

הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן על פי פירושו לספר בראשית

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

מרים ג'ייקובס

המחלקה לתנ"ך

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

חשון תשע"ט

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' יהונתן יעקבס

מהמחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן

תודות

בשבח והודיה לקב"ה אברך על המוגמר: "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה".

ברצוני להודות באופן מיוחד לך מנחה העבודה פרופ' יהונתן יעקבס על האמון הרב שנתת בי, על ההדרכה, העזרה והעידוד לאורך כל הדרך. יחד צללנו לעומק הסוגיות בפרשנותם של רש"י, רמב"ן, ורבי אליהו מזרחי, ואתה דייקת, תיקנת, הערת, ודרשת, והכל באדיבות, במאור פנים, בשכל טוב, ובחדות ההבנה. הייתה זו לי חוויה וזכות גדולה ללמוד תורה בבית מדרשך.

תודה לאכסניה - אוניברסיטת בר אילן ולעומד בראש המחלקה לתנ"ך פרופ' מיכאל אביעוז, ולמזכירות חדרוה וחניה על העזרה והליווי במשך כל שנות הלימודים; תודה לבית הספר ללימודים מתקדמים על ההכוונה האקדמית לאורך שלבי התואר; תודה לך פרופ' לווי שפתחת לי צוהר לספרות 'פרשנות העל' על פרשני רש"י בתקופת ימי הביניים; תודה לשופטי העבודה על הביקורת המחכימה והמעשירה.

תודה לך בעלי היקר, הרב פישל גייקובס, שתמכת, עודדת ודירבנת לאורך כל שנות הלימודים. גם בשעת קושי ומשבר עמדת לצידי, מאמין, בוטח וחזק, תודה לך! תודה לכם ילדי הנפלאים, יוסף יצחק, רוחי, מנדי, זהבה, יעקב, מושקי ואליעזר שחזקתם את רוחי ועברתם יחד איתי תקופה מאתגרת זו; תודה לחתניי היקרים, שימי, אלישע ושמעון שעמדתם לעזרתי בכל עת, מי בסיוע טכני ומי בתובנה פרשנית, ותודה לך כלתי גולדי על העידוד והשותפות. מאחלת לכם שכל אחד מכם ילמד, יחכים ויממש את כשרונותיו, ואת הפוטנציאל שבו.

תודה לאחיי ואחיותי, גיסי וגיסותי לבית רוזנפלד על העידוד והתמיכה להגשמת החלום המשפחתי, תודה מיוחדת לחיים ולרב יוסי שחקרו, התבוננו והעמיקו יחד איתי בסוגיות רש"י, רמב"ן ורא"ם; תודה לך טלי שלא איפשרת לי ליפול ותמיד הרמת אותי גבוה! תודה לך רבקי אחייניתי שהיית אוזן קשבת לשיקולי הדעת וההתלבטויות, והקדשת לי מזמנך היקר.

תודתי נתונה לתיכון 'בית רבקה' ולמכללת 'בית רבקה' על ההזדמנות ללמוד וללמד, להתמחות ולהתמקצע בין כותלי המוסדות, ודווקא בתחום פרשנות ימי הביניים במשך שנים רבות; לצוות מורות כיתות יב תודה על העידוד, החיזוק ואורך הרוח, ולך מלכי תודה מיוחדת על הסיוע באחת מהסוגיות הקשות ביותר. 'בית רבקה' היה ויהיה מעוז מבצרי, כור ההיתוך ללימוד התורה ופרשנו.

תהא עבודה חשובה זו לעילוי נשמת אבי מורי הרב מרדכי אהרן רוזנפלד ז"ל שלימדני אהבת תורה מהי, לעילוי נשמת אמי מורתי פסיה גיטל ז"ל שתמכה ועודדה בכל עת, ולעילוי נשמת אחי היקר יצחק משה ז"ל שהיה גאה בי לעת הזאת.

תוכן עניינים

א	תקציר
1	0. מבוא
1	0.1 הגדרת נושא העבודה
1	0.1.1 תחום המחקר
1	0.1.2 נושא המחקר
2	0.1.3 מבנה העבודה
2	0.2 מטרת המחקר ונחיצותו
4	0.3 שיטת המחקר
5	0.4 רא"ם על רקע תקופתו
6	0.5 רקע פרשני – סקירת ספרות המחקר
6	0.5.1 מאפייני פירוש רש"י – דרכו המתודית
20	0.5.2 מאפייני פירוש רמב"ן – דרכו המתודית
22	0.5.3 יחסו של רמב"ן לרש"י
28	0.5.4 פרשנות העל, והתפתחות ספרות 'פירושי העל' על רש"י בפרט עד לתקופת רא"ם
31	1. רא"ם כ'פרשן על' מרכזי על פירוש רש"י לתורה
31	1.1 מעמדו של רא"ם כפרשן על בקושטא באשכנז ובספרד
33	1.2 מלאכת הפירוש של רא"ם אופייה וייחודה
36	2. יחסו של רא"ם להשגות רמב"ן כנגד פירוש רש"י
36	2.1 הגנת רא"ם על רש"י כתפקיד מרכזי בפרשנותו (סקירת ספרות מחקרית)
37	2.2 הגנת רא"ם על רש"י כתפקיד מרכזי בפרשנותו – ממצאים
39	2.3 יחס פרשני על שקדמו לרא"ם לטענות רמב"ן כנגד רש"י – ממצאים
41	2.3.1 הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן על פירושו לבראשית - הגנה מפורשת
43	2.3.1.1 דרך ההגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י
43	2.3.1.1.1 דוגמא א – בריאת היום השישי (א, כד):
44	2.3.1.1.2 דוגמא ב – ברכת יעקב לפרעה (מז, ז):
45	2.3.1.1.3 דוגמא ג – תולדות יעקב (לז, ב):
46	2.3.1.1.4 דוגמא ד – הבכי במפגש יעקב ויוסף (מו, כט):
47	2.3.1.1.5 דוגמא ה – אמונת אברהם בה' (טו, ו):

48	2.3.1.1.6 דוגמא ו – ההבטחה לאברהם בברית בין הבתרים (טו, טז) :
48	2.3.1.1.7 דוגמא ז – התרוצצות הבנים (כה, כב) :
50	2.3.1.1.8 דוגמא ח – תחבולת יעקב (ל, לב) :
54	2.3.1.1.9 דוגמא ט – יהודה ותמר (לח, יח) :
56	2.3.1.1.10 דוגמא י – מאכל האדם והבהמה (א, כט-ל) :
58	2.3.1.1.11 דוגמא יא – לקיחת הגר לאחר עשר שנים (טז, ג) :
59	2.3.1.1.12 דוגמא יב – התיישבות בני נח (יא, ב) :
61	2.3.1.1.13 דוגמא יג – בריאת השרצים (א, כ) :
62	2.3.1.1.14 דוגמא יד – בקשת יעקב מיוסף (מח, ז) :
63	2.3.1.1.15 דוגמא טו – בריאת הצמחים (ב, ה) :
65	2.3.1.2 דרך ההגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת דברי חז"ל
65	2.3.1.2.1 דוגמא טז – בריאת העולם (א, א) :
67	2.3.1.2.2 דוגמא יז – הפיכת סדום (יט, כד) :
69	2.3.1.2.3 דוגמא יח – חריצת דין תמר (לח, כד) :
70	2.3.1.2.4 דוגמא יט – בארות החמר (יד, י) :
72	2.3.1.2.5 דוגמא כ – עונש חוה (ג, טז) :
73	2.3.1.2.6 דוגמא כא – דיבת האחים (לז, ב) :
74	2.3.1.3 דרך ההגנה – ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל
75	2.3.1.3.1 דוגמא כב – שליחת היונה (ח, יא) :
76	2.3.1.3.2 דוגמא כג – ברית המילה (יז, כו) :
77	2.3.1.3.3 דוגמא כד – מערת המכפלה (כג, ט) :
79	2.3.1.3.4 דוגמא כה – נמרוד (י, ח) :
80	2.3.1.3.5 דוגמא כו – עין משפט (יד, ז) :
81	2.3.1.3.6 דוגמא כז – בני הפילגשים (כה, ו) :
82	2.3.1.3.7 דוגמא כח – שמירת המצוות על ידי האבות (כו, ה) :
84	2.3.1.3.8 דוגמא כט – דברי יוסף לאחיו (מד, י) :
86	2.3.1.3.9 דוגמא ל – יוסף בבית פוטיפר (לט, ג) :
87	2.3.1.4 דרך ההגנה: טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י
87	2.3.1.4.1 דוגמא לא – בריאת האור (א, ד) :
89	2.3.1.4.2 דוגמא לב – צער רבקה ודרישתה (כה, כב) :
89	2.3.1.4.3 דוגמא לג – תפילת יעקב (לב, יא) :
90	2.3.1.5 דרך ההגנה – סבירות ההיגיון, על פי המציאות ו/או הוכחות על פי פסוקים
91	2.3.1.5.1 דוגמא לד – ברכת ה' לאברהם (יז, ו) :

92	2.3.1.5.2 דוגמא לה – הצלת לוט ובנותיו (יט, ל) :
93	2.3.1.5.3 דוגמא לו – יעקב אצל לבן (ל, ל) :
94	2.3.1.5.4 דוגמא לז – אלופי עשו (לו, מג) :
95	2.3.1.5.5 דוגמא לח – חלום פרעה (מא, ב) :
96	2.3.1.5.6 דוגמא לט – מתנות יוסף לאביו (מה, כג) :
97	2.3.1.5.7 דוגמא מ – פגישת יוסף עם יעקב (מו, כט) :
98	2.3.1.5.8 דוגמא מא – ברית ה' לאברהם (טו, יח) :
100	2.3.1.5.9 דוגמא מב – הליכת אברהם מארצו (יב, א) :
102	2.3.1.5.10 דוגמא מג – בן הגר מצחק (כא, ט) :
104	2.3.1.5.11 דוגמא מד – ייבום בני יהודה (לח, ח) :
106	2.3.1.5.12 דוגמא מה – יוסף מתגלה לאחיו (מה, יב) :
108	2.3.1.5.13 דוגמא מו – זמנים במבול (ח, ה-ו) :
115	2.3.1.6 דרך ההגנה: מתודה פרשנית
115	2.3.1.6.1 דוגמא מז – הבדלה בין היום ללילה (א, יד) :
116	2.3.1.6.2 דוגמא מח – מצוות בני נח (ט, ד) :
118	2.3.1.6.3 דוגמא מט – הוראת לך לך (יב, א) :
119	2.3.1.7 דרך ההגנה: מתודת הכתוב
120	2.3.1.7.1 דוגמא נ – עלה הזית בפי היונה (ח, יא) :
122	2.3.1.7.2 דוגמא נא – מות תרח (יא, לב) :
123	2.3.1.7.3 דוגמא נב – הולדת יצחק (כא, ז) :
125	2.3.1.7.4 דוגמא נג – השבעת אליעזר (כד, ז) :
127	2.3.1.7.5 דוגמא נד – חלום שר המשקים (מ, י) :
129	2.3.1.8 דרך ההגנה: בעיה בנוסח או ראייה על פי נוסח
129	2.3.1.8.1 דוגמא נה (תוספת לדוגמא ג) – תולדות יעקב (לו, ב) :
130	2.3.1.8.2 דוגמא נו (תוספת לדוגמא י) – מאכל האדם (כט-ל) :
130	2.3.1.8.3 דוגמא נז (תוספת לדוגמא כז) – בני הפילגשים (כה, ו) :
131	2.3.1.8.4 דוגמא נח – הדודאים (ל, יד) :
132	2.3.1.9 דרך ההגנה: הגנה לשונית
132	2.3.1.9.1 דוגמא נט – דשא עשב (א, יא) :
134	2.3.1.9.2 דוגמא ס – נח איש האדמה (ט, כ) :
135	2.3.1.9.3 דוגמא סא – איל פארן (יד, ו) :
137	2.3.1.9.4 דוגמא סב – היאור (מא, א) :
139	2.3.1.9.5 דוגמא סג – בקשת אחי יוסף (מג, כ) :

140	2.3.1.9.6 דוגמא סד – הבשורה ליעקב (מה, כו) :
142	2.3.1.10 דרך הגנה: רמב"ן טוען נגד עצמו
142	2.3.1.10.1 דוגמא סה – דרישת רבקה את ה' (כה, כב) :
143	2.3.1.10.2 דוגמא סו – חפירת הבארות (כו, יח) :
145	2.3.1.10.3 דוגמא סז – מעשה דינה (לד, ז) :
147	2.3.2 הגנת רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן – הגנה סמויה
148	2.3.2.1 דרך ההגנה: אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י
148	2.3.2.1.1 דוגמא סח – הבטחת הזרע (טו, ה) :
149	2.3.2.2 דרך ההגנה: סבירות ההיגיון, לוגיקה, הוכחות או לפי המציאות
149	2.3.2.2.1 דוגמא סט – אברהם ושרה במצרים (יב, יא) :
150	2.3.2.2.2 דוגמא ע – חלום שרי פרעה (מ, ה) :
152	2.3.2.3 דרך ההגנה: הגנה לשונית
152	2.3.2.3.1 דוגמא עא – מכירת יוסף (לו, לו) :
153	2.3.2.3.2 דוגמא עב – יוסף אצל פרעה (מא, מה) :
155	2.3.2.4 דרך ההגנה: מתודת הכתוב
155	2.3.2.4.1 דוגמא עג – הולדת ישמעאל (טז, טו) :
156	2.4 מגמות מנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י
156	2.4.1 התעלמות רא"ם מטענות רמב"ן והשערת הסיבות לכך
156	2.4.1.1 מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לחילוק שחולק רמב"ן על רש"י, אך הוא מבאר את דברי רש"י :
164	2.4.1.2 מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לרמב"ן שחולק על רש"י, ואף אינו מתייחס כלל לפירוש רש"י :
165	2.4.1.3 מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לחילוק שחולק רמב"ן על רש"י, ומקשה על רש"י בעצמו :
167	2.4.2 מקרים שבהם רא"ם מסכים עם דעת רמב"ן
167	2.4.2.1 הסכמה עם רמב"ן המשרתת את הבנת פירוש רש"י
168	2.4.2.2 הסכמה מפורשת עם רמב"ן כאופציה להבנת רש"י תוך אי התייחסות לחלק מפירושו
170	2.4.3 רא"ם מגייס הסבר חלקי ברמב"ן כסיוע לעמדת רש"י
170	2.4.4 ביאור החילוק בין רש"י לרמב"ן ללא נקיטת עמדה חד משמעית
171	2.4.5 רא"ם טוען נגד תירוץ רמב"ן על רש"י
172	2.4.6 רא"ם מזכיר את סברת רמב"ן

2.4.7 מקרים שבהם מקשה רא"ם על פירוש רש"י (במקורות שבהם לא חלק רמב"ן על רש"י).....	172
3. תפיסת רא"ם את גישתם המתודית של רש"י ורמב"ן והשפעת תפיסתו על הבנת פשט המקרא.....	177
3.1 תפיסת רא"ם את פירוש רש"י בהשוואה לגישות אחרות.....	177
3.1.1 תפיסת רא"ם את עקרונותיו המתודיים של רש"י.....	177
3.1.2 השוואת תפיסת רא"ם לתפיסות המחקריות.....	180
3.1.3 הנחות יסוד בפירוש רש"י והיבטים מתודיים נוספים.....	181
3.1.3.1 הנחות יסוד בפירוש רש"י.....	181
3.1.3.2 היבטים מתודיים נוספים.....	182
3.1.4 ממצאי המחקר בהשוואה לממצאי הספרות המחקרית שסקרה את תפיסת רא"ם ברש"י.....	184
3.2 תפיסת רא"ם את רמב"ן ופירושו בהשוואה לתפיסות המחקריות.....	185
3.2.1 רמב"ן בעיני רא"ם ויחסו לרש"י.....	185
3.2.2 יחסו של רמב"ן לרש"י כפי שמשקף מפירושו של רא"ם.....	187
3.2.3 מאפייני פירוש רמב"ן בעיני רא"ם.....	187
3.2.4 תפיסת רא"ם את רמב"ן ופירושו בהשוואה לגישות אחרות בספרות המחקרית.....	192
3.2.4.1 השוואת תפיסתו את רמב"ן ביחסו לרש"י.....	192
3.2.4.2 השוואת המאפיינים.....	193
3.3 מאפייני פרשנות רא"ם והשפעת תפיסתו על הבנת פשט המקרא.....	195
3.3.1 מאפייני פרשנות רא"ם.....	196
3.3.2 גישתו הפרשנית של רא"ם, ותפיסתו את פשט המקרא.....	204
3.3.3 השוואת הממצאים לספרות המחקרית.....	205
4. השערת המניעים שהביאו את רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן והבסיס לכך.....	211
4.1 השערת המניעים על פי הספרות המחקרית.....	211
4.2 נתונים היסטוריים ביבליוגרפיים נוספים.....	212
4.2.1 התקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד עד למאה ה־17 כרקע נוסף להבנת המניעים שהביאו את רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן (ספרות מחקרית).....	212
4.2.1.1 התפשטות פירוש רש"י באשכנז ומשמעה.....	212

213	4.2.1.2 התקבלות פירוש רש"י בספרד והשפעתה
215	4.3 השערות למניעים
215	4.3.1 מניע תרבותי היסטורי
216	4.3.2 מניע פרשני מתודי
217	4.3.3 מניע השקפתי ומניע אפולוגטי
221	5. סיכום ממצאי המחקר, דיון ומסקנות
221	5.1 ממצאי המחקר – שלב א
221	5.1.1 הגנת רא"ם על רש"י, תפקיד מרכזי בפרשנותו
222	5.1.2 זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית
222	5.1.3 מגמת ההגנה בהשוואה למגמות המנוגדות
223	5.1.4 דרכי ההגנה במקרים השונים והתפלגותן
223	5.1.4.1 דרכי ההגנה – מקרים מפורשים
225	5.1.4.2 דרכי ההגנה – מקרים סמויים
225	5.2 ממצאי המחקר – שלב ב
225	5.2.1 תפיסת רא"ם את רש"י ואת עקרונותיו המתודיים:
226	5.2.2 תפיסת רא"ם את רמב"ן ואת עקרונותיו המתודיים:
227	5.2.3 מאפייני פרשנות רא"ם ותפיסתו הפרשנית:
228	5.2.4 השערות למניעים
229	5.3 דיון – משמעות הממצאים
234	5.4 סיכום המסקנות
235	5.5 סוף דבר
237	6. ביבליוגרפיה:
237	ספרות תורנית
240	ספרות מחקרית:
246	רשימת כתבי היד:
248	7. נספחים
248	סיווג המקורות: דרכי ההגנה של הרא"ם

תקציר

המחקר המוצע להלן הינו מחקר טקסטואלי שעוסק בפרשנותם של פרשני ימי הביניים לתורה: רבי שלמה יצחקי – רש"י, רבי משה בן נחמן – רמב"ן, ושל פרשן העל (סופרקומנטר) רבי אליהו מזרחי – רא"ם. רש"י שחי בצרפת בין השנים 1105-1040 כתב פירוש מיוחד במינו לתורה שהתפרסם והתפשט בכל תפוצות ישראל, והגיע גם לספרד מקום מושבו של רמב"ן. רמב"ן שחי בשנים 1194-1270 כתב גם הוא פירוש לתורה, ובפירושו נתן מקום חשוב מאד לפירוש רש"י. לעיתים קרובות הוא מקדים את דברי רש"י לדבריו, מבאר אותם ופעמים רבות גם חולק עליהם.

רא"ם שחי בתורגמא (טורקיה) בשנים 1435-1526 כתב את פירושו על פירושי רש"י לתורה, והציב לו למטרה לא רק לבאר את מקורותיו, הסבריו ונימוקיו, ולעמוד על שורשם וטעמם, אלא גם להגן עליהם מפני קושיותיו של רמב"ן והשגותיו. הדיונים הפרשניים בין רמב"ן לרש"י ובין רא"ם לרמב"ן נערכים בשלושה מישורים: החקר הלשוני; התוכני ענייני; והרעיוני. כמו כן חילוקי הדעות נעים בין שתי התפיסות הפרשניות 'פשט' ו'דרש', כאשר כל פרשן מאמץ לו מתודה פרשנית עם גבולות והגדרות משלו. רא"ם שחש בביקורת הקשה של רמב"ן כנגד רש"י יצא להגן עליו באמצעים השונים שעמדו לרשותו. כדי לתרץ וליישב את דברי רש"י נזקק רא"ם ללבן ולברר תחילה את דבריהם של רש"י ורמב"ן, ורק לאחר שירד לעומק הבנת המקראות על פי כל אחד משני גדולי המפרשים יצא להגן על רש"י בנימוקים והוכחות משלו.

הספרות המחקרית עסקה רבות בקווי היסוד הפרשניים של רש"י ורמב"ן, אך כמעט שלא התייחסה לפרשן העל - רבי אליהו מזרחי, מנהיג יהדות קושטא, היחכם באשי של היהדות הרומניוטית בתקופה זו, גדול בתורה, גאון בתלמוד, פוסק בהלכה ובקי בחכמות חיצוניות – חכמת התשבורת וחכמת האסטרונומיה. המאמר הראשון והאחרון שנכתב על פירושו נכתב לפני שבעים וחמש שנה, ובמחקרים מאוחרים יותר הוזכרו והובאו פירושי הרא"ם, רק לצורך הדגמות או הוכחות לאפיון הכללי של פרשנות העל. המחקר הנוכחי מציג מענה מחקרי הולם, המאפיין והמנתח את דרכו הפרשנית המתודית המורכבת של רא"ם, מחקר שלא נכתב עד כה.

מטרת המחקר

המחקר בדק האם רא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, והאומנם יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת בהשוואה לפרשני רש"י שקדמו לו. המחקר סקר את כל המקורות בספר בראשית שבהם יש התייחסות של רא"ם למחלוקות רש"י ורמב"ן, ובדק את כמות המקרים שבהם רא"ם מגן על רש"י לעומת כמות המקרים שבהם הוא אינו מגן על רש"י, וכן ניסה להציע חלוקה מתודית לדרכי ההגנה של רא"ם על רש"י. מתוך העיסוק בסוגיות הפרשניות ענה המחקר על שאלה נוספת, והיא כיצד הבין רא"ם את היחס לפשט בפירושיהם של רש"י ורמב"ן, ומה הייתה תפיסתו המתודית הפרשנית. בנוסף, המחקר ניסה לברר, מדוע דווקא רא"ם, שהיה רב ראשי בקושטא אשר בתורגמא, יצא להגן על רש"י הפרשן האשכנזי כנגד התקפותיו של רמב"ן הפרשן הספרדי, ונבדקה השאלה האם יש ללמוד מכך לא רק על תפיסתו הפרשנית כי אם גם על תפיסתו ההשקפתית.

מתודולוגיה

במוקד המחקר עמדה שיטת המחקר הטקסטואלית שכללה איתור מידע - מיקודו, סיווגו וניתוחו; פרשנות והיסק – הסקת מסקנות, יצירת הכללות, הבנת טענות ורעיונות מרכזיים וזיהוי עמדות; הערכה וביקורת – הבחנה בין עובדות לדעות, העלאת השערות, הבנת מטרות הטקסט, התפתחות חשיבתית רב כיוונית והבעת עמדה אישית שיפוטית. הטקסטים הפרשניים הבסיסיים של פירוש רש"י ופירוש רמב"ן שנדרשו למחקר זה

הוצגו על פי המהדורה המקוונת של מקראות גדולות הכתר 2009. הטקסט של פירוש רא"ם הוצג על פי חומש הרא"ם (מהדורת מ' פיליפ).

בשלב הראשוני של המחקר עסקתי באיתור מידע מתוך חומש הרא"ם לספר בראשית, תוך התמקדות בשלוש שאלות: 1. שאלת זכות הראשונים לרא"ם בהגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן (בהשוואה לקודמיו); 2. מידת יישום קו היסוד הפרשני - רא"ם כמגן על רש"י מפני טענות רמב"ן, תוך כדי סיווג הנתונים ואפיון דרכי ההגנה; 3. מציאותן של תופעות חריגות לכאורה ביחס רא"ם לרש"י: התעלמות רא"ם מטענות רמב"ן כנגד רש"י, הסכמת רא"ם עם טענות רמב"ן כנגד רש"י, רא"ם כחולק על דעת רש"י. לצורך הפקת מידע זה נבדקה תחילה הצהרת כוונותיו של רא"ם מתוך כתביו השונים, האם הצהיר במפורש על כוונתו להגן בפירושו על רש"י מפני טענות רמב"ן. במקביל נבדקה המגמה אצל פרשני העל שקדמו לרא"ם, האם התייחסו בהקדמותיהם מפורשות למטרה זו, ואם כן כמה פעמים נמצא שהגן הפרשן על רש"י מפני טענות רמב"ן. ממצאים אלו ביררו את מידת העניין של פרשני העל הקודמים לרא"ם במרכיב פרשני זה. שנית נבדקו כל הפעמים שבהם הגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן בפירושו לספר בראשית. מקרים אלו סווגו ואופיינו לפי דרכי ההגנה שנקט רא"ם, כגון: אי הבנת כוונת רש"י; אי הבנת כוונת דברי חז"ל; ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל וכדומה. לאיתור התופעות החריגות היה צורך בקריאה חוזרת בפירוש רא"ם תוך סימון המקרים השונים בהם נראית מגמתו נוגדת את מגמת ההגנה המוצהרת. בשלב השני של המחקר נותחו תוצאות הפקת המידע הטקסטואלי, והוצגו מסקנות המחקר בהשוואה לסקירת הספרות המחקרית. הדיון במסקנות התמקד בשלושה נושאים: רא"ם כפרשן המרכזי המגן על רש"י מפני טענות רמב"ן; תפיסת רא"ם את תפיסתם המתודית של רש"י ורמב"ן והשפעת תפיסתו על הבנת מתודת פשט המקרא; המניעים שהביאו את רא"ם הפרשן מתורגמא להגן על רש"י הפרשן האשכנזי מפני טענות רמב"ן הפרשן הספרדי. המסקנות, ניתוח התוצאות, והדיון המסכם נערכו גם הם בעזרת כלי המחקר הטקסטואליים.

ממצאים עיקריים

ממצאי המחקר בהתאם לשני השלבים. בשלב א נמצאו הממצאים הבאים: **חלק א -** הצהרת כוונות, בשני מקורות בכתביו הצהיר רא"ם באופן מפורש על כוונתו להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן: האחד: "כי גלוי וידוע לפנינו יתברך כי אין כוונתנו בו רק להאיר עיני המעיניים ומשתדלים בהבנת דברי המאור הגדול בפירוש החומש ובהתרת הספקות והקושיות אשר הקשה עליו הארי הגדול הרמב"ן ז"ל בחידושי וזולתו" (שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח, נוסח מתוקן); השני: "ופרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים הקמים עליו ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן לאשר יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו' לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה" (שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח).

חלק ב - הגנת רא"ם על רש"י בספר בראשית בהשוואה לפרשני על שקדמו לו, וסיווג דרכי ההגנה: נמצאו 98 מקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן בצורה מפורשת, ועוד 17 מקרים בהם מגן רא"ם על רש"י הגנה סמויה. נתונים אלו הם בהשוואה לשישה פרשני על שקדמו לו, כדלהלן: ר' יעקב שבתאי מפרובנס לא מזכיר בפירושו את פירוש רמב"ן; ר' שמואל אלמשנינו מספרד מגן על רש"י בפירושו פעם אחת בלבד; ר' משה גבאי מספרד בספרו 'עבד שלמה' מגן על רש"י בשבעה מקרים; ר' יהודה הכהן כלץ מספרד בפירושו מגן על רש"י 16 מקרים; ר' יעקב קניזל מספרד מגן על רש"י 21 מקרים; ר' אברהם בקראט בספרו 'ספר זכרון' מגן על רש"י בתשעה מקרים.

ואלו עשר דרכי ההגנה שבאמצעותן מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן, והתפלגותן: במקרים המפורשים החלוקה כדלהלן: **אי הבנת כוונת רש"י:** רא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את דברי רש"י ואי לכך

טען את טענותיו, הבנה נכונה של דברי רש"י תמנע השגות אלו (31 מקרים). **אי הבנת כוונת דברי חז"ל:** רא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את דברי חז"ל שהביא רש"י בפירושו, במידה והיה יורד לעומק דעתם לא היה משיג על פירוש רש"י (עשרה מקרים). **ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל:** רא"ם טוען שדעת רש"י מבוססת על דברי חז"ל שונים מאלו שמציין רמב"ן, או שנעלמו כליל מעיני רמב"ן וממילא סברת רמב"ן נדחית, ולצורך הגנתו הוא מציין את המקור התלמודי עליו נשען רש"י (19 מקרים). **הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י:** רא"ם טוען שרמב"ן צריך להפנות את השגתו כנגד חז"ל ולא כנגד רש"י, שכן חז"ל הם מקור הפירוש (חמישה מקרים). **סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים:** רא"ם משיב לטענות רמב"ן על רש"י בהסבר הגיוני לוגי, או הוכחות על פי פסוקים (39 מקרים). **מתודית פרשנית:** רא"ם בהגנתו על דעת רש"י משתמש ובדרך כלל גם מצטט כלל מתודי של רש"י, בחירתו הפרשנית של רש"י מוצדקת במסגרת שיטתו הפרשנית (חמישה מקרים). **מתודת הכתוב:** רא"ם בהגנתו על רש"י משתמש בכלל המאפיין את דרך הכתוב, וממילא דעת רמב"ן נדחית (תשעה מקרים). **בעיית נוסח:** רא"ם בהגנתו על דעת רש"י משתמש כנגד רמב"ן בטענה הקשורה לנוסח. לטענתו, נוסח רש"י שעמד לפניו, או נוסח דברי חז"ל שמצוי לפניו, איננו הנוסח הנכון ומכיוון שכך אין אחיזה להשגתו (שבעה מקרים). **הגנה לשונית:** רא"ם מגן על רש"י בכלים לשוניים מגוונים. בחלק מהמקרים טוען רא"ם כנגד רמב"ן שהטרמינולוגיה של רש"י שונה משלו וזה בעצם יסוד המחלוקת הפרשנית ביניהם, ומביא הוכחות לשוניות התומכות בדעת רש"י (14 מקרים). **רמב"ן טוען נגד עצמו:** רא"ם טוען שלהשגת רמב"ן אין אחיזה או תוקף כיוון שהוא עצמו מפרש במקור אחר כפי שפירש רש"י כאן, ואם כך שיטען כנגד עצמו (שלושה מקרים). בהגנה הסמויה נבדקו רק שישה מקרים, והחלוקה כדלהלן: **אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י** (מקרה אחד); **סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים** (שני מקרים); **הגנה לשונית** (שני מקרים); **מתודת הכתוב** (מקרה אחד). בכל מקרה שמגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן הוא נוקט לפחות בדרך הגנה אחת, ישנם מקרים רבים שהוא מגן בשתי דרכים, פעמים בשלוש ואף בארבע דרכים. דרך הגנתו מחוכמת ופעמים אף מפולפלת, היא מלאה בפסוקי הוכחה ובהפניות למקורות חז"ל.¹

חלק ג – מגמות מנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י, נמצאו שבע מגמות מנוגדות: האחת, 86 מקרים מתעלם רא"ם מטענות רמב"ן; השנייה, בארבעה מקרים מסכים רא"ם עם דעת רמב"ן; השלישית, רא"ם מגייס הסבר חלקי ברמב"ן כסיוע לעמדת רש"י; הרביעית, רא"ם מבאר את החילוק בין רש"י לרמב"ן ללא נקיטת עמדה; החמישית, רא"ם טוען נגד תירוץ רמב"ן המסייע לרש"י; השישית, רא"ם מזכיר את סברת רמב"ן; השביעית, ב33 מקרים מקשה רא"ם על פירוש רש"י.

בשלב ב נמצאו הממצאים הבאים: **תפיסת רא"ם את רש"י ואת עקרונותיו המתודיים:** רא"ם הניח שתי הנחות יסוד הנוגעות לדמותו של רש"י: האחת, רש"י הוא ה'מאור הגדול והמופלג', עמוד החכמה שפירושו בנוי על יסודות חשיבה הגיוניים, על סדר המקראות ועל הוכחות מהפסוקים; השנייה, לרש"י ידע נרחב ובקיאות רבה בדברי חז"ל, הוא משלבם בפירושו ומדייק בהבאת סברתם. רא"ם הכיר ביסוד המתודי של רש"י בפרשנותו למקרא: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמעו דבור על אופניו", וכן הרחיב את גבול פרשנותו על פי העיקרון 'היכא דאיכא למדרש דרשינן'. בנוסף לכך ניסח רא"ם כללים נוספים בפירוש רש"י בשלושה תחומים: במתודת הכתוב; בלשון הכתוב; ובלשון התרגום. **תפיסת רא"ם את רמב"ן ואת עקרונותיו המתודיים:** רמב"ן נתפס בעיני רא"ם כ'ארי הגדול והנורא' ה'מושך מחברו את מה שבידו', ומשום כך איננו יכול להניח מידיו רגע אחד את מלאכת הפירוש.

¹ ראה נספחים 7.

רא"ם חש שרמב"ן רוצה לדחוק את רגליו של רש"י, ופחד שמא יתערער מעמדו בקרב לומדי התורה, ועל כן עשה מאמץ רב להגן על פרשנותו. בעיני רא"ם רמב"ן נע בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי, היינו לדעתו רמב"ן נטה לפרש על פי מציאות העניין, או על פי 'דרך לשון הכתוב', ולא על פי דיוק בכתוב או משמעו של כתוב. רא"ם מגלה ברמב"ן מושג 'פשט' חדשני לימיו, ושלושה מאפיינים לשוניים. **מאפייני פרשנות רא"ם:** לרא"ם פרשנות הגנתית מורכבת מפורשת וסמויה. פירושו נמצא כפירוש מרשים ביותר, עשיר במידע, ובמקורות שונים, פירושו עמוק, מפולפל ומתוחכם. לפרשנותו של רא"ם המאפיינים הבאים: בקיאות רבה, ומומחיות במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות; חשיבה לוגית; יכולת הסברה ושכנוע; כוח פלפול והעמקה מופשטת; ידע בבלשנות; הבנה מתודית בתרגום אונקלוס; שימוש בעקרונות מתודיים; שימוש בנוסח; כישרון יצירתי ורוח ה'. כמו כן נמצא כי לרא"ם סגנון כתיבה ארכני, אין בפירושו אזכור לפרשנים נוספים ולרא"ם חמש חוליות חלשות בפירושו. נראה כי רא"ם דבק בדרכו המתודית של רש"י, שיש לפרש את הכתוב על פי פשוטו של מקרא, ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא – זו המיישבת קושי במקרא דבר דבור על אופניו. יחד עם זאת ניכרת השפעתו בעיצובו ובהגדרתו של המרחב הפרשני שנתן רש"י לדרש בפירושו. היינו, על אף הדמיון בין תפיסת רא"ם לגישת רש"י בניסוח יעדס הפרשני, הרחיב רא"ם את ממדי גדר הדרש בפירוש המקרא על פי הכלל בחז"ל: "היכא דאיכא למדרש דרשינן", וייחס הרחבה זו לרש"י עצמו. **השערות למניעים:** יש לשער שרא"ם יצא להגנה על רש"י מתוך שלושה מניעים שונים הקשורים זה בזה: מניע תרבותי היסטורי, מניע פרשני מתודי ומניע השקפתי אפולוגטי.

מסקנות: המחקר הוכיח שרא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, ואכן יש להעניק לו זכות ראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת בהשוואה לפרשני רש"י שקדמו לו. על פי עיבודם וניתוחם של 73 מקרים (מתוך 115 מקרי הגנה) חשף המחקר את יכולת הניתוח האנליטית המיוחדת של רא"ם, את יכולת הפלפול והתחכום הפרשני, את הבקיאות יוצאת הדופן בתלמוד ובמדרש. המחקר גילה שמניעיו של רא"ם היו פרשניים, אך לא רק. הוא פעל גם מתוך מניע אפולוגטי והיה מוכן לשלם את המחיר הפרשני על כך. מלאכת ההגנה של רא"ם אינה עוד סתם פרשנות, לפנינו מלאכת מחשבת יוצאת דופן של פרשן על פרשן.

למשמעות התוצאות שלושה היבטים, היבט מתודי, היבט תרבותי והיבט השקפתי אידיאולוגי. מבחינה מתודית נראה שרא"ם חתר לפרש את התורה על דרך הפשט כפי שהיא בעיניו, וברוב המקרים שהגן על רש"י בכל מאודו נראה שהעדיף את פירוש רש"י על פירוש רמב"ן, כי ראה בפירוש זה את הפירוש הפשטני האופטימלי. את העובדה שנמצאו מגמות מנוגדות לכאורה ביחס רא"ם לרש"י יש לנסות להסביר באופן הבא: לגבי הנתון שרא"ם בחר להגן על רש"י רק ביותר ממחצית המקרים שבהם משיג רמב"ן על רש"י אפשר להעלות מספר השערות להסבר התופעה: האחת, נראה שרא"ם מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן, רק כאשר רמב"ן מעלה מספר טיעונים כנגד רש"י. אי הסכמה בלבד איננה עילה מספיקה מצד רא"ם למלאכת הגנה זו; השנייה, כאשר רמב"ן חולק על רש"י מתודית ומציג את פירוש רש"י כעל 'פשט' אלטרנטיבי, או כעל 'דרש', ומעמידו בסדר עדיפות משני, לא טורח רא"ם להגן על רש"י, שכן רמב"ן עדיין מציג את פירושו כפירוש לגיטימי; השלישית, במקרים שרמב"ן מציג את פירוש רש"י, אך מעדיף את פירושו "על דרך האמת", לא רואה רא"ם צורך להגן על רש"י. לגבי הממצא שבשלושה מקרים מקבל רא"ם את טענת רמב"ן נגד רש"י, יש לומר מצד אחד שנתון זה מוכיח על ישרותו הפרשנית של רא"ם, ומצד שני נראה שאין ליחס לנתון זה משמעות, שכן אין בכוחו לערער על תוצאות המחקר. המקרים שבהם מקשה רא"ם על רש"י מלמדים על יושר, תמימות ואובייקטיביות פרשנית.

מבחינה תרבותית ייתכן לומר שרא"ם בחר להגן על דרכו של רש"י, כי כך קיבל במסורת מרביתו האשכנזים. שניים ממוריו מעצבי חינוכו ודרכו הלימודית, רבי אליהו סגל והגאון רבי יהודה מינץ ביססו את תלמודם, הן במקרא והן בתלמוד על פירושו של רש"י. רא"ם שהושפע מדרך לימוד זו אף פיתח סגנון לימוד זה, ובחר להגן בשיטתיות על דרכו של רש"י. להסבר זה יש להוסיף גם את ההיבט ההשקפתי אידאולוגי. אפשרי לומר על פי היגדיו השונים בכתביו ועל פי ראיות נוספות, שרא"ם חש שרמב"ן מאיים על מעמדו של רש"י כפרשן וכמנהיג מרכזי, ומשום כך הרגיש מחויבות מוסרית לצאת להגנתו. ההגנה במקרים מסוימים נעשתה גם בכל מחיר, עובדה זו מצביעה על מגמה אפולוגטית. הגנה מסוג זה תיתכן רק כאשר האינטרס הפרשני בא לא רק ממקום מתודי, אלא גם ממקום אידאולוגי עמוק יותר. הממצאים אינם מלמדים רק על מאבק פרשני טהור, אלא על מאבק פרשני תרבותי, ועל מאבק השקפתי הנוגע לאמונת חכמים.

0. מבוא

בפתח המחקר יוצג נושא העבודה הכולל את תחום המחקר, נושא המחקר, ומבנה העבודה. כמו כן תוגדר מטרת המחקר, תוסבר נחיצותו, ותפורט שיטת המחקר המתאימה לעבודה זו. בהמשך יוקדש סעיף לרקע ההיסטורי, וסעיף נרחב לרקע הפרשני הנדרש להבנת תוכן המחקר ומהלכו.

0.1 הגדרת נושא העבודה

0.1.1 תחום המחקר

המחקר הינו מחקר טקסטואלי העוסק בפרשנותם של פרשני ימי הביניים לתורה: רבי שלמה יצחקי – רש"י, רבי משה בן נחמן – רמב"ן, ושל פרשן העל (סופרקומנטר) רבי אליהו מזרחי – רא"ם. רש"י חי בצרפת בין השנים 1105-1040, כתב פירוש ייחודי לתורה שהתפרסם והתפשט בכל תפוצות ישראל, והגיע גם לספרד מקום מושבו של רמב"ן.¹ רמב"ן חי בין השנים 1194-1270, כתב גם הוא פירוש לתורה, ובפירושו הקדיש תשומת לב מרובה לפירוש רש"י, כלשונו: "ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה פרושי רבנו שלמה... לו משפט הבכורה" (הקדמה לפירוש לתורה). לעיתים קרובות הוא מקדים את דברי רש"י לדבריו, מבאר אותם ולעיתים גם חולק עליהם, כפי שהצהיר בהקדמתו: "בדבריו אהגה באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה".²

רא"ם חי בתורגמא בין השנים 1435-1526, כתב פירוש על פירושי רש"י לתורה, והציב לו למטרה לא רק לבאר את מקורותיו, הסבריו ונימוקיו, ולעמוד על שורשם וטעמם, אלא גם להגן עליהם מפני קושיותיו של רמב"ן והשגותיו.³ הדיונים הפרשניים שבין רמב"ן לרש"י ובין רא"ם לרמב"ן נערכים בשלושה מישורים: במישור החקר הלשוני; במישור התוכני ענייני; ובמישור הרעיוני.⁴ חילוקי הדעות נעים בין שתי התפיסות הפרשניות 'פשט' ו'דרש', כאשר כל פרשן מאמץ לו מתודה פרשנית עם גבולות והגדרות משלו.⁵ שעוועל הגדיר את פועלו של רא"ם כעין 'ספר מלחמות ה', שהרי אם רא"ם בא לתרץ ולישב את דברי רש"י, עליו ללבן ולברר תחילה את דבריהם של רש"י ורמב"ן – לרדת לעומק הבנת המקראות לפי כל אחד משני גדולי המפרשים, ורק אז להכריע כמותו בנימוקים והוכחות משלו.⁶ אי לכך יציג המחקר (במידה הנדרשת) את משנתם של רש"י, רמב"ן ורא"ם במקורות הרלוונטיים לעבודה זו.

המחקר הוא מחקר פרשני המנסה לבחון בכלים מחקרניים אובייקטיביים את אופי הפירוש של כל פרשן, ואת הקשרים והיחסים הפרשניים הדינמיים שבין רמב"ן לרש"י ובין רא"ם לרמב"ן ולרש"י.

0.1.2 נושא המחקר

הנושא שבו מתמקד המחקר הוא 'הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן על פי פירושו לספר בראשית'. פירוש רא"ם על רש"י הוא פירוש רחב ומקיף הדן בחמישה נושאים מרכזיים: גרסתו של רש"י; מקורותיו של רש"י; ביאור דברי רש"י; התרת הספקות שהעלו רמב"ן וראב"ע; והשוואת פירוש רש"י למפרשים

¹ ניצן, נבו תשס"ב כרך א, עמ' 47. הפירוש 'הייחודי' יוגדר להלן: 1.5.1 מאפייני פירוש רש"י.

² ניצן, נבו תשס"ב כרך ב, עמ' 309; 311. ראה טוב ירושלם, עמ' יד.

³ רש"י שעוועל, עמ' 13.

⁴ על חלוקה זו, ראה רביב תשנ"ה, עמ' 11-15.

⁵ על 'פשט' ו'דרש' ומה שביניהם ראה לדוגמא: סגל תשי"ב; סימון תשל"ט; ארנד תשנ"ט-תש"ס; גוטל תשס"ג, יעקבס תשע"ג; סקלרץ תשע"ג ועוד רבים אחרים.

⁶ רש"י שעוועל, עמ' 13.

אחרים דוגמת אונקלוס, ראבי"ע ורד"ק.⁷ המחקר הנוכחי יעסוק בעיקר בנושא אחד - בהגנת רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן.⁸

רמב"ן בפירושו לספר בראשית חולק פעמים רבות על רש"י. בדרך כלל הוא מביא בראש דבריו את פירוש רש"י, ואחר כך מגיב בצורה ביקורתית, כגון: "והנכון בעיני לפי הפשט" (בר' ו, א); "וזה כפי הפשט איננו נכון" (בר' ט, ד); "ואין זה נכון" (בר' יא, ב); "אבל אין צורך לכל הדברים האלה" (בר' יב, יא); "ואני תמה..." (בר' יג, ז); "ואיננו נכון כלל" (בר' טו, טז); "והטעם הזה איננו יפה" (טז, ג); "ולא ידעתי מי הכניסו לרב במה שאמר" (בר' יח, כד) וכיוצא בזה.⁹ רא"ם שחש בביקורת הקשה כנגד רש"י, יצא להגן עליו ביכלי נשק שונים שעמדו לרשותו ואשר יתבררו ויחשפו במהלך עבודה זו. הגנת רא"ם על רש"י היא לעיתים הגנה פרשנית ועניינית, אך לעיתים ההגנה היא אפולוגטית.

שיקולים של היקף החומר וכמותו העצומה גרמו לכך שהמחקר מתרכז בספר בראשית דווקא, אף שרא"ם הגן על רש"י גם בשאר הספרים. ספר בראשית עוסק אמנם בסיפור הבריאה ובסיפורי אבות ובנים - בחלק הסיפורי של התורה, אך להלן יודגמו גם סוגיות הלכתיות המשקפות את יחסו של רא"ם למקרים מסוג זה.

0.1.3 מבנה העבודה

בעבודה מבוא וחמישה חלקים, כל חלק נחלק לתת נושאים. **החלק הראשון** דן ברא"ם כיפרשן על מרכזי על פירוש רש"י לתורה. הסקירה דנה במלאכת הפירוש, אופייה וייחודה, ובמעמדו של רא"ם כיפרשן על בקושה ספרד ואשכנז. **החלק השני** שהוא לב המחקר מציג את יחסו של רא"ם להשגות רמב"ן כנגד פירוש רש"י. בחלק זה סקירה ספרותית; ממצאים מתוך כתביו; השוואה לפרשני על שקדמו לו; פירוט ואפיון המקרים בהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן באופן מפורש (יוצגו בפירוט 67 מקרים מתוך 98); פירוט ואפיון המקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י באופן סמוי (יוצגו בפירוט שישה מקרים מתוך 17); וכן נתונים על מגמות מנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י. **החלק השלישי** מסכם על פי הממצאים שהוצגו בחלק השני את תפיסתו של רא"ם אודות שיטתם המתודית של רש"י ורמב"ן, בהשוואה לתפיסות מחקריות אחרות (שהוצגו במבוא), וכן את השפעת תפיסת רא"ם על הבנת פשט המקרא. **החלק הרביעי** מציג את הרקע ואת המניעים האפשריים שהביאו את רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן. הפרק סוקר את התקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד והשפעת ההתקבלות על רא"ם. על רקע מידע זה יוצגו המניעים האפשריים. **החלק החמישי** מציג את מסקנות המחקר על פי היעדים שנקבעו בהגדרת מטרת המחקר.

0.2 מטרת המחקר ונחיצותו

מטרת המחקר היא לבדוק האם רא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, והאומנם יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת בהשוואה לפרשני רש"י שקדמוהו. המחקר יסקור את כל המקורות בספר בראשית שבהם יש התייחסות של רא"ם למחלוקות רש"י ורמב"ן, יבדוק את כמות המקרים שבהם רא"ם מגן על רש"י לעומת כמות המקרים שבהם הוא אינו עושה כן, וינסה להציע חלוקה מתודית לדרכי ההגנה של רא"ם על רש"י. מתוך העיסוק בסוגיות הפרשניות ינסה המחקר לענות על שאלה נוספת, והיא כיצד הבין רא"ם את היחס לפשט בפירושיהם של רש"י

⁷ עובדיה תש"א, עמ' תקנה; פרידמן 1974, עמ' 92, 100.

⁸ יש להעיר שתכני הדיון נושקים לשלושה נושאים נוספים: לקביעת הנוסח ברש"י; לביאור דברי רש"י; ולעיון במקורות רש"י.

⁹ דיון בספרות המחקרית על יחסו של רמב"ן לרש"י ראה להלן במבוא סעיף 0.3.5.

ורמב"ן, ומה הייתה תפיסתו המתודית הפרשנית. בנוסף, המחקר ינסה לברר, מדוע דווקא רא"ם, שהיה רב ראשי בקושטא אשר בתורגמא, יצא להגן על רש"י הפרשן האשכנזי כנגד התקפותיו של רמב"ן הפרשן הספרדי, ותיבדק השאלה האם יש ללמוד מכך לא רק על תפיסתו הפרשנית כי אם גם על תפיסתו ההשקפתית.¹⁰

בהיבט כולל הצורך במחקר זה ברור, שכן כמעט ולא נמצאו מחקרים שעסקו בפירוש רא"ם על רש"י, על אף שהוא נחשב במשך הדורות לפירוש מרכזי וחשוב.¹¹ המאמר הראשון והאחרון שנכתב על פירושו נכתב לפני כשבעים וחמש שנה, ובמחקרים מאוחרים יותר הוזכרו והובאו פירושי רא"ם, רק לצורך הדגמות או הוכחות לאפיון הכללי של פרשנות העל.¹² מחקר המאפיין והמנתח את דרכו הפרשנית המתודית המורכבת של רא"ם לא נכתב עד כה. יצוין גם שאומנם מספר חוקרים סקרו את התפתחות פרשנות העל באשכנז ואת פרשנות העל בספרד, אולם פרשנות העל שנכתבה על ידי רב מקהילת הרומניוטים בממלכת תורגמא (שהפכה מקום מקלט ליהודים רבים), טרם זכתה ליחס ראוי במחקר, להוציא שני מחקרים מיושנים שעסקו באיש ובתקופתו, אך לא ברקע להתפתחות פרשנותו.¹³

בהיבט ספציפי יותר, התמקדות המחקר בהגנת רא"ם על רש"י מפני קשיים שמעלה כנגדו רמב"ן, תגלה פן מרכזי ומשמעותי בדרכו הפרשנית של רא"ם. עיון וחקירה מעמיקה בסוגיות אלו עשויים לחשוף מצד אחד דרכי הגנה מגוונות, יכולת ניתוח אנליטית, יכולת פלפול ותחכום פרשני, בקיאות יוצאת דופן בתלמוד ובמדרש, או שמא להפך - רדידות מחשבתית, חוסר ידע תלמודי ויכולת הערכה שיפוטית נמוכה. מידע זה יסייע בהבנת גישתו המתודית של רא"ם כפרשן על. כמו כן המחקר עשוי לשפוך אור חדש על פירוש רש"י, על פירוש רמב"ן, ועל ההבדלים ביניהם בתפיסתם את פשט המקרא. דיו רב נשפך על ידי חוקרי הפרשנות בניסיון להגדיר את גישתו של רש"י בפרשנותו למקרא, סקאלה הנעה בין 'פשט' התואם את רמתו של 'בן חמש למקרא', למתודה 'אגדה המיישבת דבר דבור על אופניו' ועד לתיאוריה ש'מניח פשט הכתוב ומביא מדרשם'.¹⁴

עבודת חקר זו תיתן הזדמנות נוספת לבחון את ההנחות והמסקנות המחקריות הקיימות, שכן פירוש רש"י ייבחן תחת משקפי הפשט של רמב"ן, וטענות רמב"ן יעמדו תחת ביקורתו הקפדנית של רא"ם, ופירוש רא"ם יעמוד תחת עיניו הבוחנות של החוקר. מהלך זה יתרום להבנה בסיסית של פירוש רש"י, פירוש רמב"ן ופשט המקרא, וזאת מעבר להתחקות המתודית אחר דרכו של רא"ם.¹⁵ המחקר יתרום גם לבירור המונח הפרשני - פרשנות הגנתית.¹⁶ האם מדובר כאן באפולוגטיקה - דהיינו הגנה שיטתית בכל מחיר הגיונית ופחות הגיונית, או שמא מדובר בניסיון אובייקטיבי חף ממניעים להגנה על דרכו הפרשנית של רש"י. רק עיון מדוקדק בפירוש רא"ם יוכל לתת מענה מסודר ויסודי לשאלות אלו.

¹⁰ יצוין ששניים מרביתו המובהקים היו אשכנזים: ישנו מידע ברור שרבי אליהו הלוי היה אשכנזי, שכן בספר גדולי הדורות צוין ששמו רבי אליהו ב"ר מהר"י סגל, ראה שטרן תשנ"ו, עמ' 104. גם הגאון יהודה מינץ מפדואה היה אשכנזי, ראה מרגליות תש"ז, כרך ג, עמ' 627.

¹¹ כפי שניכר ממחקריהם של עובדיה; פרידמן; הברמן; לוי; פיליפ; ליבוביץ ולווי שובאו להלן - בפרק 1.2 במסגרת סקירת הספרות המחקרית.

¹² כגון: ליבוביץ תשנ"ה, עמ' 137; לווי 2006, עמ' 402-403.

¹³ עובדיה תש"א; פרידמן 1974, עמ' 90-107.

¹⁴ למהות אופיו של פירוש רש"י הובאו במחקר תפיסות שונות. צוינו כאן לדוגמא שלש גישות: גישתו של רבי מנחם שניאורסון מליובאוויטש, על פי כללי רש"י, עמ' 81-86; גישתו של משה ארנד, ראה ארנד תשנ"ט-תש"ס, עמ' 27, המתבססת על היגד מפורש של רש"י; גישתו של ר' אברהם בקראט, ספר זכרון, עמ' 188. הרחבה בעניין זה ראה להלן 1.5 רקע פרשני.

¹⁵ על התפיסות השונות למושג 'פשט' ראה לנדאו תשס"ו, עמ' 168-288.

¹⁶ דיון בפרשנות אפולוגטית ראה סמט תשס"ד, עמ' 264-285. סמט דן בגישה האפולוגטית בכלל, ובסוגיית שאילת הכלים בפרט.

המחקר האינטנסיבי בפירוש רא"ם ינסה לברר את תפקידו המרכזי בפרשנות, את דרכו המתודית בהגנה על רש"י, את תפיסתו הדידקטית ואת מניעיו הפרשניים.

0.3 שיטת המחקר

במוקד המחקר עומדת שיטת המחקר הטקסטואלית הכוללת איתור מידע - מיקודו, סיווגו וניתוחו; פרשנות והיסק - הסקת מסקנות, יצירת הכללות, הבנת טענות ורעיונות מרכזיים וזיהוי עמדות; הערכה וביקורת - הבחנה בין עובדות לדעות, העלאת השערות, הבנת מטרות הטקסט, התפתחות חשיבתית רב כיוונית והבעת עמדה אישית שיפוטית.¹⁷ הטקסטים הפרשניים הבסיסיים של פירוש רש"י ופירוש רמב"ן הנדרשים למחקר זה מוצגים על פי המהדורה המקוונת של מקראות גדולות הכתר 2009. נוסח פירושי רא"ם מבוסס על מהדורת פיליפ.

בשלב הראשוני של המחקר עסקתי באיתור מידע מתוך חומש הרא"ם לספר בראשית (מהדורת מ' פיליפ), תוך התמקדות בשלוש שאלות: שאלת זכות הראשונים לרא"ם בהגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן (בהשוואה לקודמיו); קו היסוד הפרשני - רא"ם כמגן על רש"י מפני טענות רמב"ן, תוך כדי סיווג הנתונים ואפיון דרכי ההגנה; תופעות חריגות לכאורה ביחס רא"ם לרש"י: התעלמות רא"ם מטענות רמב"ן כנגד רש"י, הסכמת רא"ם עם טענות רמב"ן כנגד רש"י, רא"ם כחולק על דעת רש"י. תחילה בדקתי את הצהרת כוונותיו של רא"ם מתוך כתביו השונים, האם הצהיר במפורש על כוונתו להגן בפירושו על רש"י מפני טענות רמב"ן. במקביל נבדקה המגמה אצל סופרקומנטרים שקדמו לרא"ם, האם התייחסו בהקדמותיהם מפורשות למטרה זו, ואם כן כמה פעמים נמצא שהגן הפרשן על רש"י מפני טענות רמב"ן. ממצאים אלו ביררו את מידת העניין של פרשני העל הקודמים לרא"ם במרכיב פרשני זה.

שנית בדקתי את כל הפעמים שבהם הגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן בפירושו לספר בראשית. מקרים אלו סווגו ואופיינו לפי דרך ההגנה שנקט רא"ם, לדוגמא מאפיין הסיווג: אי הבנת כוונת רש"י - רא"ם יטען שרמב"ן לא הבין את דברי רש"י ולכן טען מה שטען, הבנה נכונה של כוונת רש"י בפירוש מבטלת את שאלות רמב"ן. דוגמא נוספת, דרך ההגנה של רא"ם תהיה ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל. אמנם רמב"ן טען מה שטען, אך את דעת רש"י ניתן לחזק בדברי חז"ל המפורשים בתלמוד, אי לכך טענת רמב"ן נדחתה. מקורות אלו נותחו לאחר עיון מעמיק במקרא, בפירוש רש"י, בפירוש רמב"ן ובפירוש רא"ם והוצגו בעזרת הסעיפים הבאים: סיכום דעת רש"י (במאפיין העוסק בכוונת רש"י לא יובא סעיף זה); סיכום טענות רמב"ן ופירושו; דרך הגנת רא"ם (הסיווג וניתוח פירושו).

לאיתור התופעות החריגות היה צורך בקריאה חוזרת בפירוש רא"ם וסימון המקרים הבאים: התעלמות רא"ם מטענות רמב"ן; רא"ם כמסכים עם דעת רמב"ן; רא"ם כחולק על פירוש רש"י.

בשלב השני של המחקר נותחו תוצאות הפקת המידע הטקסטואלי, והוצגו מסקנות המחקר בהשוואה לסקירת הספרות המחקרית (במידה וישנה). הדיון במסקנות התמקד בשלושה נושאים: רא"ם כפרשן המרכזי המגן על רש"י מפני טענות רמב"ן; תפיסת רא"ם את תפיסתם המתודית של רש"י ורמב"ן והשפעת תפיסתו על הבנת מתודת פשט המקרא; המניעים שהביאו את רא"ם הפרשן מתורגמא להגן על רש"י הפרשן האשכנזי מפני טענות רמב"ן הפרשן הספרדי. המסקנות, ניתוח התוצאות, והדיון המסכם נערכו גם הם בעזרת כלי המחקר הטקסטואליים, קרי פרשנות, הסקת היסקים, ניסוח כללים, השוואה, הערכה, שיפוט וכדומה.¹⁸

¹⁷ הפקת מידע מטקסט, הילי שמיר, מטי"ח מקוון www.hl/hmpj/manhi/org/il, מתבסס גם על אסטרטגיות למידה - תיאוריה ומעשה, ראה מליץ 1993, עמ' 171-172.

¹⁸ על כלי פרשנות אלה ראה עוד לנדאו תשס"ו, עמ' 48-118.

0.4 רא"ם על רקע תקופתו

רבי אליהו מזרחי נולד בקושטא בערך בשנת 1435 כבן לקהילה הרומניוטיט.¹⁹ מכל מוריו ידועים ארבעה שהשפיעו עליו ביותר: (א) רבי מאיר - ממנו קיבל את חינוכו הראשוני. (ב) רבי אליהו הלוי (ג) הגאון יהודה מינץ מפדואה - ממנו קיבל סמיכה לרבנות. (ד) ר' מרדכי כומטינו - ממנו למד מדעים. בצעירותו התמנה למנהיגה הרוחני של אחת הקהילות הגדולות בקושטא. את עיקר זמנו השקיע בחינוך. הוא ראה תפקיד חשוב ביצירת תנאים ואווירה שבהם ההתקרבות בין הפלגים השונים של הקהילה תהיה קלה יותר. בישיבתו למדו תלמוד, פוסקים להלכה ולמעשה ואף לימודי חול. רא"ם היה פעיל בהרבה שטחים ועניינים ציבוריים ופרטיים. עסקיו המרובים לא מנעו ממנו מלהיות פעיל בענייני ציבור. לדוגמא, הוא לקח חלק במחלוקת עם הקראים ובמחלוקות נוספות בין הספרדים לאשכנזים ובין הספרדים לרומניוטים. בערך בשנת 1495 התמנה לחכם באשי. מינוי זה גרם לו צער רב מכיוון שהיה עליו ליישב סכסוכים בין יחידים וקהילות. בעיות אלו נוצרו כתוצאה מאינטרסים שונים של הקבוצות השונות שמהם הייתה מורכבת יהדות תורגמא. רא"ם לא שבע נחת גם מיחסם של בני קהילתו ללימוד התורה ולומדיה, ובדרשותיו התלונן על הזלזול וחוסר ההקשבה שבהם התקבלו דברי החכמים באיסטנבול. הוא מחה על כך שהציבור שקוע בחיי היום יום בעיסוקיו הכלכליים ואיננו פנוי להתרכז בלימוד התורה, ובדרשות רבני בתי הכנסת.²⁰ על אף המצב העגום והמצער רא"ם היה אדם נוח לבריות והנהיג את צאן מרעיתו במאור פנים ובאדיבות, והשתדל תמיד להשביע את רצון כל הקהילות. הוא אהב את השלום והתרחק מכל ריב, אולם במקרי הצורך שינה מדרכו זו והראה תקיפות בהנהגתו. רא"ם נפטר בשיבה טובה בשנת 1526.

בשטח הספרותי היה רא"ם עסוק בכתיבת ספרים בנושאים שונים. הבולטים שבספריו:²¹ פירושו על פירוש רש"י על התורה – מקורות, הסברים והגנה על פירוש רש"י;²² מלאכת המספר – על חכמת המספר החשבון התשבורת וההנדסה;²³ תוספי סמ"ג – חידושים בנוגע לספר המצוות הגדול;²⁴ צורת הארץ – חיבור על צורת הארץ ותמונתה;²⁵ שאלות ותשובות חלק א – דיון בבעיות דתיות כלכליות וסוציאליות;²⁶ מים עמוקים – שאלות ותשובות חלק ב.²⁷

רא"ם חי בתקופה שבה חיו בתורגמא (חבל ארץ באזור טורקיה של היום) יהודים רבים, שמוצאם משלושה אזורים שונים באירופה:²⁸ הרומניוטים והיונים שבאו מיוון ומארצות הבלקן, הם ישבו בתורגמא כבר מאות שנים קודם לכן; האשכנזים ממדינות הונגריה, פולין וגרמניה שעקב רדיפות וגרושים הגיעו באופן פרטי כחמישים שנה לפני כן למדינת תורגמא והתיישבו בעיקר בעיר קושטא; והספרדים שהגיעו זה לא מכבר

¹⁹ המבוא מבוסס בעיקר על רוזאניס תר"ץ, עמ' 118-127, ועל פרידמן 1974, עמ' י-מג. דיון בעניין שנת הולדתו ראה אצל דוד תש"ל, עמ' 299, וכן פרידמן 1974, עמ' 19.

²⁰ ראה הקר תשמ"ד 1, עמ' 570-573 שציטט מדרשותיו של רא"ם. וכן ראה על מעמדו של רא"ם בקהילה, הקר תשמ"ד 2, עמ' 251-253.

²¹ אלו שנדפסו ופורסמו ברבים. שני ספרים נוספים שכתב לא הודפסו: באור על ספר אלמגיסטי – ספר על תנועת גרמי השמים, שנשמר ככתב יד בספריית סנט פטרבורג; פירוש ליסודות אוקלידס שאבד ולא נמצא.

²² פירוש על רש"י: מהדורה ראשונה נדפסה על ידי בנו ישראל בוונציה בשנת רפ"ז (1527), ומאז נדפס פעמים רבות והופץ בתורגמא, באיטליה, בפולין, באירופה המערבית וברוסיה. ראה פרידמן 1974, עמ' 92-94.

²³ מלאכת המספר: נדפס לראשונה בקושטא בשנת רצ"ג (1534).

²⁴ תוספי סמ"ג: נדפס בקושטא בשנת ש (1541). חידושים על ספרו של הרב משה מקוצי.

²⁵ צורת הארץ: נדפס בקושטא בשנת ש (1541).

²⁶ שו"ת ראם: נדפס לראשונה בקושטא בשנת ת"ך (1660).

²⁷ מים עמוקים: נדפס בוונציה שנת ת"ז (1647).

²⁸ פרידמן 1974, עמ' כא-כו הרחיב את הדיון בדבר הפלגים השונים. על יהודי תורגמא בתקופה זו ראה עוד לוי 2002, עמ' 15-34.

מספרד ופורטוגל עקב גירושים ורדיפות קשות מצד הממסד הנוצרי. הפלג הספרדי היה הדומיננטי ביותר, הם היו גאים מאד במוצאם, בשפתם, ובמורשתם ועשו ככל שניתן לשמר את תרבותם. באופן טבעי לא יכלו בני הפלגים השונים לדור יחד בכפיפה אחת תוך תאום דעות ועמדות, כל עדה רצתה להשתרר על חברתה. הספרדים חשבו עצמם ליותר מיוחסים ויותר מפותחים מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית. היונים מצדם, עם שהיו במיעוט, חשבו שלהם זכות ראשונים כתושבי המקום, וכל האחרים צריכים להיכנע מפניהם. האשכנזים שלא הצליחו להשתלב מנטאלית עם שאר האוכלוסייה, שמרו על בדלנות דתית, הן בדרך קיום המצוות והן בדרכי הלימוד. רא"ם שמונה לרב ומנהיג המקום נאלץ לא פעם להתערב בין החולקים ולפסוק לטובת אחת הקבוצות. הוא ניהג את קהילות תורגמא בסבלנות, בסובלנות, בחכמה ובענווה רבה. מצבם הביטחוני והכלכלי של היהודים בזמן רא"ם, בתקופת שלטונם של השולטן מוחמד השני ושל השולטן באיאזיד השני היה טוב מאד. הם קיבלו חופש דתי, מסחרי וכלכלי, ונהנו מיחס ידידותי והוגן מצד הממלכה התורגמית. מצבם שפר עוד יותר מאחר שהשליט באיאזיד השני אהב את השלום ולא סיבך עוד את עצמו במלחמות רבות. מטרתו העיקרית הייתה לחזק את המדינה מבפנים, אי לכך קיבל בשמחה את גולי ספרד שעזרו לו לבסס את המדינה מבחינה כלכלית ואף העלו את רמתה התרבותית. בימיו הגיעה ממלכת התורגמים לשיא פריחתה. יחסו ליהודים היה מצוין והוא סייע ליהודים להתיישב בקושטא. על רקע מדיני, תרבותי וחברתי זה כתב רא"ם את פירושו על פירוש רש"י לתורה.

0.5 רקע פרשני – סקירת ספרות המחקר

אני סבורה שלהבנת פועלו ודרכו הפרשנית של רא"ם בהגנתו על רש"י, יש להתוודע תחילה לגישותיהם הפרשניות של רש"י ורמב"ן, ליסודותיהם הפרשניים ולהבדלים המתודיים ביניהם. המידע יסייע באבחון ובהגדרת תרומתו הפרשנית של רא"ם 'פרשן העל' לחקר פרשנות המקרא. כמו כן חשוב להכיר ולזהות את יחסו של רמב"ן לפירוש רש"י כדי לעמוד על טיב הגנתו של רא"ם על רש"י. שפיכת אור על התפתחות ספרות 'פירושי העל' על רש"י תתרום להבנת הרקע בו צמח פירושו של רא"ם.

0.5.1 מאפייני פירוש רש"י – דרכו המתודית

ספרות רחבת ממדים נכתבה על פירוש רש"י לתורה, ורבים וטובים ניסו לברר את דרכו המתודית בביאורו לתורה.²⁹ חכמים ומלומדים הניחו שרש"י התכוון לחבר פירוש פשטי למקרא, אך נוכחו לדעת שלמעשה פירוש רש"י בנוי בחלקו הגדול מפירושים מדרשיים. באורח קיצוני היו אף שטענו שרש"י אינו אלא מעין ילקוט מדרשים, או מעין אנתולוגיה של מדרשי חז"ל.³⁰ אמנם רש"י לא כתב מבוא המציג באורח שיטתי את עקרונותיו המתודולוגיים או את הנחותיו הרעיוניות, אך יחד עם זאת הוא הציג את כוונותיו ואת שיקוליו הפרשניים כמה פעמים לאורך פירושו. בפרק זה יוצגו ההיגדים השונים שבהם ביטא רש"י את תפיסתו הפרשנית, ויובאו עמדותיהם של שלושה עשר חוקרים מודרניים, שבדקו ניתחו והגדירו את גישתו הפרשנית.³¹ ברצוני להדגיש שיש מחקרים נוספים שאליהם לא התייחסתי, התמקדתי באותם מחקרים הרלוונטיים לעבודתי. הגישות יוצגו לפי סדר כרונולוגי של כתיבת המחקרים, למעט יוצאי דופן בודדים.

²⁹ בנוגע לסופרקומנטרים על רש"י ראה אפריון תרס"ה, עמ' ב-יג, שמנה את כל מפרשי רש"י עד ימיו, וכן ראה קריגר תשס"ה שמנה 380 סופרקומנטרים על פירוש רש"י לתורה. סקירה קצרה בעניין זה ראה יעקבס תשע"ז, עמ' 289. בנוגע למחקר המודרני ראה קמין תשמ"ו, מפתח ביבליוגרפי, עמ' 276-283, גרוסמן תשנ"ה, עמ' 194; ומאמריהם של כהן תשע"א; יעקבס תשע"ג, שמנו בכתביהם רבים מחוקרי רש"י.

³⁰ טויטו גישות תשמ"ז, עמ' 439.

³¹ להלן בסוף העבודה יושוו הגישות השונות לתפיסת רא"ם את דרכו המתודית של רש"י.

להלן חלק מההיגדים המתודולוגיים המרכזיים בפירושי רש"י: 1. "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ושאר מדרשים, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דבר המקרא ושמועו דבור על אופניו" (בר' ג, ח); 2. "יש מדרשי אגדה, אבל אינן מיושבים על פשוטו" (בר' ג, כב); 3. "מדרשי אגדה יש רבים, וזה נוטה ליישוב לשון המקרא" (בר' מט, כב); 4. "יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו... ואני אומר לישבו על אופניו כפשוטו" (שם' כג, ב); "וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו... ואמרת בלבי לתפוס משמעות המקרא ליישב ביאורם על סדרם והמדרשות מרבותינו אקבעם מדרש ומדרש איש איש במקומו" (הקדמה לפירוש רש"י לשה"ש).³²

לדברי עזרא ציון מלמד ביכר רש"י את הפשט, שהוא יסוד ראשי בפירושו, וההוכחה לכך היא מדברי רשב"ם נכדו: "וגם רבנו שלמה אבי אמי... נתן לב לפרש פשוטו של מקרא... והודה לי, שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".³³ מלמד מונה מספר מקורות שבהם מדגיש רש"י את שאיפתו לפרש על דרך הפשט, ופעמים שהוא רק מעיר שהדרש איננו מתיישב עם פשט הכתוב, כגון: שם' ו, ג: "ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים... לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש...".³⁴ מצד שני מוכיח מלמד שישנם מקרים שבהם רש"י משעבד את הכתוב למדרש. כלומר, המקרא בא לשם המדרש, ואי אפשר לפרשו כפשוטו, כגון: בר' כה, כב: "ויתרוצצו – על כרחך המקרא הזה אומר 'דרשני', שסתם מהי רציצה... רבותינו דרשוהו לשון ריצה... ד"א מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות".³⁵ בהמשך סקירתו מציין מלמד צורות שונות של מופעי 'פשט' ו'דרש' בפירוש רש"י: פשט ואחר כך דרש לצורך אבחנה ביניהם; מדרש קודם לפשט מטעם הגיוני או רגשי; מדרש פותח ומדרש מסיים ופשט ביניהם; מדרש הלכה ואחר כך מדרש אגדה, וכיוצא בזה.³⁶ יש לציין שמלמד הוא מהראשונים שזיהה מטרות השקפתיות וחינוכיות בהבאת רש"י את פירוש הדרש, והביא לכך רשימת דוגמאות מסודרת.³⁷

לאור היגדיו של רש"י מבחין משה גרינברג בשלושה סוגי חומרים פרשניים למקראות, ומציין את יחסו של רש"י לכל סוג:³⁸ הסוג הראשון – מדרשי הגדה המביאים עושר של משמעויות ותכנים – פירושים שאינם תואמים את לשון המקרא וסדר הכתובים. פירושים אלו דוחה רש"י כפירוש לכתוב, לעיתים בציון מפורש שאינם פשוטו, אולם בלי לגרוע במאומה מערכם וזכות קיומם; הסוג השני – אגדה המיישבת את המקרא דבר דבור על אופניו. מושג זה משמש לרש"י קנה מידה עיקרי לברירת החומר ממקורות חז"ל שאותם הוא משלב בפירושו. רש"י בחר רק את אותם מדרשים הממלאים פערים בכתובים, או המיישבים בעיות ותמיהות בכתובים, כך שנשמר רצף העניין בכתוב; הסוג השלישי – "פשוטו של מקרא", פירוש המיוסד על המשמעות המילולית, וההקשר הלשוני הרגיל, אין בו תוספת מידע משמעותית, ולא נתונים חדשים שאין

³² ישנם היגדים נוספים חשובים, כגון: בר' ד, ח; שם' ו, ב-ה; יש' כו, יא ועוד רבים. קמין אספה היגדים רבים אלו בספרה, ראה קמין תשמ"ו, עמ' 59-62, ובמיוחד הערות: 10-22. היגד זה נכתב כמבוא לפירוש רש"י לשיר השירים, ראה קמין תשמ"ו, שהרחיבה בעניין זה, עמ' 77-78.

³³ מלמד תשל"ח, עמ' 358-366. כבר קדמו למלמד חוקרים שונים שעסקו במתודת רש"י, וחלקם יוזכרו בהמשך הסקירה. הבחירה בנקודת התחלה זו היא על פי שיקול תקופתי זמני הסביר למחקר זה, ואין בה כדי להמעיט מערכם של אחרים לפניו.

³⁴ מקורות נוספים: בר' ג, ח; בר' לה, טז; יש' כו, יא; יר' לג, כה; תה' סח, לד; תה' עח, סג; תה' קלג, ב.

³⁵ דוגמאות נוספות ראה מלמד תשל"ח, עמ' 362-363.

³⁶ לכל סוג מביא מלמד דוגמאות שונות, ראה מלמד תשל"ח, עמ' 362-366.

³⁷ ראה מלמד תשל"ח, עמ' 364.

³⁸ גרינברג תשמ"ב, עמ' 693-694.

להם זכר במלות הכתוב. רש"י משלב פירושים מסוג זה במהלך פירושו, ולעיתים הוא מעמת "פשוטו של מקרא" עם דרשת חז"ל, כדי לחדד את האבחנה ביניהם.

לדעת גרינברג שתי הנחות יסוד מונחות בבסיס למפעלו של רש"י: האחת, "המקרא וספרות חז"ל הם עולם אחד, והאחרון, הרחב פי כמה וכמה, מותר לשאוב ממנו כדי להאיר את הראשון ולמלא את חסרונו"; השנייה, "תפקידו של הפרשן הוא ליצור רצף בר-טעם בכתובים; לשם כך רשאי הוא לשאוב מן התורה שבעל פה לפי קנה המידה של יישוב מקראות על סדרם".³⁹ גרינברג הציג תשתית מתודית מוסדרת לפירוש רש"י הנשענת על תודעה מסורתית חזקה.

שרה קמין הניחה את היסוד לבחינת היגדיו של רש"י.⁴⁰ לדבריה רש"י לא ראה עצמו בן חורין להיפטר מן המסורת הפרשנית הקדומה, ורוב פירושו נשאבו ממקורות חז"ל. רש"י שאף לפרש על פי דברי חז"ל, אלא שרצה לקבוע אמות מידה מתודולוגיות חדשות בפירושו למקרא, ואי לכך הוא בחן, בירר, ועיבד מחדש את אוצר הפירושים הנרחב. קמין ביקשה לברר מה היו מגמותיו, ואילו אמות מידה פרשניות נקט, האם ההבחנה בין 'פשט' ל'דרש' באה לידי ביטוי בהיגדיו, והאם קטגוריות אלו תפסו מקום בתודעתו הפרשנית.⁴¹ בסקירתה המחקרית ציינה ממבחר דעותיהם של חוקרי רש"י שקדמו לה: ברלינר, פוזננסקי וליפשיץ, שסברו שרש"י מפרש על דרך פשט ועל פי "אגדה המיישבת דברי המקרא" דהיינו, כאגדה שהיא פשוטו של מקרא, או קרובה לפשוטו של מקרא.⁴² קמין חולקת על ההגדרה "קרוב לפשוטו", שכן לטענתה הביטוי סתמי מדי ואינו מדבריו של רש"י עצמו. אמנם פרשני רש"י הירבו להשתמש בביטוי, אך לא מצד שיטתו, אלא מצד קיומם של קשיים בכתוב.⁴³ על כן לדעתה אין משמעות זו של הצירוף מלמדת על יחסו של רש"י לפשט במובן המתודי שבו.⁴⁴ לאחר עיון מעמיק, השוואות והוכחות מסכמת קמין: "היחס בין 'מדרשי האגדה' לפשוטו של מקרא' המתבטא בשורש י.ש.ב הוא יחס של התאמה, של השתלבות לכדי רצף ענייני שבו כל אחד מן המרכיבים 'יושב על מלאת' (על מקומו)". כלומר, לשיטתה רש"י החזיק בתודעתו קטגוריה של שלימות היחידה, שבה מצויים כל המרכיבים – המבנה התחבירי והדקדוקי, המשמע הלשוני והתוכן – בזיקת גומלין, ביניהם לבין עצמם וביניהם ובין היחידה בשלמותה. תפיסה זו, בשונה מתפיסת הפשט המודרנית מאפשרת שילובה של "אגדה המיישבת" דהיינו, שילובן של מדרשים ואגדות שיש בהם

³⁹ גרינברג עושה אבחנה בין החלק הסיפורי לחלק ההלכתי, כאשר בחלק ההלכתי לדבריו "אין לו לפרשן אלא מדרשי ההלכה של חז"ל", ראה גרינברג תשמ"ב, עמ' 694.

⁴⁰ קמין תשמ"ו, עמ' 59-72.

⁴¹ את הקריטריון למושגים 'פשט' ו'דרש' הגדירה קמין לצורך מחקרה כבר בפרק הראשון, ואלו הגדרותיה: "דרך פשט – ביאור הכתוב על פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי, ומבנהו הספרותי תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלה; דרך דרש – עצמאות חלקי הדיבור היא המבחינה בין דרך הפשט לדרך הדרש... דרך הדרש מניחה את אי תלותם של המרכיבים בהקשר העניינים ובמבנה התחבירי עד לאי תלותן של האותיות במלה המורכבת מהן". ראה קמין תשמ"ו, עמ' 14-16.

⁴² וזה לשונם: ברלינר: "הוא עמל וטרח לברר מתוך מדרשי חכמ"ל את הדרש הקרוב יותר לפשוטו של מקרא, כמו שכתב בפירושו לבר' ח, ג", ראה רש"י ברלינר, עמ' 7; פוזננסקי: רש"י בחר "את הדרש הקרוב לפשוטו של מקרא, ע"ז יעיד בעצמו בפירושו לבר' ג, ח", ראה פאזנאנסקי תרע"ג, עמ' 14; ליפשיץ: "רש"י חתר אחרי הפשט ואחרי האגדות הקרובות לפשט ולא בא אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת...", ראה ליפשיץ תרע"ב, עמ' קס"ו. וראה עוד: ליבר 1948, עמ' 111; הילפרין 1963, עמ' 36; שרשבסקי 1963, עמ' 64.

⁴³ היא מצטטת מדברי הפרשנים הבאים: רא"ם: "שהמדרשות ההן הן קרובות לפשוטו של מקרא" (במ' יג, ב, ד"ה "למה נסמכה וגו'"); מהר"ל: "דאין דרך רש"י להביא רק דרשה מוכחת מכח קושיה חזקה והיא דרשה קרובה לא רחוקה" (שמ' א, י, ד"ה "נתחכמה וגו'"); משכיל לדוד: "דרך המלך להעתיק מדרשות חז"ל מה שצריך ליישב איזה דקדוק או איזו קושיה בלשון הכתוב" (ויק' ה, יז). היא טוענת שכך סברה גם נחמה ליבוביץ, שכתבה: "היינו באתי (רש"י) ליישר הדורים לתרץ קשיים ולא לקשט ולייפות ולהוסיף על הכתוב", ראה ליבוביץ תש"ל, עמ' 503; קמין תשמ"ו, עמ' 65.

⁴⁴ על המובן המתודי של המונחים 'פשט' ו'דרש' ראה ספרות מחקרית לעיל, הערות 5, 14.

תוספת אינפורמציה על האמור בכתוב - שמתיישבים עם מרכיבי מבנה הכתוב, אך אינם פשט הכתוב.⁴⁵ קמין מגיעה למסקנה שלילית לגבי שאלתה המרכזית: "ההבחנה בין 'פשט' ל'דרש' עדיין איננה מוגדרת ומגובשת בתודעתו של רש"י".⁴⁶ ארנד סיכם את גישתה של קמין בשבע נקודות:⁴⁷

- א. רש"י הטעין בתוכן חדש את המינוח הפרשני של חז"ל – והמונח 'פשוטו של מקרא' בכלל זה – והגדיל את תפוצת השימוש בו.⁴⁸
- ב. עם זאת, הוא לא השתמש במונח 'פשוטו של מקרא' ובמונחים אחרים באותה המשמעות שבה השתמשו בהם פשטנים כרשב"ם ואבן עזרא, וכמובן גם לא במשמעות המקובלת היום במחקר המדעי.
- ג. תביעתו המתודולוגית של רש"י היא לפירוש בעל רציפות עניינית וסבירות לשונית.
- ד. היתה לרש"י תודעה פרשנית ברורה, והוא הבחין הבחנה חדשה בין מה שכינה 'פשוטו' למה שכינה 'מדרשו'. דבר זה בולט במיוחד בפירושו הכפולים, שהם מרובים מאד.
- ה. אמנם פירושים כפולים אלה מראים בעליל, שאין רש"י מקפיד לפרש את המקרא רק כפשוטו, אך גם ש'הוא מקפיד הקפד היטב שלא יופקע מקרא מפשוטו'.⁴⁹ הפרשן הכיר ברובד משמעות הנוסף על המובן המילולי, והוא הביע זאת בהיגדו המתודולוגי (בר' ג, ח) שבו הצהיר, שבא לפשוטו של מקרא ולאגדה מסוג מסוים, שאמנם אינה פשוטו של מקרא, אך משתלבת בו.⁵⁰
- ו. רש"י הונחה בפירושו למקרא גם על-ידי עיקרי האמונה שלו. דבר זה, שאפשר לראותו כמובן מאליו, יוצא לפעמים מדבריו המפורשים ולפעמים הוא עולה מתוך ניתוח מדויק של הכרעותיו הפרשניות.⁵¹
- ז. בפירושו הבודדים, כלומר אלה שאינם כפולים – והם רוב פירושו – רש"י אינו נמנע מלהציע ביאורים, הנראים לנו כדברי דרש מובהק, ובדרך כלל אין בצדם של ביאורים אלה שום מינוח מציין. דבר זה מעורר תמיהה ונראה כסותר את הצהרתו.

אלעזר טויטו שביקר את ספרה של קמין טען שמסקנתה של קמין נובעת מהצגה לא נכונה של הבעיה הבסיסית.⁵² לדבריו, היה עליה לבחון את המושגים 'פשט' ו'דרש' בפירוש רש"י בשני מישורים, לא רק במישור הסמנטי, אלא גם במישור התרבותי: חקירת 'כוונתו' של רש"י, 'תודעתו הפרשנית', חשיפת 'מניעים ועקרונות שעמדו ביסוד מלאכתו' היא ביסודה חקירה פרשנית היסטורית. צבירת מידע רב על האיש ועל המציאות ההיסטורית שבה חי ופעל תיתן לדעתו ראייה והבנה רחבה יותר למשמעות דרכו הפרשנית. כמו כן קבל טויטו על השימוש שעשתה קמין במהדורת ברלינר תרס"ה, שלעניות דעתו מהימנות

⁴⁵ קמין הרחיבה את מחקרה בדיון במושגים 'פשט' ו'דרש' בתודעת רש"י, ואין המקום כאן לפירוט הנושא, ראה קמין תשמ"ו, עמ' 111-157.

⁴⁶ קמין תשמ"ו, עמ' 267. קמין הכירה בכך שבפירושו הכפולים, כגון בפירושו לספר שיר השירים הבחין רש"י בין הקטגוריות הפרשניות "פשט" ו"דרש", אך לדעתה פירושו אלו הם מיעוט בתוך פירושו, ראה קמין תשמ"ו, עמ' 265.

⁴⁷ ארנד תשנ"ד, עמ' 246-247.

⁴⁸ קמין תשמ"ו, עמ' 83.

⁴⁹ קמין תשמ"ו, עמ' 69.

⁵⁰ קמין תשמ"ו, עמ' 73-74.

⁵¹ קמין תשמ"ו, בעיית ההגשמה עמ' 68; על דמות האל עמ' 237; על ההשגחה ועל בעיית צדקת האל עמ' 241.

⁵² טויטו גישות תשמ"ז, עמ' 441.

הגרסות של חלק מן הפירושים מוטלת בספק.⁵³ על אף הביקורת סיכם טויטו: "עבודה זו תורמת תרומה חשובה... חקר פירוש רש"י יהא חייב מעתה להתמודד עם המסקנות שהציעה שרה קמין בספרה".⁵⁴

משה ארנד הציע אלטרנטיבה למסקנתה של קמין.⁵⁵ לדעתו, אמנם הייתה לרש"י תודעה ברורה של 'פשוטו של מקרא' והוא הציב לו למטרה לפרש לאורה את המקרא באופן עקיב, אולם הגדרת הפשט שלו כללה לא רק את הכתוב בגלוי, אלא גם את המתבקש ממנו למלא פערים ולהשלים את ביאורו – ולצורך זה היה מוכן להיעזר במדרשי חז"ל. גישה זו משקפת נאמנה גם את עמדתה של נחמה ליבוביץ, שהבהירה:

רש"י אינו דרשן [...] רש"י פרשן הוא, המבקש לפרש את המקרא לפי פשוטו, ואין המדרשים אלא אמצעי עזר בידו, בבואו למלא את משימתו ולעשות את מלאכתו הפרשנית. מובן מאליה איפה, שרש"י בוחר לו את המדרשים והאגדות בהתאם לצורך הפרשני, ואינו מצטט אלא את אלה התורמים תרומה להבהרת פשוטם של מקראות.⁵⁶

לדברי ליבוביץ, 'אגדה המיישבת דברי המקרא' כלולה בקטגוריה 'פשוטו של מקרא' שהיא מטרת רש"י הבלעדית.⁵⁷ כהשלמה לגישתה יש להוסיף שליבוביץ סברה שכל מטרת רש"י בכתיבת פירושו הייתה להתמודד עם קשיים הנובעים מהכתובים, ומדרשי האגדה הם לצורך פרשני בלבד, וכך כתבה: "רש"י נזקק למדרשים אך ורק כשהם עונים על שאלה המתעוררת למקרא הכתוב... אין הוא מביא מדרשים לשם 'קישוט דברי תורה בפניני חז"ל', אף לא לשם 'דרשה בעלמא' ולא לשם הטפת מוסר וכיוצא באלה".⁵⁸ לדבריה, לא סיבות השקפתיות, לא אמונות ודעות ולא חיות אישיות הנחו את רש"י בכתיבת פירושו לתורה, אלא רק לשון הכתוב והקשרו. ליבוביץ מציינת שאמנם שניים מפרשני רש"י: ר' אליהו מזרחי (רא"ם) ור' יצחק הורביץ בעל 'באר יצחק' סוברים שלעיתים רחוקות הביא רש"י מדרשי חז"ל גם בשעה שלא נדרשו כלל מצד לשון הכתוב, והוא הביאם רק לשם לקח ולימוד מוסר. אך לעומתם מצויים לדעתה, רבים ממפרשי רש"י, ראשונים ואחרונים, הדוגלים בדעה כדעתה, שאין רש"י מביא בכלל בשום מקום פירוש דרש, אם לא הכריחו הכתוב לכך.⁵⁹

גם בנימין גלס ניסה להתמודד עם השאלה כיצד יש להבין מצד אחד את המטרה המוצהרת של רש"י, ומצד שני את דבקותו הגלויה בפרשנות המדרשית.⁶⁰ לדבריו, רש"י רצה לפרש על דרך הפשט, אך מכיוון שלא היו לו ידע וכלים מספיקים לכתיבת פירוש על פי מתודת הפשט הוא השתמש בעיקר בפירושים המסורתיים, דהיינו באותה פרשנות מדרשית שהייתה חלק אינטגרלי של הכשרתו בשנות התפתחותו. במשך הזמן הרגיש רש"י בצורך לשכלל את פירושו, ואילו היה סיפק בידו להוציא לפועל את מבוקשו, היה חל גידול בחלק

⁵³ טויטו גישות תשמ"ז, עמ' 444-445. על נוסח רש"י ראה עוד טויטו תשמ"ז, עמ' 211-242. וכן ראה מאורי תשס"ט, עמ' 63-98.

⁵⁴ טויטו גישות תשמ"ז, עמ' 447.

⁵⁵ הסקירה על פי כהן תשע"א, עמ' 18. ראה עוד ארנד תשנ"ד, עמ' 237-261.

⁵⁶ ליבוביץ וארנד תש"נ, עמ' 457. ראה כהן תשע"א, הערה 60, עמ' 19.

⁵⁷ על פי כהן תשע"א, עמ' 18-19.

⁵⁸ ליבוביץ וארנד תש"נ, עמ' 363-364, 460.

⁵⁹ ליבוביץ מנתה מספר פרשנים, כגון: ר' אברהם בקראט, בעל 'ספר זכרון'; ר' דוד פרדו, בעל 'משכיל לדוד', ר' וואלף היידנהיים בעל 'הבנת המקרא' ועוד. מאורי יצא נגד קביעתה של ליבוביץ שייחסה לר' אברהם בקראט את הגישה המקובלת עליה, והוכיח על פי דוגמאות שונות "שלדעת בקראט, רש"י בפירושו לתורה מביא פירושים על דרך הדרש, גם כאשר אין קושי ממשי בפירושו הפשטי של הכתוב הנידון", ראה מאורי תשע"ה, עמ' 47-56, הציטוט מעמ' 54.

⁶⁰ גלס 1992, עמ' 41-46.

הפשט, ביחס לחלק המדרשי בפירושו לתורה. לאחר שערך סקירת ספרות מחקרית מקיפה ניסה גלס לגבש את עמדתו, וזו מסקנתו:

עקרונית כאשר הוא מסביר טקסט באמצעות פירוש מסורתי בלבד, סימן הוא שאין הוא מוצא בטקסט הזה מידע נוסף, על אף שהפשט שלו אולי ברור וגלוי לנו לחלוטין. בהבינו כי הפשט יכול להתהוות רק על חשבון הדרש, כך שבמידה שהאחד מתקדם, על האחר לסגת, הפנה רש"י את תשומת לבו לשני הכיוונים. הוא הביט קדימה לעבר הרחבתה האפשרית הנוספת של הפרשנות לפי הפשט, ובו בזמן הסתכל אחורה כדי לא לאבד את שליטתו בפרשנות הלא פשוטה.⁶¹

גלס מסייג שאמנם רש"י היה מודע לפחות באופן חלקי לאי ההתאמה בין הגישות הפרשניות, אך הוא עדיין לא ראה בהסתכלות כפולה זו (של 'הפשט' וה'דרש') סיווג שיטתי המבחין בין חשיבה מדרשית לחשיבה רציונאלית, בין דרגת מודעות סובייקטיבית לדרגת מודעות אובייקטיבית. ארנד מציין שבנקודה זו קרובה עמדתו של גלס לעמדתה של שרה קמין, שכן שניהם סוברים שכבר בראשית מפעלו הייתה לרש"י תפיסה ברורה של מהות המציאות ההווייתית של הפשט, אך יישום הדברים במלאכת הפרשנות לא הגיע לשיאה אפילו בסוף ימיו.⁶² ארנד הוסיף שלדעתו אכן גלס הצליח להוכיח שאין בעיני רש"י דיכוטומיה ברורה בין פשט לדרש.⁶³

ארנד במאמר נוסף שכותרתו 'האמנם לא בא רש"י אלא לפשוטו של מקרא' חידד את הבעייתיות שבהצהרתו המתודית של רש"י על פי הערכתם ושבת ביקורתם של ארבעה פרשנים: רשב"ם, רי"ק, ראב"ע ור' אברהם בקראט.⁶⁴ לאור טיעוניהם הוא מנסה להבהיר מחדש את מגמת רש"י כך שתתיישב מלאכת פירושו עם הצהרתו המתודית.⁶⁵ ואלו דברי הביקורת כפי שמציגם ארנד: הראשון, רשב"ם נכדו של רש"י כתב: "וגם רבינו שלמה אבי אמי... נתן לב לפרש פשוטו של מקרא... נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום" (בר' לו, ב). כלומר, רשב"ם אמנם ציין שרש"י נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, אך הודה בפניו שיש צורך בפירושים אחרים, חדשים, שאינם נשענים על דברי חז"ל המסורים לנו מקדמא דנא; השני, חכם מבית מדרשו של רש"י, ר' יוסף קרא התבטא בצורה נחרצת שאין צורך במדרשים כדי להבין פשוטו של מקרא, וכך כתב: "ואין צריך להביא ראיה ממקום אחר ולא מדרש, כי תורה תמימה ניתנה תמימה נכתבה ולא תחסר כל בה" (שם' א א, יז-יח), מכאן שאין לפרש פשוטו של מקרא על יסוד מדרש חכמים;⁶⁶ השלישי, ראב"ע תקף את פירוש רש"י בצורה בוטה וישירה, ואלו דבריו: "והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושורש, כרב שלמה ז"ל שפירש התורה ונביאים וכתובים על דרך דרש והוא חושב כי הוא על דרך פשט, ואין בספריו פשט רק אחד מני

⁶¹ גלס 1992, עמ' 46. גלס סיקר שבעה חוקרים שקדמו לו ואלו דבריו בקצרה: "בדרך כלל, או שהמלומדים הסתפקו בכך שתיארו את הפעולה ההדדית פשט-דרש בפירוש רש"י לתנ"ך כתואמת את האקלים הרוחני של סביבתו, או שהרחיקו לכת בנייתם וראו בצירוף זה קו מאפיין אישי יותר", גלס עמ' 43. ראה עוד צונץ תרכ"ב, עמ' 340; גייגר 1847, עמ' 6; קרונברג 1882, עמ' 22; וייס תרמ"ב, עמ' 226; וכן הביא את ברלינר וליפשיץ שהוזכרו לעיל.

⁶² ארנד תשנ"ג, עמ' קפד.

⁶³ ארנד תשנ"ג, עמ' קפו.

⁶⁴ ארנד תשס"ז, עמ' 263-281. הצגת מאמר זה חורגת מסדר השנים כדי לא לפגוע ברצף התוכני הזורם בין עמדה מחקרית אחת לזולתה.

⁶⁵ בר' ג, ח: "יש מדרשי אגדה רבים... ואני המפרש לא באתי לפרש אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיושבת על (דבר) המקרא ושומעו דבר דבור על אופניו", לפי רש"י דפוס ראשון, ראה גם רש"י השלם, עמ' שט.

⁶⁶ ארנד מסייג ואומר: "אין ברצוננו לקבוע, שהדברים החריפים האלה מכוונים במישורין נגד רש"י". ראה ארנד תשס"ז, עמ' 264.

אלף".⁶⁷ לפי ראב"ע רש"י נכשל במשימתו, שכן הצהיר שיפרש על דרך פשט, ובפועל סיפק פירוש על דרך דרש; הרביעי, ר' אברהם בקראט העיר על פירוש רש"י לד"ה "לא תאבה לו": "וכבר ידעת שהרב ברוב פסוקי התורה מניח פשט הכתוב ומביא מדרשם ז"ל. ואף על פי שלפעמים כותב: 'ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי' – לאותו הפסוק בלבד יכוון, לא לכל התורה".⁶⁸ טענת ר' אברהם בקראט פוגעת לדברי ארנד ברש"י לא פחות מדברי ראב"ע, שכן היגד רש"י "וכבר סידרום רבותינו על מכונם" סותר את הסברו של ר' אברהם בקראט. כמו כן רש"י חוזר בכמה מקומות על הצהרתו, שהוא מפרש באופן שלשון המקרא מיושב על אופניו, ואם כך האם ייתכן לומר שרק "לאותו הפסוק יכוון"?

ארנד נענה לאתגר והשיב מענה לכל הארבעה, אך קודם כל חשוב היה לו לברר את המונח "פשוטו של מקרא". לדבריו, "פשוטו של מקרא" בעיני רש"י הוא הכתוב המקראי עצמו, כפי שהוא פרוש וגלוי, ללא תוספות, אבל על פי המשכו ובהקשרו.⁶⁹ אי לכך עיקר מגמתו של רש"י היתה לפרש את המקרא עצמו, אך לא רק את המילים הקשות והבהרת משמע הכתוב בלבד, אלא הוא ראה לנכון לבאר זריות, למלא פערים, לנמק מעשים, סתירות, חזרות ועוד עניינים כהנה וכהנה הטעונים הבהרה. לצורך כך העדיף רש"י לשאוב מדברי חז"ל את הנתונים המשלימים, המבארים, או המנמקים וזאת בתנאי שאינם מנוגדים לדקדוקה, ולתחבירה של לשון המקרא, ולא למשמעות מילותיה וניביה, ולכך כיוון בדבריו "באתי לפרש לאגדה המיושבת על המקרא". מאמרי חז"ל העומדים בתנאים אלה הם לדבריו הכשרים ליישב את המקרא "דבר דבור על אופניו".⁷⁰ יחד עם זאת לדעת ארנד רש"י אינו מערבב פשט ודרש, אלא מקפיד להבחין ביניהם בגוף פירושו, כגון: "זהו פשוטו, ומדרשו", "רבותינו דרשו... ופשוטו...", וכיוצא באלו, ויותר מכך לדעתו הוא הפרשן הראשון שקיים הבחנה זו בדרך שיטתית.⁷¹

לגבי גישת רשב"ם השיב ארנד שרש"י ודאי לא היה מקבל את הרעיון הנועז של רשב"ם, שיש לתפוס את ספר התורה כ"יחידה אוטונומית" המשוחררת משלטונה של התורה שבעל פה, ולגבי טענתו אכן מודה ארנד שרש"י הרבה להביא מדרשים, אך לא זו בלבד שלא ויתר על בירור פשוטו של מקרא, אלא מעולם לא התנגד לפירושים חדשים, והודה לנכדו רשב"ם, שרק מחוסר פנאי לא עסק בזה. לגבי דברי ר' יוסף קרא השיב ארנד שרש"י ודאי לא היה מסכים לדבריו: "כי תורה תמימה ניתנה... ולא תחסר בה כל, ומדרש חכמינו כדי להגדיל תורה ויאדיר". על טענתו של ראב"ע השיב ארנד ארבע תשובות:

א. אין שני החכמים משתמשים בביטוי "פשוטו של מקרא" באותו המובן: בפי רש"י הביטוי מציין את עצם הכתוב המקראי, בפי ראב"ע זהו שמו של סוג פירוש שיש להיצמד אליו, ועל כך אמרו חז"ל: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".⁷²

⁶⁷ ראה שפה ברורה, ד ע"ב; ה ע"א. כמו כן ראה מונדשיין תש"ס, עמ' 221-248 שהרחיב בעניין זה.

⁶⁸ ר' אברהם בקראט טען שרש"י סטה מדרך הפשט שכן פירש "לא תאבה" לשון: "לא תהיה תאב לו לא תאהבנו", וביאר ארנד: "אכן, לכאורה, דברי רש"י תמוהים ביותר: יש בהם ערבוב של שלושה פרשים, ודבר בסיסי הוא, שתיבת 'תאבה' שבכתוב גזורה משורש אב"ה והתיי' בה משמשת לציון גוף הנוכח, ושהמילה 'תאב' היא בינוני שורש תא"ב והתיי' שורשית, ואילו 'תאהבנו' גזורה כמובן משורש אה"ב – ואין יפרש רש"י 'לא תאבה' – לא תהא תאב ולא תאהבנו". ארנד תשס"ז, עמ' 266.

⁶⁹ ראה ארנד תשנ"ד, עמ' 239. ושמעתי דברים אלו מפיו, יהי זכרו ברוך.

⁷⁰ ארנד מציין שרש"י הכיר בשלושה סוגי פירושים: "אלה שהכתוב 'מכיל' אותם ומחייבם, אלה שהוא סובלם משום שהם מתיישבים עמו, ואלה שאינם לפי פשוטו ואין פשוטו סובלם". ראה ארנד תשס"ז, עמ' 270.

⁷¹ בנקודה זו ציין ארנד שרש"י מיעט בהבאת דרשות המיוסדות על קריאה מיוחדת בכתוב, כגון דרשות אל תקרי וגיטריות, ראה ארנד תשס"ז, עמ' 270, הערה 25.

⁷² יש להעיר שגם רש"י השתמש במינוח זה של חז"ל, כגון בשמ' יב, ב: "החדש הזה. הראהו לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהי לך ראש חדש. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו: על חדש ניסן אמר לו...".

ב. לדעת ראב"ע, הדרש אינו אלא "תוספת טעם", ואילו רש"י רואה בו את המקור העיקרי ל"יישוב המקרא", היינו לסילוק הקשיים ולמילוי החסרונות שבו; אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אבל "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים".

ג. רש"י אינו אדיש לפשוטו של מקרא, גם לא לפי מובנו של מושג זה על פי ראב"ע; אדרבא הוא מקפיד להבחין בין דרש לפשוט. ובדרך כלל הוא אינו מביא מדברי חכמינו אלא אם הם מיושבים על לשון המקרא ואינם מבטלים את הפשוט.⁷³

ד. דברי ראב"ע, שרש"י נמנה עם אלה ש"שמו כל דרש עיקר ושרש"י וש"אין בספריו פשוט אחד מני אלף" אינם רק גוזמאות, אלא הם מתעלמים לחלוטין מעקרונות השיטה הפרשנית שרש"י בחר ללכת בה; הקביעה שפירש "על דרך דרש" אינה מדויקת כלל, והאמירה שחשב "כי הוא על דרך פשוט" מציגה גאון בפרשנות כאדם חסר ביקורת עצמית שנכשל במשימתו.⁷⁴

ביחס לטענת ר' אברהם בקראט השיב ארנד תשובה נקודתית בלבד הנוגעת למקרה האמור, וטען שלא ייתכן שרש"י לא הבחין בין השורשים אב"ה, תא"ב ואה"ב, אלא שבמקרה זה פירושו של רש"י אינו דן כלל בצד הגזרונות דקדוקי של המילה "תאבה", כי אם במשמעות הפסוק כולו. רש"י בא להדגיש את הרעיון העיקרי של הפסוק שהאיסור "לאבות" למסית, משמעו שלא להראות לו סימני אהדה כל שהם, לא מתוך שאתה אוהבו ולא מתוך שאתה תאב לו: "את זה לא תאהב".⁷⁵

ארנד מסכם שאמנם רש"י היה פשוטן בכך שלימדנו פשוטם של מקראות רבים, אבל לא רק פשוטן היה, שכן בנה את פירושו במידה רבה על מדרשי חז"ל.⁷⁶ ייתכן שפירוש רש"י לתורה הוא בבחינת אינטרפרטציה, שמצד אחד אינה מוותרת על פשוטו של מקרא בשום פנים, ומצד שני אינה מסתפקת בו ומגלה ומשלימה את המסרים החבויים במקרא.⁷⁷

יהודה קופרמן - בשונה מליבוויץ וארנד - סבר שדרכו המתודית של רש"י היא רק אמצעי ולא מטרה.⁷⁸ רש"י בחר ללמד "על פי פשוטו של מקרא, או על פי מאמרי חז"ל שניתן ליישבם על פי פשוטו של מקרא" כאמצעי, משום שראה בפשוטו של מקרא שתי מעלות, האחת מהותית והאחת דידקטית: א. העוגן של הלימוד בפשוטו של מקרא נותן לו בסיס איתן בנצח של תורה. ב. ככל שהלימוד מעוגן יותר בפשוטו של מקרא הוא קל יותר לזיכרון. את עיקר משקלו של פירוש רש"י ראה קופרמן ב'מגמה', במטרה שלשמה כתב רש"י את פירושו. לדבריו, רש"י ביקש ללמד את 'תורת רש"י', כלומר רש"י רצה להעניק ללומדי התורה מטען מיוחד במינו, נכסי צאן ברזל. מטען הכולל הלכה, השקפה, מוסר, ידיעות בהיסטוריה ובלשון ועוד.

⁷³ יש מקום להטיל ספק בקביעה זו, ראה להלן: תפיסת רא"ם את תפיסתו המתודית של רש"י 3.1. ארנד עצמו הסתייג בקביעה זו, אך רק לגבי עניינים הלכתיים, שכן הוסיף: "אמנם בענייני הלכה הוא סטה לעתים משיטתו זו, אך גם ראב"ע 'במצוות וחוקים תיקן דקדוק לשוננו'". ראה הקדמתו לשיטה האחרת של פירושו לבר', אבן עזרא, עמ' קמא.

⁷⁴ על יחס ראב"ע לרש"י ראה עוד גייקובס תשע"ה, עמ' 24-25; 279-280.

⁷⁵ לעניות דעתי רש"י לא פירש "תאבה" לשון אב"ה – רצה, שכן סוגיה זו איננה באה ללמד איסור עבודה זרה למוסת, ללימוד זה ישנן מקראות אחרים (שם' כ, ג-ה; כב, יט וכדומה). פרשה זו באה ללמד בין השאר מה צריך להיות יחסו הרגשי והמעשי של המסית למוסת בעת הסגרתו לבית הדין, ולכן הדגש במשמעות לשון "תאבה" עניינו אהבה. מאורי שסקר את גישתו של ר' אברהם בקראט הגיב לדברי ארנד, ראה מאורי תשע"ה, עמ' 49-50; 54-56.

⁷⁶ ארנד ציין בהרחבה את תרומתו של רש"י לפשוט, ומנה מספר תופעות שרש"י עמד עליהן בפירושו, כגון: חזרה מקשרת; שימושן של מילות; הרחקת ההגשמה; לשון רבים ביחס לאלוקים; ביאור מילה על משמעותה וגזרונה וכיוצא בזה. ראה ארנד תשס"ז, עמ' 276-280.

⁷⁷ ראה על כך ארנד תשס"א, עמ' 44-47; אלתר 1990, עמ' 52-59.

⁷⁸ קופרמן תשס"א, עמ' 49-51.

זוהי גישה המבטיחה שכל מי שילמד את פירוש רש"י יהיה בבחינת 'בן תרבות תורנית שורשית'. לשיטתו נע רש"י בין ה'מתודה' וה'מגמה' כאשר הוא מנסה לאזן בין שני הקריטריונים בעת ובעונה אחת. מצד אחד הוא בוחר בפירוש בעל המסר התוכני שיש לו מקום ב'תורת רש"י', ומצד שני הוא בוחר בפירוש שניתן להביאו כפשוטו של מקרא, ולכל היותר כפירוש הכתוב 'דבר דבור על אופניו'.⁷⁹

אברהם גרוסמן הלך בעקבות מספר חוקרים שהציבו סימן שאלה על ההנחות הבסיסיות של ליבוביץ.⁸⁰ לדעתם, פירושו של רש"י, הכולל מדרשי חז"ל ששילב לרוב בפירושו, הונעו גם על ידי השקפת עולמו וצורכי השעה, ולא רק על ידי מניעים פרשניים.⁸¹ גרוסמן שהיה שותף לדעה שמגמות חינוכיות ופולמוסיות הנחו את רש"י בכתיבת פירושו, סייג עמדה זו בדבריו: "לא נראה לי שהמדרשים שהביא בפירושו מביעים תמיד את עולמו המנטלי והאידיאלי".⁸² גרוסמן המליץ על שבע דרכים עיקריות לגילוי המגמות החינוכיות, הפולמוסיות וההשקפתיות בפירושו של רש"י: 1. הטפות חינוכיות מפורשות שהוסיף רש"י בשולי פירושו (לאחר הבאת מדרש חז"ל), כשאין בהם צורך פרשני; 2. פירושים למקרא שהציע רש"י משל עצמו, שאין להם אחיזה בלשון המקרא והם רחוקים מהפשט; 3. יציאה מפורשת של רש"י נגד הנצרות, או ייחוס כתובים 'סתמיים' לפולמוס היהודי נוצרי, כשאין להם אחיזה בלשון הכתובים; 4. מדרשים רחוקים מהפשט שרש"י בחר בהם, שאין להם עדיפות מן הבחינה הפרשנית על פני מדרשים ופירושים אלטרנטיביים; 5. מדרשים שרש"י חזר והביאם מספר פעמים בפירושו לכתובים שונים, גם אם במקורם במדרש הובאו פעם אחת בלבד והוסמכו לכתוב מסוים במקרא; 6. שינויים שעשה רש"י בנוסח המדרשים בהשוואה למקורם, כשאין לכך מניע פרשני וכאשר בניסוחם המיוחד ניכרת מגמה חינוכית או פולמוסית; 7. הבאה חלקית של מדרשים, בהתאם למגמותיו החינוכיות ולהשקפת עולמו.⁸³ הפתרון שהציע גרוסמן לבעיית הסתירה בדרכו המתודית של רש"י הוא, שההיגדים המתודולוגיים ברש"י הם בבחינת הצהרת כוונות בלבד, ושני גורמים הביאוהו לסטות ממנה, המטרה החינוכית והמטרה הפולמוסית. אך גם בשתי המטרות החשובות האלה אין די כדי להסביר את שילובם של מדרשי האגדה הרבים. לדעתו אין מנוס מלומר שרש"י רחש חיבה עמוקה למדרשי חז"ל, ולעיתים קשה היה לו להימנע מהבאתם.⁸⁴

אלעזר טויטו במאמר נוסף שכותרתו 'מה הניע את רש"י לכתוב פירוש לתורה' הרחיב את מגמתו של גרוסמן בכיוון ייחודי משלו.⁸⁵ בשונה מאסכולת החוקרים שהצהירו שמטרת רש"י בכתיבת חיבורו היתה פרשנית במהותה, קרי ביאור קשיים העולים מהכתובים, הציע טויטו גישה שונה לחלוטין, שיסודה בקביעת העקרונות של ההיסטוריון יצחק בער: "הספרות הדתית של כל עם ושל כל תקופה באה לבטא איזה יחס – חיובי או שלילי – אל המציאות ההיסטורית".⁸⁶ לדברי טויטו המציאות ההיסטורית שרש"י חי בה (אמצע המאה הי"א עד תחילת המאה הי"ב) במערב אירופה הנוצרית התאפיינה בשני קווים עיקריים: תחייה אידאית בכל תחומי הידע והמחשבה, והתעוררות דתית. לאור התפתחות זו נענה רש"י לדרישת משכילי הדור שרצו גישה רציונאליסטית לביאור הכתוב, אך גם ציד אותם במסכת הגותית רחבה אשר

⁷⁹ קופרמן, תשס"א, עמ' 51. הסבר זה שמעתי ממנו באופן ישיר כשהיתה לי הזכות לשבת בבית מדרשו.

⁸⁰ גרוסמן תשס"ו, עמ' 47-48.

⁸¹ ראה רפ"ל תשנ"ה, עמ' 7; טויטו תשנ"ד, עמ' 316; ארנד תשנ"ד, עמ' 260-261; רחמן תשנ"א, עמ' 88-90; גרוסמן תשס"ח, עמ' 306-61.

⁸² גרוסמן תשס"ו, עמ' 47.

⁸³ גרוסמן תשס"ו, עמ' 47-55.

⁸⁴ על פי יעקבס תשע"ג, עמ' 263, הערה 13; גרוסמן תשס"ו, עמ' 91.

⁸⁵ טויטו תשס"ט, עמ' 51-62.

⁸⁶ בער תש"ה, עמ' 2.

בעזרתה יוכלו לגבש ולחזק את דמותם היהודית האנושית על פי מסורת חז"ל.⁸⁷ על פי מספר מאפיינים בפירוש רש"י מנסה טויטו להוכיח, שכיוון שחיבורו של רש"י אינו פירוש אלא מעין הצגת השקפת עולמה של תורה, אין מקום לא להצגת הבעיה הפרשנית ולא לביסוס הפרשני של הפירושים. טויטו ביטא עמדה קיצונית זו כנגד בית מדרשה של נחמה ליבוביץ, וכך כתב: "הרבה עמל היה נחסך לאלה ששאלו ושואלים 'מה קשה לרש"י? לו עיינו במקורות המדרשיים של פירוש רש"י. ברוב המקרים הקושי מובא להדיא במדרש, ורש"י לא הזכירו מפני שהבאתו היתה משווה לחיבור אופי דידקטי ופוגמת בתכליתו, ומה גם שקהל, תלמידי בית המדרש כאמור, ידעו את המקור ואת הקושיה העומדת לדיון".⁸⁸

אהרן מונדשיין ניתב את דרכו המתודית פרשנית של רש"י לתבנית אקספוזיציונית.⁸⁹ הוא ליקט עשרות פירושים שבהם העיר רש"י על "התרומה החבויה בפרטי מצג שוליים כדוגמת תיאורי מקום, מצב, זמן, אופן, רשימות יחס וכד', פרטי מסגרת שלכאורה נראים חסרי ערך ולפיכך מיותרים".⁹⁰ הכותב משווה דברים אלה לדברי רשב"ם וראב"ע ומצביע על הבדל עקרוני בהתייחסות לתיאורים אלו המתגלה בין הפרשנים: רש"י צעד בדרכם של חז"ל שהניחו שאין דבר שנכתב ללא צורך ונמסר ללא תכלית. פרשני הפשט – רשב"ם, וראב"ע נקטו את שיטת 'דיברה התורה בלשון בני אדם', ובהתאם לזאת לא טרחו לבאר פסוקים מובנים מאליהם והתעלמו מפרטים שוליים המופיעים בכתוב. מסקנת מונדשיין היא שמטרת רש"י הייתה בין השאר להדק ולחזק את הקשר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה והוא עשה זאת תוך ביאוריו לנתונים אקספוזיציוניים.⁹¹ לגבי מתודת פשט ודרש ברש"י התבטא מונדשיין שאין לכפוף את פירושי רש"י ל"עולה של משמעת חשיבה אקדמית נוקשה, ולהביא את פירושו לתורה בסד של מערכת כללים קפדנית".⁹²

מרדכי כהן עמד על חשיבות מחקרה המעמיק של שרה קמין, סיכם את דעותיה בסוגיה המרכזית בתורתה, הציג את המשיגים עליה וכתב תגובת הגנה לעמדתה.⁹³ לדבריו, קמין הציעה הגדרה מתודולוגית למונח 'פשוטו של מקרא', ובדקה את התאמת המונח לשיטתו הפרשנית של רש"י. היא הצביעה על מודעות ברורה לכאורה של רש"י להבחנות מתודולוגיות דרך הפירושים הכפולים, אולם בהמשך מחקרה הבלטיה דווקא את הממצא העולה מפירושי רש"י שאינם כפולים, שעל פיהם נראה שרש"י לא הבחין בצורה מגובשת ומוגדרת בין פשט לדרש.⁹⁴

כהן הצביע על שלושה קשיים שהועלו על מסקנותיה של קמין והגיב לכל אחת מטענות אלו. לגבי טענתו של טויטו שקמין לא התייחסה לרקע התרבותי של רש"י, העיר כהן שקמין לקחה הערה זו לתשומת לב.⁹⁵ לגבי הביקורת שמתח טויטו על נוסח רש"י (מהדורת ברלינר) שבו השתמשה קמין, ציין כהן שטויטו הודה בעצמו שביקורתו הייתה ככל הנראה מוגזמת, ולעניות דעתו יש ללמוד מדיון זה על ההתפתחות המורכבת

⁸⁷ טויטו תשס"ט, עמ' 56.

⁸⁸ טויטו תשס"ט, עמ' 57.

⁸⁹ על פי יעקבס תשע"ג, עמ' 268.

⁹⁰ מונדשיין תשע"א, עמ' 112. ראה עוד מונדשיין תשנ"ט, עמ' 40-58.

⁹¹ על פי יעקבס תשע"ג, עמ' 258.

⁹² מונדשיין תשע"א, עמ' 138.

⁹³ כהן תשע"א, עמ' 5-40. במאמרו חמישה פרקים הדנים במשמעות המונח 'פשוטו של מקרא', אך לדיון המחקרי בעבודה זו רלוונטיים רק שני הפרקים הראשונים.

⁹⁴ על פי יעקבס תשע"ג, עמ' 261-263 שסקר את מאמרו של כהן.

⁹⁵ ראה כהן תשע"א, עמ' 24.

של 'פשוטו של מקרא' בבית מדרשו של רש"י.⁹⁶ ולגבי השאלה העקרונית האם הבחין או לא הבחין רש"י אבחנה ברורה בין מתודת הפשט למתודת הדרש (כמשתמע ממסקנתה של קמין) הציג כהן את מאמר הביקורת של ארנד, וזו לשונו: "הנה החוקרת הגיע במחקרה למסקנה פרדוקסלית. [...] לדברי קמין, הגיע רש"י לתודעה פרשנית מפותחת ביותר, אך פירש את המקרא שלא לאורה של תודעה זו".⁹⁷ לבעיה זו הציע כהן שתי דרכי התמודדות: האחת, דרכם של ארנד וליבוביץ שהעריכו שלרש"י הייתה אמנם תודעה ברורה של פשוטו של מקרא, אך הגדרת הפשט שלו רחבה, וכוללת גם מדרשי חז"ל שמטרתם למלא פערים ולהשלים את ביאור המקרא. אך 'אליה וקוץ בה', שכן לשיטה זו ניאלץ לומר שרש"י נעזר בתיאוריות ספרותיות מודרניות – דבר הנשמע מופרך בעליל;⁹⁸ השנייה, הצעתו של כהן עצמו המתבססת על מחקרים שהוכיחו מערכת קשרים מפותחת בין רש"י ותלמידיו לבין הסביבה הנוצרית. וכך מתאר יעקבס את גישתו המקורית של כהן:

לדעתו, כפי שבעולם הפרשנות הנוצרית אחזו באמונה בעליונות המובן הרוחני-אלגורי אך גילו עניין גם ברובד הפשטי [...], כך גם רש"י החשיב בעיקר את רובד הדרש אך גילה עניין רב בפשוטו של מקרא. לדבריו 'פיצול זה שנראה לנו כאירוניה לא היה אלא השקפה טבעית בעולםם האינטלקטואלי של רש"י ורשב"ם – השקפה המשותפת ליהודים ולנוצרים בצפון צרפת בתקופה ההיא' (עמ' 25). הסבר זה מבאר את השילוב שעשה רש"י בפירושו בין פירושים הנובעים מפשוטו של מקרא לבין פירושים הנשאבים ממקורותיהם של חז"ל. לפי כהן הדרש היה העיקר אצל רש"י, אך לעיתים הוא פירש גם לפי הפשט.⁹⁹

כהן אימץ את קו החשיבה של טויטו בכך שניסה לגשר בין היגדיו הסותרים של רש"י "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" מן הצד האחד, ל"ולאגדה המיישבת דבר המקרא ושמעו דבור על אופניו" מן הצד האחר, בהתבססו על הרקע ההיסטורי הסביבתי, ועל השפעת ההתפתחות התרבותית האינטלקטואלית בה חי ופעל רש"י.¹⁰⁰

יהונתן יעקבס שעקב באופן מדוקדק אחר הגישות השונות התמקד בעיקר בשאלה עד כמה היה רש"י מודע ליחס בין מישורי הפרשנות השונים.¹⁰¹ לדבריו, גישתה של קמין לא התקבלה במחקר, וגם כהן עצמו לא קיבלה, אף שלא הצהיר על כך במפורש.¹⁰² לדעתו, דווקא דברי רשב"ם: "וגם רבינו שלמה... נתן לב לפרש פשוטו של מקרא... והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פרושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום" (בר' לו, ב) מוכיחים את מודעותו של רש"י לפירושי פשט מתחדשים. יעקבס תמה: "האם פרשן שאינו מודע לפער שבין פשט ודרש יכול להביע עמדה בעניין 'פשטות המתחדשים בכל יום'?" דומני שאין לפקפק באמינות דבריו של רשב"ם.¹⁰³ יעקבס סבור שאם לדעת רשב"ם לרש"י מודעות ואף הגדרה לפשט, מי אנו שנערער עליו.

⁹⁶ ראה כהן תשע"א, עמ' 22-24.

⁹⁷ ראה ארנד תשנ"ד, עמ' 245-246.

⁹⁸ ראה כהן תשע"א, עמ' 24. אמנם כהן לא אמר זאת בצורה מפורשת, אך כך יש להבין מדבריו.

⁹⁹ יעקבס תשע"ג, עמ' 263. על עמדתו של כהן שהרחיב בנקודה זו, ראה עוד כהן תשס"ט, 'התאוריה הפרשנית של רש"י', עמ' 358-362.

¹⁰⁰ ראה כהן תשע"א, עמ' 21-22.

¹⁰¹ יעקבס תשע"ג, עמ' 255-273.

¹⁰² יעקבס תשע"ג, עמ' 264, ראה הערה 14.

¹⁰³ יעקבס תשע"ג, עמ' 264.

יעקבס חולק על הצעתם של ליבוביץ וארנד שסברו שלרש"י הגדרת פשט רחבה, והאגדה היא אך ורק לצורך 'פשוטו של מקרא', שכן לטענתו גישה זו תתקשה להתמודד עם מדרשים רבים הכלולים בפירוש רש"י, מכיוון שהם אינם ממלאים פערים ומשלימים את ביאור המקרא.¹⁰⁴ גם את עמדתו של כהן דחה יעקבס משתי סיבות: משום שכהן הציג למעשה את רש"י כממשיך את מסורת הדרש כפי שטען סימון ואין זו תפיסתו כלל, וכן משום שגם הוא לא נדרש לבעיית מאות מדרשים שצוטטו ברש"י ונראים כמנותקים מכל הקשר פרשני כל שהוא.¹⁰⁵

לא ברור אם יעקבס הכיר את עמדתו של קופרמן בנידון, אך נראה שסלל לו נתיב בדרכו של רש"י הקרוב אליו ביותר, ואם לא במהלכו ובתבניתו אז לפחות במהות תוצרו הסופי, וזה יסוד הבנתו:

עצמתו הלמדנית והרוחנית של רש"י... אינה מאפשרת לדעתי להניח שרש"י כתב מתוך חוסר אבחנה מגובשת בין מישורי הפרשנות השונים. לדעתי בחן רש"י כפרשן כל פסוק ופסוק וסיווג את הפסוקים לאחת משלש קטגוריות שונות: פסוקים קשים הדורשים ביאור; פסוקים רב משמעיים; פסוקים מובנים מאליהם שאינם דורשים ביאור. בהתאם לקטגוריות אלו שיבץ רש"י את פירושו, וכך נוצר הפסיפס המרהיב המשלב פירושי פשט עם מדרשים מסוגים שונים.¹⁰⁶

יעקבס מבאר שבקטגוריה הראשונה שבה נמצאים הפסוקים שבהם מיישב רש"י קשיים לשוניים, סגנוניים, תחביריים, ענייניים וכדומה, חבש רש"י כובע של פרשן, ובהם הוא מציע אחד משני סוגי פירושים – או פירושי פשט "ואני לא באתי לפשוט", או פירושי אגדה הזורמים עם הכתוב – "אגדה המיישבת דבר דבור על אופניו".¹⁰⁷ בקטגוריה השנייה, בפסוקים רבי משמעות שבהם הפסוק אינו חד משמעי והקורא יכול להחליף בין פשט לדרש, הבחין רש"י אבחנה ברורה בין הפשט לבין הדרש. במקרים אלו פעמים הדרש מתיישב עם לשון המקרא, ופעמים הדרש אף מנותק לחלוטין מההקשר הטקסטואלי, ועוקר את משמעות הפשט ממקומה.¹⁰⁸ בקטגוריה השלישית פסוקים שאינם דורשים ביאור, שכן הם מובנים מאליהם, וכאשר הגיע רש"י לפסוקים מסוג זה הוא במקרים רבים דילג עליהם. כאן מגיע עיקר חידושו של יעקבס:¹⁰⁹ לדעתו, בפסוקים אלו דווקא, באם רש"י לא דילג, הוא הציע מדרשים שאינם "אגדה המיישבת דבר דבור על אופניו", אלא מדרשים העוקרים את הפשט לחלוטין.¹¹⁰ בפסוקים אלו הסיר רש"י את כובע הפרשן

¹⁰⁴ יעקבס תשע"ג, עמ' 263. ראה סימון 1997, עמ' 203.

¹⁰⁵ יעקבס תשע"ג, עמ' 265. טענה זו תמוהה, שהרי כהן לא הציג שום מתודה מסודרת להבנת השיטתיות בבחירה הפרשנית של רש"י. ונראה לי שזו דווקא הבעיה העיקרית בהצעתו, ובדאי שחסרה הדגמה מתודית רחבה למרכיבי התפיסה.

¹⁰⁶ יעקבס תשע"ג, עמ' 265.

¹⁰⁷ ראה הערה 20 במאמרו.

¹⁰⁸ יעקבס הביא כדוגמה את הפסוק מבר' יד, טו: "ויחלק עליהם לילה... ומדרש אגדה שנחלק הלילה...", וכבר ביארו פרשני רש"י את אחיזת הדרש בכתוב: ראה 'יפה תואר' בתוך בראשית רבה מג, ג; וכן באר בשדה בתוך המאורות, עמ' תפח.

¹⁰⁹ החידוש של יעקבס אינו המגמה החינוכית ברש"י, בזה כבר עסקו טויטו, קופרמן וגרוסמן, אלא החידוש הוא בפלטפורמה שבחר רש"י להציג פירושים אלו, וזו הקטגוריה השלישית.

¹¹⁰ בהערת שוליים 23, עמ' 266 ממתן יעקבס את עמדתו, וכך כתב: "איני דוחה את האפשרות שרש"י בחר להביא רק מדרשים שיש להם עוגן כלשהו בטקסט המקראי". לצד זה מפנה יעקבס למאמרו של גרינשטיין (ראה גרינשטיין 1993, עמ' 51-71) ומעיר: "יש לציין שמסקנותיו של גרינשטיין שונות מהצעתי כאן, הוא סבור שהן הפשט והן הדרש נועדו אצל רש"י לביאור לשון המקרא". ברור שעמדתו של יעקבס שונה מעמדתו של גרינשטיין, אך עדיין המשפט הממתן פוגם בעמדתו הנחרצת של יעקבס, שמדרשים בקטגוריה זו "עוקרים את הפשט לחלוטין".

וחבש את כובע המנחך, ובחר את המדרשים המשקפים את משנתו החינוכית שבעזרתם יעביר לתלמידיו את מסריו החינוכיים.¹¹¹ יעקבס מסכם:

המדרשים בפירוש רש"י אינם מוכיחים שרש"י הרחיב את גדר הפשט כפי שסברו ליבוביץ וארנד, וכן אינם מוכיחים שרש"י לא הגדיר כראוי את הפשט והדרש כפי שסברה קמין. רש"י הביא מדרשי אגדה בפירושו משלושה טעמים: האחד, מתוך כוונה ליישב קשיים בפשט המקרא; השני, מתוך מגמה לחדד את ההבדלים בין פשט ודרש; השלישי, מתוך מגמה להעביר רעיונות ומסרים לקוראיו. במסגרת הטעם הראשון מדובר רק במדרשים ה'מתיישבים' עם פשט המקרא, במסגרת הטעם השני מדובר בשני סוגי מדרשים, באותם ה'מתיישבים', ובאותם ה'עוקרים' פשוטו של מקרא, ובמסגרת הטעם השלישי מדובר רק במדרשים ה'עוקרים' פשוטו של מקרא.¹¹²

רבי מנחם שניאורסון בתפיסת דרכו של רש"י בפירושו למקרא לקח כמה צעדים רחוק יותר, והעמיד את פירוש רש"י ב"אור חדש וישר".¹¹³ לדברי יצחק קפלן רבי שניאורסון קבע כי דברי רש"י לעולם הם "פשוטו של מקרא", ואם אין רש"י מקדים במפורש ומציין "ומדרשו", הרי המדרש שהוא מביא – פשט הוא. הפשט איננו מוגדר בהכרח כהיצמדות לפירוש המילולי, אלא גדר הפשט לדידו רחב יותר, רש"י ראה בעיני רוחו את דמות התלמיד העושה את צעדיו הראשונים בלימוד המקרא, והגדירו כפירוש המתיישב על לבו של "בן חמש למקרא". כפי שמסביר קפלן אין ספק שרש"י פונה בדבריו אל תלמיד נבון בעל זכרון מעולה שאמנם עדיין אינו מעמיק במשמעויות הנסתרות שבדברי התורה, אך ודאי שואף להבנה רציפה ועקבית בפסוקים ולתפיסת ההשתלשלות ההגיונית של המאורעות. גם לו ברור כי אין בתורה דיבורים חסרי תכלית או כפילויות מיותרות, או כתובים סותרים המכחישים זה את זה. קפלן מגדיר את תפיסתו של רבי שניאורסון בפירוש רש"י באופן הבא: "היותו של פירוש פלוני 'פשט' אינה נקבעת אפוא רק לפי טיבו של הפירוש עצמו. אף כי בוודאי, במקום שאפשר, מעדיף רש"י את הפירוש הקרוב אל המשמעות המילולית... לפיכך ברור לו שרש"י מן התלמודיים, מן המדרש ומן האגדה, את מה שנחוץ כדי ליישב את המקרא על פי פשוטו".¹¹⁴ לפי קפלן נראה שעמדתו של רבי שניאורסון קרובה לגישתם של ליבוביץ וארנד, בכך שהם מרחיבים את גבולות גדריו של המושג 'פשט'.

הרב טוביה בלוי בספרו 'כללי רש"י' עיגן את שיטתו של רבי שניאורסון בכללים, והוא מנתח באופן עמוק יותר את ההיתכנות התיאורטית של הטענה, שדרש יכול עמוד בשורה אחת יחד עם הפשט, וזה הכלל שניסח (פרק ה כלל 3):

המדרשים, אותם הוא מביא ומבטא בפירושו פעמים רבות אף שמגדירים כמדרשים, בין אם הוא מציין מקורם בין אם לאו, אף הם בהכרח באו לצורך פשוטו של מקרא, וקרובים לפשט, אלא שבפשט ישנם הבדלי דרגות, והציון כ"אגדה" או "מדרש" הוא רק מפני שאינם תואמים לחלוטין

¹¹¹ יעקבס תשע"ג, עמ' 266. בהערת שוליים 24, עמ' 266 ציין יעקבס שדבריו הם גם בניגוד לדעתו של מאורי שסבר: "שרש"י ראה במדרש הכתובים פירוש מדרשי שווה ערך לפירוש הפשט" וניסה להוכיח זאת במספר הוכחות. ראה מאורי תשס"ט אגדות, עמ' 197-199.

¹¹² יעקבס תשע"ג, עמ' 267.

¹¹³ לפי קפלן תשע"ג, עמ' 32-40. את הסבריו המקוריים של רבי מנחם שניאורסון ניתן לראות בספרו ביאורים לפירוש רש"י, את יישום שיטתו ניתן לראות בספר מעייני רש"י לרב יחזקאל סופר.

¹¹⁴ קפלן תשע"ג, עמ' 34. להבאת דברי הרב בלוי כאן, לאחר סקירת מאמרו של קפלן, ישנו שיקול מתודי של הצגת הגישה מן הקל אל הכבד.

עם דרישות הפשט. הדבר מתבטא בהמשך דברי רש"י: "ואני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דבר המקרא, דבר דבור על אופניו". כלומר: 1. האגדה והמדרש באים לצורך הסברת פשוטו של מקרא. 2. ההסברה שבעקבות דברי המדרש והאגדה – מתאימה לפשוטו של מקרא.¹¹⁵

לפי בלוי בפשט יש הבדלי דרגות ולכן 'דרש' יכול להחשב 'פשט', שכן לדבריו 'פשט' הוא המשמעות השטחית – הראשונית של הדברים, ואילו המושג 'דרוש' – כולל את כל המשמעויות הפנימיות, זו לפניי מזו. ההצלחה למצוא את הדרש תלויה בידיעות קודמות הכרחיות לצורך הבנה זו. בלוי מביא משל המבאר רעיון זה היטב: משל לאורח שנכנס לבית מארחיו, והאב המארח מבקש מבנו: "הגש בבקשה כיסא לאורח". הבן מבין את המשפט ברובד האחד השטחי שלו, שעליו להגיש כיסא לאורח. ישנה אפשרות אחרת שהאב יאמר לבן: "ראה נא! הגיע אורח, והוא עומד" והילד יקבל את הדברים במשמעותם הראשונית והשטחית, ויבין שמוסרים לו מידע מסוים ותו לו. לעומת זאת ילד נבון וחכם שיש לו ידע קודם ומידת נסיון קדומה, יבין מאמירה זו שעליו להביא כסא לאורח. וייתכן מצב שהאב יאמר לילד רק את המסר הבא: "ראה נא! הגיע אורח" אז הילד צריך להיות נבון עוד יותר כדי להגיע למשמעות הרצויה עד שיביא כיסא, ואולי אף יכבד את האורח בכיבוד ראוי.

משל 'האורח' מבהיר כיצד לשיטת רבי שניאורסון ייתכן שדרש יהפוך לפשט. כאשר יש ללומד ידיעות מקדימות הדרושות לנושא, הרי השיח בנוי מלכתחילה בצורה שהמדבר אומר את דבריו לכאורה כ'דרש' והמקבל מבינו כ'פשט'. במלים אחרות המושגים 'פשט' ו'דרש' הם מושגים יחסיים ומשתנים בהתאם לרמת הידיעות וההבנה של הלומד.¹¹⁶

איסר שפרינגר שבחן גם הוא את שיטתו של רבי שניאורסון בהבנת רש"י הקצין בהגדרתו את השיטה: "והעיקרון הוא: 'פשט' – 'עד הסוף', ללא שום תערובת זרה. כל מה שנכנס בתוך דברי רש"י הוא לשם הבנת הפסוק בדרך הפשט, ללא שיקולים נוספים כלל.¹¹⁷ לדבריו, הרבי מבאר את הצורך בפירוש רש"י ואת הפתרון לקשיים שנמצאו בו, בעיקר על פי ההקשר של הפסוק, או על פי ההיגיון הבריא, ולא דווקא על פי פרטיו ודקדוקיו.¹¹⁸ שפרינגר מוסיף בהגדרת "בן החמש למקרא" שאליה מכוון פירוש ה'פשט' של רש"י מספר תכונות: בן החמש זוכר את כל מה שהוא למד מתחילת חומש בראשית; בן חמש למקרא לומד בפשטות ללא פלפול והתחכמות; לבן חמש למקרא יש סבלנות ודרכו להמתין עד סיום העניין; בן החמש למקרא בעל חשיבה הגיונית ואינו משתכנע בקלות לעקימות מחשבה, גם אם תובא מתוך ראיות והוכחות.¹¹⁹ מתוך מודעות לתכונות אלו כיוון רש"י את סגנון פירושו כך שיהיה קצר, פשוט וברור, ש"בן החמש" יוכל להבינו בלי צורך להיעזר במפרשי רש"י.

לסיכום: את מגוון הדרכים והשיטות להבנת כוונת רש"י בהצגתו: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דבר המקרא ושמועו דבור על אופניו" ובשאר הצהרותיו המתודולוגיות ניתן

¹¹⁵ ראה כללי רש"י, עמ' 93-94.

¹¹⁶ כללי רש"י, עמ' 21.

¹¹⁷ שפרינגר תשע"ז, עמ' 24.

¹¹⁸ שפרינגר תשע"ז, עמ' 25. ראה דוגמא "חלילה לך" (בר' יח, כה; מד, ז) הממחישה גישה זו.

¹¹⁹ שפרינגר תשע"ז, עמ' 26. שפרינגר הביא דוגמא להוכחת השיטה ד"ה: "כי תבא בכרם רעך" (דב' כג, כו), ראה שפרינגר תשע"ז, עמ' 27.

לסווג לארבע קבוצות:¹²⁰ הקבוצה הראשונה שעליה נמנים קמין, גלס ומונדשיין סוברת שאמנם הייתה לרש"י תודעה של 'פשט ו'דרש', אך יישום הדברים במלאכת הפרשנות מלמדת שההבחנה בין המושגים עדיין לא הייתה מספיק בשלה ומגובשת בתודעתו, ולכן אין לבחון את פירושו על פי מערכת כללים קפדנית ונוקשה; הקבוצה השנייה שעליה נמנים טויטו, גרוסמן וכהן סוברת שפירוש רש"י הונע דווקא על ידי השקפת עולמו וצורכי השעה. מגמות חינוכיות ופולמוסיות, צרכים אינטלקטואליים, וצרכים דתיים, הנחו אותו בכתיבת פירושו. לפיכך, מצד אופי התקופה וצרכיו התרבותיים נושא פירוש רש"י בחלקו אופי של 'פשט', ומצד הצרכים והאידיאות נושא פירושו בחלקו הגדול אופי דרשני; הקבוצה השלישית שעליה נמנים קופרמן ויעקבס סוברת שלרש"י שתי מגמות בפירושו, המגמה האחת לפרש קשיים בכתוב על פי מתודת ה'פשט', כאשר הוא מבחין היטב בין 'פשט' ו'דרש', והמגמה השנייה להעניק ללומד מטען חינוכי מיוחד, שלשם כך חורג רש"י מגישתו המתודית ומפרש בפסוקים מסוימים דווקא על דרך 'דרש'; הקבוצה הרביעית שעליה נמנים גרינברג, ליבוביץ, ארנד ורבי שניאורסון סוברת שמטרתו של רש"י ליישב קשיים על דרך 'פשט' בלבד, אך על פי הגדרת 'פשט' רחבה יותר מהמקובל בעולם האקדמי, ולצורך כך מתוך בחירה קפדנית הוא משלב בפירושו דרשות התורמות להבהרת פשוטם של מקראות, וגם דרשות המשלימות פגמים בכתוב, והמגלות מסרים החבויים בהן.¹²¹

0.5.2 מאפייני פירוש רמב"ן – דרכו המתודית

רמב"ן בהקדמתו לתורה הגדיר אך מעט את אופי פירושו, וכך כתב בהקדמתו הכללית: "אבל מה אעשה ונפשי חשקה בתורה, והיא בלבי כאש אוכלת בוערה בכליותי עצורה, לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה... להכנס עמהם בעבי הקורה, לכתב בהם פשטים בכתובים ומדרשים במצות ואגדה, ערוכה בכל ושמורה".¹²² בסוף הקדמתו לספר בראשית הוסיף וכתב: "ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר, בכתיבת פרוש התורה, אבל אתנהג כמנהג הראשונים, להניח דעת התלמידים יגיעי הגלות והצרות, הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים, ולמשוך לבם בפשטים, ובקצת דברים נעימים לשומעים וליודעים חן".¹²³ דווקא בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם כתב: "והוא מאמרם אין המקרא יוצא מידי פשוטו, לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת".¹²⁴ לאור דבריו נראה כי רמב"ן שאף לפרש על דרך 'פשט' ולעת צורך בחר מדברי חז"ל גם

¹²⁰ אפשר להציע גם חלוקות אחרות, אך חלוקה זו נראית לי ראויה. כל קבוצה נשענת על יסוד פרשני בסיסי משותף, אך יש כמובן מקום לאבחנות פנימיות בין חוקר אחד למשנהו בתוך אותה קבוצה על פי הסקירה הנ"ל.

¹²¹ סקירתו של ע"צ מלמד איננה נזכרת בסיכום זה, כיוון שהחוקר עסק בסקירת מאפייני פירושו (ונראה היה לי שמן הראוי להציג את דבריו), אך לא התמודד באופן ישיר עם הבעייתיות במתודה שהציג רש"י.

¹²² פירוש הרמב"ן, לאחר סיום המבוא עמ' 14.

¹²³ פירוש הרמב"ן, עמ' ז.

¹²⁴ ראה ספר המצוות, עמ' 53 בהשגות הרמב"ן. דיבור זה מבטא היטב את מורכבות שיטתו של רמב"ן, שכן בדבריו אלו מדויק רמב"ן שחז"ל לא אמרו 'אין מקרא אלא כפשוטו', שאז היינו מחויבים רק להסבר הפשט, אלא אמרו 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. כלומר, אמנם אי אפשר ללא פשט, אך יש מקום ומרחב גם לפרשנות דרש. כהן במאמרו ציין היגד זה מפירוש רמב"ן לספר המצוות, ואלו דבריו: "לדעת הרמב"ן אין מקרא יוצא מידי פשוטו פירושו שגם כאשר הדרש 'אוחז' בפסוק, הפשט אינו מוציא מידו, ואף הוא 'אוחז' בו. לעומת זאת הרמב"ם (כמו ראב"ע) פירש שאין הכתוב יוצא כלל מתחת ידי הפשט, שאינו נותן לדרש 'לאוחז' בפסוק כל עיקר". ראה כהן תשס"ט, עמ' 356-357. וכן כתב: "לפי רמב"ן, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, פירושו שאין הדרש מבטל את 'פשוטו של מקרא', בניגוד לתפיסת הרמב"ם הרואה ב'פשוטו של מקרא' את מובנו הבלעדי", ראה כהן תשע"א, עמ' 45.

פירושים על דרך 'דרש', וליודעי חן ביאר גם על דרך ה'סוד'.¹²⁵ בהיגדיו אלו נותן רמב"ן לגיטימציה לרב מובנות של המקראות.¹²⁶

אמנם הספרות המחקרית עסקה רבות בפירוש רמב"ן, אך לא בהכרח בהגדרת דרכו המתודית הכוללת על כל מרכיביה באופן מסודר.¹²⁷ בכדי שניתן יהיה להבין את התמונה המלאה באשר ליחסו של רמב"ן אל רש"י, ננסה לרכז ולהגדיר את העקרונות הפרשניים העומדים בבסיס פירושו של רמב"ן על פי מסקנות המחקר לאורך השנים.¹²⁸

מאפיין בולט בפירוש רמב"ן הוא העובדה שעיקר פירושו עוסק בביאור העניינים ולא רק בביאור המילים, לפיכך פתח כל ספר ופעמים גם חלק מהפרשות במבוא קצר.¹²⁹ רמב"ן עומד על קשרים בין פרשיות ועל סמיכות כרונולוגית בין האירועים, דוחה עד כמה שניתן את הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", ונוטה ליישב את פערי הזמן בשיטת ההשלמה.¹³⁰ רמב"ן מרבה להתמקד בבעיות נבחרות ודן בהן ביסודיות.¹³¹ הוא מביא את דברי חז"ל, מבאר את התרגומים הארמיים, מצטט מדברי הפרשנים שקדמו לו, מנתח בעיות, בודק פתרונות שונים, ומציע את הפתרון הנראה לו ביותר.¹³² יש שחילקו את פירושו לשני סוגי כללים: האחד, פירוש העניינים – דיון מהותי בנושאים שונים, כגון: ארץ ישראל, טעמי המצוות, חטאים ועונשם ועוד, נושאים הכתובים בתורה במספר מקומות המשלימים זה לזה ומצטרפים לתיאוריה מקיפה; השני "שיטות" – דרכים פרשניות בפירושו המיושמות במקראות שונים, כגון: דיוקים בבלשנות; השלמת הסיפור; פירוש המקראות בעזרת מקראות; ישוב סתירות פנימיות, ועוד.¹³³

מאפיין נוסף בפירוש רמב"ן הוא שילוב פרשנות בדרך האלגוריה בפירוש פשט הכתובים, וזאת כדי לשחזר ולחשוף כמה שיותר ניסים נסתרים. כלומר, רמב"ן תופס את המונח 'פשט' ככזה הכולל פרשנות פילוסופית של המקרא התואמת את תמונת העולם המדעית.¹³⁴ רמב"ן גם עומד על עיקרון הפרשנות הטיפולוגית "מעשה אבות סימן לבנים", ומפתח רעיון זה לאורך הפרשיות בספר בראשית.¹³⁵ מעבר לניסיון לפרש 'על דרך הפשט' ועל פי 'הנכון בעיניו' שילב רמב"ן בפירושו את פירוש ה'סוד', ובלשונו "על דרך האמת", ואף רתם את סגנון המקרא קרי – נוסח פסוקי הפתיחה לגישתו האמונית השקפתית.¹³⁶ יש שטענו שמרכיבי פרשנות רמב"ן על כל רבדיה (שלימים יקראו: 'פשט, רמז, דרש, וסוד'), הושפעו מן הפרשנות הנוצרית -

¹²⁵ ראה וולפסון 1989, עמ' 78-103, שדן בפרשנות הקבלית של רמב"ן.

¹²⁶ על רב מובנותו של הטקסט המקראי ראה: ארנד תשנ"ט-תש"ס, עמ' 25-27; כהן תשע"א, עמ' 30-31.

¹²⁷ ראה רשימה ביבליוגרפית חלקית, ליכט תשמ"ב, עמ' 689, וכן עופר ויעקבס, עמ' 685-689.

¹²⁸ הסקירה מתחילה ממחקרו של עזרא ציון מלמד, וכבר קדמו לו שני מחקרים ממצים: ראה אונא תשי"ד, וכן שעוועל תשכ"ז.

¹²⁹ מלמד תשל"ח, עמ' 937-1021. ובכל אופן על רמב"ן כבלשן ראה, מורשת תשכ"ז, עמ' קצג-רי.

¹³⁰ רמב"ן ויק' טז, א: "כל התורה כסדר שכל המקומות אשר בהם יאחר המוקדם יפרש בו כגון..."; ויק' טז, כג: "וידרך הכתובים בכל מקום להשלים העניין אשר התחיל בו". ראה עוד גוטליב תשנ"ד, עמ' 62-41; גוטליב תשס"ט, עמ' 316-348.

¹³¹ כגון: בעיות השקפה – סדר בריאת העולם (בר' א, א); ענישת הגוי המשעבד (בר' טו, יג); מהות הניסיון (בר' כב, א) וכדומה.

¹³² על דרכו המתודית ראה עוד בן מאיר תשס"א, עמ' 125-141.

¹³³ רפל תשמ"ו, עמ' 279-289. רפל מציין שני מחקרים נוספים לכללים מהסוג הראשון: ראה ריבלין תשכ"ט; רפל תש"כ, עמ' 124-129.

¹³⁴ כגון: הסברו לפסוק: "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" (בר' א, א), שמשמעו "בראשית ברא" – כפשוטו יש מאין, "את השמים" – החומר הראשוני של השמים, "ואת הארץ" – פירושו החומר הראשוני של הארץ, דהיינו העולם נברא יש מאין מארבע יסודות, על פי פונקנשטיין תש"נ, עמ' 46-49.

¹³⁵ פונקנשטיין תש"נ, עמ' 56-62.

¹³⁶ "על דרך האמת" וה'סוד' בפרשנות רמב"ן ראה: חנוך תשל"ח, מבוא עמ' 11-53; הלברטל תשס"ו, מבוא עמ' 11-20; פדיה תשס"ג, מבוא עמ' 13-26.

מהמבנה המרובע ומהמוטיבים התוכניים, ויש שהתנגדו להנחה זו בטענה שאין מדובר בשיטה מגובשת די צורכה, לא בדברי רמב"ן ולא במסורת הנוצרית.¹³⁷

יחד עם הפירושים האלגוריים והנטייה הקבלית, שאף רמב"ן לפרש את התורה לפי הגישה האנדלוסית, קרי על פי הדקדוק ועל פי ההיגיון, אותה גישה שאימץ ראב"ע בפירושו, ועם זאת ניסה להראות כיצד יכול ההיגיון הפילולוגי האנדלוסי לקבל את האגדה. הוא מציג את המדרש (הן באגדה והן בהלכה) כשיטה לגיטימית המובחנת מן הפשט ומקבילה אליו, כאשר המדרש משתמש בטקסט כקריש קפיצה לפרשנות אינטליגנטית יצירתית.¹³⁸ ניתן לאפיין את פירוש רמב"ן כשילוב של שתי האסכולות, האסכולה של רש"י שראה במדרשי חז"ל רכיב עיקרי בפירושו, והאסכולה של ראב"ע שדחה בפירושו את מדרשי חז"ל.¹³⁹ רמב"ן נקט גישה של ביטול סמכות האגדה מול קהל יעד חיצוני-נוצרי במסגרת ויכוח ברצלונה, ולקהל היעד היהודי-פנימי שילב בפירושו ממדרשי חז"ל, ונתן לדרשות אלו פרשנות נרחבת משלו.¹⁴⁰ נראה כי רמב"ן הניח לפתח לומדיו פירוש מאתגר, רב גווני המשלב פשט, דרש ורמזי סודות ברוח הקבלה.¹⁴¹ עוד נראה, כי העיון המעמיק ברבדי הפשט והדרש נעשה מתוך משא ומתן פרשני עקבי ויסודי עם גישתו של רבינו שלמה – רש"י, ראש וראשון לפרשני אשכנז בימי הביניים. בסעיף הבא יבחן יחסו המיוחד והמורכב של רמב"ן לרש"י על פי מספר חוקרים.

0.5.3 יחסו של רמב"ן לרש"י

כבר בפתיח לפירושו הגדיר רמב"ן את יחסו לרש"י, וכתב:

אבל מה אעשה ונפשי חשקה בתורה... לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה גאוני הדורות בעלי גבורה להכנס עמהם בעבי הקורה... ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה פרושי רבנו שלמה צבי וצפירת תפארה מכתר בנימוסו במקרא, במשנה, ובגמרא, לו משפט הבכורה. בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה, אשר בפרושי זכורה.¹⁴²

על אף דבריו המכבדים והמעריכים של רמב"ן כלפי רש"י בפתיח זה, נטו חוקרי פרשנות רמב"ן לצייר את יחסו לרש"י כמטולטלת הנעה פעם לכאן ופעם לכאן, דהיינו יחס רמב"ן לרש"י הוא יחס אמביוולנטי מורכב. להלן סקירת המחקר הקיים על יחסו של רמב"ן לרש"י ב'מבט על':

¹³⁷ ראה פונקנשטיין תש"נ, עמ' 46-49, וכן ראה ליכט תשמ"ג, עמ' 232.

¹³⁸ ספטימוס 1983, עמ' 12-13; 19. ראה גם כהן תשס"ט, עמ' 368, ואראל תשס"ט, עמ' 149-151 שתמכו ופיתחו עמדה זו. עמדתו של ספטימוס היא בנגוד לעמדתו של החוקר יצחק בער, שסבר שמתודת רמב"ן התנגשה עם המסורת הרציונאליסטית האנדלוסית, ראה בער 1966, עמ' 245. ראה עוד גורפינקל תשע"א, עמ' 143-145; 152-153, שהציג את הביקורת הקשה שמתח ר' זכריה בן משה על דרכו האמביוולנטית של רמב"ן.

¹³⁹ סקלרץ תשע"ד, עמ' 243-262, לדבריה הוא בעצם נשען על שני עקרונות מדרכי הגאונים: "ביטול סמכות האגדה מחד גיסא, ופרשנותה מאידך גיסא". סקלרץ תשע"ד, עמ' 244. ראה עוד בעניין זה סקלרץ תשע"ג, עמ' 189; 193, וכן סקלרץ תשע"ו, עמ' 285-302.

¹⁴⁰ סקלרץ תשע"ד, עמ' 246-247. על יחסו של רמב"ן לאגדה עיין עוד פוקס 1989, עמ' 95-109.

¹⁴¹ ראה עוד על רמב"ן, ניצן נבו תשס"ב כרך ב, עמ' 310-397. על ערך יצירתו הספרותית ראה גם קנרפוגל 1996-97, עמ' 66-80.

¹⁴² פירוש הרמב"ן, עמ' 15.

עזרא עציון מלמד מנה עשרים ושמונה צורות התייחסות של רמב"ן כלפי רש"י, חלקן אוהדות ואף מעריצות, חלקן פרשניות ענייניות, וחלקן דחיה וביקורת.¹⁴³

יעקב ליכט ציין שרמב"ן הביא את רש"י בכשליש מהערותיו לפסוקים בודדים ("דיבורים מתחילים"), והעימות עם רש"י הוא חלק מן התוכנית המורכבת של החיבור. כלומר, אחת המטרות בהבאת פירוש רש"י, ניתוחו והערכתו - פעמים לשבח ופעמים לגנאי, היא כדי לתקנו ולהשלים את מפעלו הפרשני, כך שפירוש רמב"ן הוא התיקון האולטימטיבי לפירוש רש"י.¹⁴⁴

ברנרד ספטימוס אמנם סובר שרמב"ן מביע כלפי רש"י יראת כבוד, והוא מדגיש את שליטתו המלאה בספרות המקרא והתלמוד, אך יחד עם זאת רמב"ן מצהיר בדברי הפתיח כי הוא מתכנן "להיות 'מאוהב' בדבריו של רש"י" – כאשר הוא רומז אולי בצורה אירונית, למחויבות 'לוהטת' לפירושו יחד עם מרחק ביקורתי. לדבריו, רמב"ן מעביר את דברי רש"י תחת ניתוח מדוקדק כאשר הוא מודע לכך שמדרישי האגדה בפירושו "בלתי ניתנים לכיבוש", וזו המשימה הרצינית שעומדת בפני רמב"ן.¹⁴⁵

רות בן מאיר מתארת שאכן בהקדמתו לתורה נדרש רמב"ן בארוכה אל פירוש רש"י, ובין השאר קבע כי: "לו משפט הבכורה, בדבריו אהגה באהבתם אשגה ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה". לדעתה, בכל הזדמנות שנדרש רמב"ן לפירוש רש"י באו לידי ביטוי הכבוד והאהבה, המשא ומתן, והדרישה והחקירה שעליהם הצהיר רמב"ן, בין אם הסכים עמו, ובין אם חלק עליו.¹⁴⁶ היא מציינת בעקבות ליבוביץ ארבע אופני התייחסות שהתווה רמב"ן בגישתו לפירוש רש"י: ¹⁴⁷א. מקרים שבהם הוא מצטט את פירושו של רש"י ללא כל תוספת או הערה. ¹⁴⁸ב. מקרים שבהם הוא מסכים עם רש"י ומוסיף על פירושו ביאור, ראיות, או יוצא להגנתו נגד דעות החולקים עליו. ¹⁴⁹ג. מקרים שבהם הוא חולק על רש"י, אך עם זאת טורח לבאר את דבריו. ¹⁵⁰ד. מקרים שבהם הוא שולל את פירוש רש"י מכל וכל ומנמק את דעתו שלו. ¹⁵¹ בן מאיר מוסיפה, שעם מגוון הדרכים לא היסס רמב"ן לבקר, לדחות, ולצאת חוצץ נגד רש"י, כלשונו: "ואיננו נכון בעינינו", אף שפעמים 'נזף' בו וביקר קשות את דרכו, כגון: "ולא ידעתי, מי הכניסו לרב במה שאמר", ובכל אופן ניסה ליישבו. ¹⁵²

יוסף אראל נתן דעתו ליחס רמב"ן לרש"י דווקא בנוגע לקטעי ההלכה בפשט המקרא. ¹⁵³ לדבריו, בפירושו של רמב"ן מוצאים התנגדות לפירושי רש"י שאינם עולים בקנה אחד עם ההלכה הפסוקה. רמב"ן יוצא נגד קטעי פרשנות רבים שהביא רש"י מספרות חז"ל בטענה שההלכות אינן מעוגנות דיין בפשט המקרא, והן

¹⁴³ ראה מלמד תשל"ח, עמ' 989-996. דוגמאות להתייחסויות: הערצה לרש"י, כגון: הפתיח של הרמב"ן; ויק' כה, ט; נושא ונותן בדברי רש"י לבססם, כגון: בר' א, א; העמקה בדברי רש"י והוכחה שהם דרש: בר' יב, א; הבאת פירוש רש"י והצדקתו, והבאת פירוש משלו, כגון: ויק' כה, ה, ועוד ועוד עיין שם.

¹⁴⁴ ליכט תשמ"ג, עמ' 229.

¹⁴⁵ ספטימוס 1983, עמ' 16, ראה גם שם הערה מס' 21.

¹⁴⁶ בן מאיר תשס"א, עמ' 131.

¹⁴⁷ בן מאיר תשס"א, שם.

¹⁴⁸ כגון: שמ', ו, ג.

¹⁴⁹ כגון: בר' יח, ב; ויק' כב, כח; דב' לב, כו.

¹⁵⁰ כגון: בר' ו, יב; יח, כד; לו, כב.

¹⁵¹ כגון: בר' כט, כז; לו, ג; מו, ד; ובשמ' כב, כב.

¹⁵² "ואיננו נכון בעינינו ויק' יט, יט; וכן "ולא ידעתי..." בר' יח, כג; בן מאיר תשס"א, עמ' 136.

¹⁵³ אראל תשס"ט, עמ' 117.

מבוססות על אסמכתא בלבד, כלשונו: "אבל הרב אינו מדקדק כל כך בפירושי החומש וכותב האסמכתאות כמו שמוצא אותם בספרא ובספרי ובמכילתא".¹⁵⁴ כמו כן דחה רמב"ן את פירושו ההלכתיים של רש"י שמקורם בדעת יחיד. אראל מביא מדברי הגנתו של רא"ם על רש"י בנקודה זו, ואלו דבריו: "לכן יחוייב לומר שהמפרשים כלם לא יכוונו בפירוש התורה [אלא] רק לישב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה".¹⁵⁵ אך רמב"ן בניגוד לרש"י ראה בהתאמת לשון הכתוב להלכה הפסוקה אבן יסוד בעבודתו הפרשנית. אומנם רמב"ן מייקר את פירושי רש"י כ"פני נרות המנורה הטהורה", ומקדים את דברי רש"י לדבריו, שכן "לו משפט הבכורה", ונותן לו את הכבוד הראוי לו כפרשן "בדבריו אהגה באהבתם אשגה", אך יחד עם זאת הוא רואה לנכון לעיתים לבאר את דבריו, פעמים לחלוק עליו, ואף בלא מעט מקרים לצאת כנגדו באמירה קשה ותקיפה. את עמדתם של החוקרים ניתן לחלק לשניים, אלו הרואים ביחסו המורכב לרש"י מגמה פרשנית עניינית בלבד המושפעת מדרכו המתודית (כמלמד, בן מאיר ואראל), ואלו הרואים במערכת יחסיו עם רש"י ביטוי למגמה ביקורתית כוללת (ליכט וספטימוס), אם כהצעת תיקון אולטימטיבית לפירוש רש"י, ואם כמחויבות להעמדת מערך פרשני ביקורתי. בעיניהם, מעבר לביקורת הפרשנית עניינית מגשים רמב"ן יעד נוסף הניכר במהלכיו הפרשניים.

להלן סקירת מספר מחקרים נוספים שעסקו ביחסו של רמב"ן לפירוש רש"י על התורה בצורה ישירה, ובפרט לספר בראשית: חיים דב שעוועל מייך את תחומי הדעת בהן חלק רמב"ן על רש"י, ועמד על הוראות חשובות שנלמדות על פי משנת כל אחד, בהתבססו על הנחת היסוד "אשר אלו ואלו דברי אלקים חיים".¹⁵⁶ לדבריו, רמב"ן חולק על רש"י בתחומים הבאים: אמונות ודעות; הסתכלות באגדות חז"ל; אין מוקדם ומאוחר בתורה; הלכה, ובמחקר הלשון. שעוועל מדגים על פי פירושיהם לספר בראשית ולספרים נוספים את ההוראה הערכית המוסרית העומדת מאחורי כל מחלוקת בין רמב"ן לרש"י.¹⁵⁷ בחלק מהדוגמאות שהוא מציג הוא מביא גם את סברותיהם של כמה מפרשני רש"י.¹⁵⁸ שעוועל סבור שרמב"ן בנימוקיו על החומש גם השלים את עבודתו של רש"י, כפי שבעלי התוספות המשיכו בדרכו של רש"י על הש"ס והשלימו את עבודתו במקום שראו בכך צורך.¹⁵⁹ הוא מדגיש שרק אהבת האמת עמדה נר לרגליו הן בקבלת פירוש רש"י, הן בדחייתו והן בהשלמתו, ובעת הצורך ידע לחזור בו מדעתו.¹⁶⁰

אסתר נצר במחקרה עמדה על יחסו של רמב"ן לפירוש רש"י בספר בראשית תוך הדגשת הקווים המיוחדים לכל אחד מהם, והקווים האופייניים לביקורתו של רמב"ן על רש"י.¹⁶¹ להערכתה, מגמתו של רמב"ן בכתבת פירושו היא להגות ולהתעמק בדברי המפרשים שקדמו לו (בעיקר רש"י וראב"ע) על מנת שיוכל לחדש עליהם. לדבריה, כפי שטענו קודמים לה, יחסו של רמב"ן לרש"י הוא יחס של יראת כבוד והערכה עמוקה, כלשונו: "עם כל השגותיו על דברי רש"י הוא מלא הערצה כלפיו ודבריו נאמרים בענוה, בנחת

¹⁵⁴ כתבי רמב"ן, עמ' ריט.

¹⁵⁵ חומש הרא"ם שם, עמ' שס.

¹⁵⁶ שעוועל תשי"ח, עמ' 205-218.

¹⁵⁷ דוגמאות לערכים: בתחום אמונות ודעות: בר' א, א – עיקרון חידוש העולם על פי עדות התורה דווקא; בר' יח, כו – ערך כח תפילת האדם; בתחום מחקר הלשון: בר' כד, ז ובר' מט, כב – הלשון העברית מושרשת בשורשי הקדושה, וכיוצא בזה ראה שם.

¹⁵⁸ בסוגיה הראשונה מבר' א, א הביא מדברי רא"ם והגור אריה שדחו את קושייתו של רמב"ן, וכן הביא מדברי לבוש האורה שהגן על טענת רמב"ן. ראה עוד שעוועל תשי"ח, עמ' 208-209.

¹⁵⁹ שעוועל תשי"ח, עמ' 216-217, והביא לכך ארבע דוגמאות: בר' כח, ה; ויק' יג, ג-ד; ויק' ח, יא; דב' יא, יג.

¹⁶⁰ שעוועל תשי"ח, עמ' 218.

¹⁶¹ נצר תשכ"ח, עמ' 432-450.

ובכבוד¹⁶². בשלב ראשון מאפיינת נצר את צורת הכתיבה של רמב"ן בהשוואה לזו של רש"י. לדבריה, בעוד רש"י מתחיל כל פירוש ב"דבור המתחיל" ומביא פירוש קצר וממצה, הרי בדרך כלל לרמב"ן פירוש ארוך, שבו פעמים רבות הוא מיישב מספר קשיים יחד, נוטה להרחבת יתר של רקע הדברים, ומפרש קשיים ענייניים, תחביריים ולשוניים בד בבד. בשלב שני היא מאפיינת את מבנה פירושו של רמב"ן כאשר הוא חולק על רש"י. במבנה הפירוש שלושת הרכיבים הבאים: ציון פירוש רש"י - במרבית המקרים הוא מביא את פירוש רש"י בתחילת דבריו, ומזכירו בצורות שונות, כגון: פירש רש"י; כתב רש"י; לשון רש"י וכדומה; הצגת נקודת המחלוקת - רמב"ן מבטא את אי הסכמתו עם פירוש רש"י בניסוחים שונים, כגון: ואיננו נכון; ולא הבינותי זה; ואין צורך; ואני תמה וכדומה; הבאת דעתו - רמב"ן משתמש במספר לשונות כדי להביע את עמדתו, כגון: ועל דרך הפשט; והנכון בעיני; ועל דעתי וכדומה.

בשלב שלישי מציגה נצר את שלושת התחומים העיקריים שבהם לדעתה חולק רמב"ן על רש"י, ומדגימה כל תחום במספר דוגמאות מסוגים שונים: התחום הראשון - מחקר הלשון הנחלק לשני סוגים: א. פירוש המלות - מלים קרובות במשמעותן; מלים קשות ומלים נדירות; מלים בעלות משמעות כפולה ומלים ידועות המופיעות במשמעות בלתי רגילה.¹⁶³ ב. תחביר וקשיים ענייניים - סדר המלים בפסוק; חלוף נושאים; לשון חסרה; 'גם' לשון ריבוי; לשון יתירה; קשר בין פסוקים; הקבלות; מלות יחס.¹⁶⁴ התחום השני - אגדות חז"ל - לדבריה, אמנם במקרים רבים מסתמך רמב"ן על אותו מדרש עצמו שרש"י הביא, יש והוא מגייס מדרש אחר להוכחת דעתו, אך במקרים רבים הוא חולק על רש"י בטענה שהוא לא כיוון בדבריו לפשט הדברים, ופירושו הכולל את מדרש חז"ל איננו תואם את כוונת הפסוק.¹⁶⁵ התחום השלישי - אמונות ודעות, רמב"ן חולק על רש"י גם בענייני השקפה.¹⁶⁶ נצר הוכיחה היטב את הקווים האופייניים לדרך השגתו של רמב"ן על רש"י.

גם ראובן רבינוביץ בחן את השגות רמב"ן על פירוש רש"י, אך הציג מבט אחר, שונה ליחסו של רמב"ן לרש"י.¹⁶⁷ לדבריו, לא פלא שרש"י לא יצא זכאי בפירושו, שכן רמב"ן היה תקיף בדעתו, ולא נשא פנים אפילו לגדולי האומה כאשר פירושיהם לפסוקי המקרא לא מצאו חן בעיניו, ואף לא נמנע מלהשתמש כנגדם בביטויים חריפים.¹⁶⁸ הוא מציין שאמנם בעשרה פסוקים הסכים רמב"ן עם רש"י וכתב: "ויפה פירש", או

¹⁶² נצר תשכ"ט, עמ' 432. ראה עוד שעוועל תשכ"ז, עמ' קנ"ה.

¹⁶³ המקרים שנצר מנתחת הם: "תדשא הארץ דשא עשב" (בר' א, יא); "איל פארן" (בר' יד, ו); "חותמך ופתילך" (בר' לה, יח); "יסלי חרתי" (בר' מ, טז); "כברת ארץ" (בר' מח, ז); "איש האדמה" (בר' ט, כ); "מי מלל לאברהם" (בר' כא, ז); "לדרש את ה'" (בר' כה, כב); "בן זקונים" (בר' לו, ג); "ונתנה לך" (בר' כט, כז). ראה נצר תשכ"ח, עמ' 442-435.

¹⁶⁴ המקרים הם: "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה" (בר' ב, יט); "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בר' טו, ו); "וירא אליו ויפול על צוואריו ויבך" (בר' מו, כט); "ויאמר קין אל הבל אחיו" (בר' ד, ח); "אם כן למה זה אנכי" (בר' כה, כב); "אעשה גם אנכי לביתי" (לבר' ל, ל); "וגם את הגוי אשר יעבדו" (בר' טו, יד); "אברהם הוליד את יצחק" (בר' כה, יט); "והבור ריק אין בו מים" (בר' לו, כב); "והיה ה' לי לאלוקים" (בר' כח, כא); "ויהי יוסף יפה-תאר ויפה מראה" (בר' לט, ו); "יואני זקנתי" (בר' יח, יג); דוגמא זו לא תופיע בנתוני המחקר כיוון שמחלוקת רמב"ן רש"י סמויה; "ותגד לאביה" (בר' כט, יב); "על אודות בנו" (בר' כא, יא); "אורריך ארור ומברכך ברוך" (בר' כז, כט); "ואת הארץ תסחרו" (בר' מב, לד); "קניתי איש את ה'" (בר' ד, א); "ארור אתה מן האדמה" (בר' ד, יא); "והוא נער את בני בלהה" (בר' לו, ב). ראה נצר תשכ"ט, עמ' 443-453.

¹⁶⁵ המקרים הם: "ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו" (בר' ב, ג); "גדול עונוי מנשוא" (בר' ד, יג); "ועמק השדים בארות בארות חמר" (בר' יד, ו); "לזרע נתתי" (בר' טו, יח); "ויה' המטיר על סדום ועמורה" (בר' יט, כד); "ביום השלישי" (בר' לא, כב); "והיה המחנה הנשאר לפלטה" (בר' לב, ט); "כי פי המדבר אליכם" (בר' מח, יב). ראה נצר תשכ"ט, עמ' 449-453.

¹⁶⁶ בתחום זה מציינת נצר רק דוגמא אחת מבר' א, א. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 461-462.

¹⁶⁷ רבינוביץ תשל"א, עמ' 216-225.

¹⁶⁸ רבינוביץ פותח עם יחסו לרמב"ן, ראה רבינוביץ תשל"א, עמ' 216.

"וצדק הרב" וכדומה, אך בפירושו למאה חמשים ושלושה פסוקים השיג עליו, ופירש בדרך אחרת.¹⁶⁹ רבינוביץ מודע לדברי השבח ששיבח רמב"ן את רש"י, כשכתב: "מכתר בנימוסו במקרא במשנה ובגמרא, לו משפט הבכורה" (מהפתיח להקדמה), אך לדעתו אין באמירה זו שבח רב, שכן בזה שהוא מזכירו ראשון אין ראייה, שהרי בכל אופן פירושו של רש"י קדם לפירושו של ראב"ע במאה שנה. ולגבי העצמות בקיאותו וידיעותיו, הרי באותה אמירה הוסיף רמב"ן: "עמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה בפשוטו ובמדרשו", ואיזה כבוד יש לרש"י אם רמב"ן מתבטא כנגדו בביטויים קשים, כגון: "ואין בזה טעם וריח" (בר' לח, ה), ו"ואלה הם דברים בטלים" (שמי' ו, יג), וכיוצא בזה.¹⁷⁰ רבינוביץ אף מחריף את תפיסתו ביחסו של רמב"ן לרש"י, וכך כתב: "בכלל לא היתה דרך הפרשנות של אשכנז נוחה להרמב"ן. הפרשנות האשכנזית היתה כרוכה אחרי האגדה והמדרשים ודרך פרשני ספרד היתה לחתור אחרי פשוטו של מקרא".¹⁷¹ מכאן שלדעתו לא רחש רמב"ן כבוד רב מדי לרש"י הן על פי דברי הביקורת על רש"י, והן בהתבססו על האגידה התרבותית של רמב"ן.

רבינוביץ מנה גם כן, ובצורה קצת שונה את תחומי ההשגה של רמב"ן על רש"י, הוא כינה זאת בשם "יסודות ההשגות של רמב"ן על פירושי רש"י", ואלו יסודות המחלוקת: מפאת הלשון וסיגנונה; מפאת ההלכה; מפאת הסברה; מפאת סתירת פסוקים לפירושו; מצד ידיעה בכמה מקצועות כגון ענייני המלכות, רפואה ועשיית טבעות זהב; מחשש פגיעה בכבוד האבות ועם ישראל. כמעט לכל יסוד הביא רבינוביץ מספר דוגמאות, ונראה לפי ניסוחיו השונים שהעריך מאד את ידיעותיו ולמדנותו של רמב"ן ובהחלט נטה לצד פרשנותו.¹⁷² לגבי הניסיונות להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן סובר רבינוביץ, שאמנם פרשנים כמו רבי אליהו מזרחי, המהר"ל מפראג, בעל הלבושים ועוד, טרחו לסלק את השגותיו של רמב"ן על רש"י, אך לדעתו "קשה להזיז בנקל, כי ידיעותיו של הרמב"ן בדרך הלשון וסיגנונה, וכן בקיאותו במקרא ובתלמוד ובענייני הטבע היו עצומות", ומוסיף שכבודו וגדולתו של רש"י לא נפגעו, שכן דרכו של רש"י ודרכו של רמב"ן בפרשנות הן דרכים לגיטימיות, כדבריו: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים".¹⁷³

¹⁶⁹ רבינוביץ מדייק שמדובר רק במקרים שרמב"ן מגיב לפירושו של רש"י עצמו, ולא לטענתו כלפי בעלי האגדה.

¹⁷⁰ באופן ישיר מתייחס רבינוביץ לדברים שכתב ר' יצחק אונא בספרו 'תולדות הרמב"ן', כי "הרמב"ן מתייחס בכבוד גדול אל רש"י, ומזכירו בראשונה". ראה רבינוביץ תשל"א, עמ' 217.

¹⁷¹ רבינוביץ תשל"א, עמ' 217.

¹⁷² להלן פירוט הערכותיו בכל תחום וציון מקור הדוגמאות, ויש לציין שבחלק מהמקרים מבראשית הוא חוזר על אותן דוגמאות שהביאה נצר: **ביסוד הלשוני כתב**: "הגם שרש"י היה בקי בלשון העברית ודקדוקה לא נפל הרמב"ן ממנו בידיעת הלשון. רוב השגותיו של הרמב"ן בנויות על סטיות מדרך הלשון העברית", והמקרים הם: "איש האדמה" (בר' ט, כ); "לך לך" (בר' יב, א); "מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" (בר' כג, א) ושאר הדוגמאות מספר שמות. **ביסוד מפאת הסברה כתב**: "ישנם כמה מקומות שההשגות הן מצד הסברה, שהדבר הוא נגד השכל הישר", ואלו המקרים: "והאמין בה" ויחשבה לו צדקה (בר' טו, ו); "מתי אעשה גם אנכי לביתי" (בר' ל, ל); "והוא נער את בני בלחה" (בר' לו, ב); "וירא אדוניו כי ה' אתו" (בר' לט, ג) ושאר המקרים מספרים אחרים. **ביסוד מפאת סתירת פסוקים לפירושו, כתב**: "הרמב"ן היה בקי גדול בספרי המקרא, ומצא פסוקים שסותרו את פירושו של רש"י", והמקרים הם: "והקם זרע לאחיד" (בר' לח, ח); "ואתה תבא אל אבותיך בשלום" (בר' טו, טז); "ואשר דבר אליעזר" (בר' כד, ז); "מארץ מולדת" (שם); "ואקברה שם" (בר' מח, ז) ושאר המקרים מספר שמות. **ביסוד מפאת ההלכה כתב**: "הרמב"ן היה בעל הלכה גדול כפי שמוכח מהשגותיו על ספר המצוות של הרמב"ם ומחידושו בש"ס. והוא דחה בכמה מקומות את פירושו של רש"י מטעם שהם נגד ההלכה", והמקרים הם: "מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען" (בר' טז, ג); "הוציאוהו ותשרף" (בר' לח, כד) ושאר המקרים מספרים אחרים. **ועל היסוד מפאת הידיעה המקצועית כתב**: "הרמב"ן היה בקי בטיב כמה מלאכות ומטעם זה היה מתוכח עם רש"י", ואלו המקרים שציין: "אם כן למה זה אנכ"י" (בר' כה, כב); "בנימין" (בר' לה, יח); "כברת הארץ" (בר' לה, טז); "מגדיאל" (בר' לו, מג); "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בר' ב, כד); "ויפג לבו" (בר' מה, כו) ושאר המקרים מספר שמות.

¹⁷³ רבינוביץ תשל"א, עמ' 225.

יוסף מורגנשטרן אפיין את לשונו של רמב"ן בהבאת פירושי רש"י לתורה על פי דרך הצגתם בפירושו, וכן בדק איזה מעמד נתן רמב"ן לדברי רש"י בתוך פירושו, ואלו תוצאות מחקרו:

1. רמב"ן השתמש במספר מונחים בהבאת דברי רש"י לפי ההתפלגות הבאה: "לשון" 520 מופעים; "כתב" 95 מופעים; "אמר" שלושה מופעים; "פירש" 32 מופעים; "דעת" תשעה מופעים, סה"כ 658 מופעים. מכאן הוא מגיע למסקנה שרמב"ן לא בחר באקראי את המונחים שבהם השתמש להבאת דברי רש"י, אלא הוא בחר בדייקנות בחלק מהמונחים, כדי לבטא שיטה וכוונה. ב-97% מהמובאות בחר רמב"ן דווקא במילות המפתח "לשון רבנו שלמה", או "כתב רבנו שלמה" ללמד על דיוק בהבאת דברי רש"י. לדבריו, השימוש ב"לשון רבנו שלמה" מעיד על ציטוט מילולי מדויק מהטקסט שהיה לפניו, על פי הנאמר "בדבור המתחיל" הנדון, והשימוש ב"לשון רבנו שלמה" מלמד, שאמנם הדברים מצוטטים מלשון רש"י, אך את הציטוט יאפיין אחד מהקריטריונים הבאים: הבאת דברי רש"י מתוך פסוק אחר; הבאת דברי רש"י ממספר פסוקים; הבאת רק חלק מדברי רש"י.¹⁷⁴ לטענתו, כאשר מופיע נוסח משולב של שני המונחים גם יחד – "כתב" ו"לשון", השילוב מלמד שרמב"ן ניסח את דבריו בקפדנות ויש בפירושו משני המאפיינים גם יחד.¹⁷⁵ כמו כן לדעתו, ההבחנה בין השימוש ב"לשון רבנו שלמה" ובין "כתב רבנו שלמה" עשויה לסייע בקביעת הגרסה של פירוש רש"י שהייתה מונחת לפני רמב"ן.¹⁷⁶

2. נמצאו שלושה מרכיבים בפירוש רמב"ן על רש"י, המלמדים על יחס מיוחד של רמב"ן לרש"י: האחד, רמב"ן שימר בקפדנות את הגרסה של רש"י שהייתה לפניו. אמנם הוא אינו מרבה להציע שינויים בטקסט של רש"י, אך במקומות שהיה נראה לו שהפירוש מוטעה הוא טרח להעיר על כך;¹⁷⁷ השני, שינוי דעתו של רמב"ן בפירושו מהתנגדות להסכמה, מלמדת על הערכה גדולה שרוכש רמב"ן לרש"י;¹⁷⁸ השלישי, יחסו של רמב"ן לאגדה הוא בעצם אימוץ יחסו של רש"י לאגדה, ומלמד על הכבוד הגדול שרכש לרש"י. לדבריו, רמב"ן לא ראה עצמו מחויב לפרש בהתאם למדרש האגדה, ועם זאת רמב"ן שאב את זכותו לפרש בניגוד למדרש מתוך התקדים שיצר רש"י, כלשונו של רמב"ן: "אבל כיון שרבנו שלמה מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה" (בר' ח, ד ד"ה: "ותנח התיבה"). מורגנשטרן מוסיף שקביעה זו של רמב"ן, שיש לו הרשות לפרש את הכתוב בניגוד לדעת חז"ל, איננה נובעת מההיגיון או מהמסורת של דרום ספרד, אלא נלמדה מהדרך שהתווה רש"י, ומסקנתו: "עד כדי כך העריץ הרמב"ן את רש"י. ממנו הוא למד שניתן לספק את פשוטו של מקרא ליד מדרש האגדה". למרות זאת לטענתו, רמב"ן ראה חובה לעצמו לפרש את דברי האגדה בבואו להסביר את רש"י, ולכן לעיתים קרובות, כאשר רמב"ן בא לפרש פסוק ומביא את דברי רש"י, הוא נזקק למדרש ששימש מקור לרש"י, ובהסבירו את כוונת האגדה הוא מסייע בהבנת דברי רש"י.¹⁷⁹

3. הממצא: רמב"ן כפרשן לרש"י מתוך יחס של כבוד והערכה – לטענתו, על אף שרמב"ן נתפס בעיני רבים כמבקר של רש"י אין להתעלם מהחלק הראשון של היגדו: "בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה" (מתוך הפתיח להקדמת רמב"ן). להערכתו, רמב"ן הרבה להעמיד את דברי

¹⁷⁴ מורגנשטרן תש"ס, עמ' 15-29. יש לציין שלחידוד האבחנה השווה מורגנשטרן בין מונחי רמב"ן בהבאת דברי רש"י למונחי רמב"ן בהבאת דברי ראב"ע, אך אין עניין במחקר זה לפתח השוואה זו.

¹⁷⁵ כגון: בר' יב, יא; בר' לז, כב וכדומה.

¹⁷⁶ בעניין זה מציין מורגנשטרן קביעה מרחיקת לכת, והוכיח קביעה זו רק בדוגמא אחת.

¹⁷⁷ המקורות אינם מספר בראשית. ראה פרק זה מורגנשטרן תש"ס, עמ' 30-41.

¹⁷⁸ כגון: "כברת ארץ" (בר' לה, טז), וכן הביא שני מקרים מספר שמות. נצר במחקרה כבר ציינה עובדה זו, אך לא בהכרח הגיעה למסקנה זו, ואלו דבריה: "אם כי הרמב"ן חולק על רש"י כאשר פרושו אינו נראה בעיניו, מהסבות השונות שהזכרנו לעיל, הרי אינו חושש לחזור בו מדעתו ולהסכים עם רש"י שעה שמתברר לו כי הצדק עמו", ראה נצר תשכ"ח, עמ' 438-439.

¹⁷⁹ במסקנותיו נעזר מורגנשטרן במחקריהם של ספטימוס (כקונטרה) וסקלרץ (כתמיכה), ראה מורגנשטרן תש"ס, עמ' 37-41.

רש"י בראש דבריו, ובפסוקים רבים הוא השתמש בדברי רש"י כנקודת מוצא לפירושו, וניסה להסביר את ההיגיון שבדברי רש"י ללא קשר למידת הסכמתו עם הפירוש הנדון. מכאן שרמב"ן היה במידה רבה, אחד מפרשניו הראשונים של רש"י, וזאת עשה מתוך רחישת יחס של יראת כבוד והערכה עמוקה לרש"י.¹⁸⁰ מורגנשטרן ניסה להוכיח קביעה זו על פי שני פרמטרים: האחד, על פי שבח רמב"ן לרש"י – אמנם הפסוקים בהם רמב"ן משבח את דברי רש"י אינם רבים, אך כלשונו: "הם מאלפים" – רש"י מקצר ורמב"ן מאריך. לדבריו, שבחים ופירושים אלו הם ביטוי לכבוד הבלתי מסויג שרמב"ן נוהג ברש"י.¹⁸¹ השני, מבנה ההערות הנוגעות לרש"י – העובדה שבהרבה מאד מפירושו מציג רמב"ן את רש"י במבנה קבוע על פי חמשת המרכיבים הבאים: גרסה; מקור; התייחסות; דעות; דעתו, מלמדת על כך שרש"י במרכז פירושו, ושאיפתו הבסיסית היא להקנות לתלמידיו את ההבנה בפרשנות רש"י.¹⁸² דרך הצגת ממצאים אלו: המינוח המיוחד של רמב"ן; המרכיבים בפירושו – שימור גרסה, שינוי הדעה מהתנגדות להסכמה, אימוץ יחסו של רש"י לאגדה; וההוכחות שרמב"ן כמפרש רש"י מתוך כבוד והערכה, ניסה מורגנשטרן להוכיח שעל אף הביקורת תפס רש"י מקום מרכזי וחשוב בעולמו של רמב"ן, ואף השקיע וטרח ללמד תורתו ברבים.

בנוסף לשתי הגישות המחקריות הרואות ביחסו הפרשני המורכב של רמב"ן לרש"י שתי מגמות שונות: מגמה פרשנית עניינית מתודית ומגמה ביקורתית ייעודית, מחקרים אלו שעסקו בצורה ישירה בפירושי רמב"ן מוסיפים ומבטאים פן קרוב, אישי יותר ביחסו של רמב"ן לרש"י.¹⁸³ גם בהיבט הזה נמצאו שתי עמדות, עמדה הרואה ביחסו של רמב"ן לרש"י על אף השגותיו יחס של יראת כבוד והערכה (נצר), ובצורה קיצונית יותר, רמב"ן כל כולו מכוון מטרה – מבנה פירושו, סגנון לשונו, ובחירותיו הפרשניות, כולן להאדרת שמו ופרשנותו של רש"י (מורגנשטרן); ועמדה אחרת, הפוכה, הטוענת שיחסו של רמב"ן לרש"י ברובו הוא יחס דוחה, לא מכבד, קשוח, ופעמים אף תוקפני (רבינוביץ).¹⁸⁴ המחקר הרחב בפירוש רא"ם ישפוך אור נוסף על הבנת מורכבות יחסו של רמב"ן לרש"י.

0.5.4 פרשנות העל, והתפתחות ספרות 'פירושי העל' על רש"י בפרט עד לתקופת רא"ם

'פרשנות על' – סופרקומנטר, היא פרשנות משנית הבנויה בעיקרון על הפירוש הראשוני, ואין מתפקידה להתייחס בצורה ישירה לספר המקראי עצמו, כפי שעשה פרשן המקרא.¹⁸⁵ בעוד שהפרשן עומד מול טקסט אחד, ניצב מפרשו של הפירוש מול שני טקסטים, זה של המקרא וזה של הפרשן. פרשן על בוחר לפרש את הפירוש ולא את הכתוב משתי סיבות: האחת, המקרא הוא מקודש ומחייב פרי התגלות אלוהית – סמכות בלתי ניתנת לערעור, ואילו על הפירוש אפשר לערער, הוא פרי שיקול דעת אנושי; השני, הטקסט הוא טקסט מוחלט ואילו בפירוש ייתכן ונפלו שיבושי נוסח, מה שמאפשר לפרשן את ביקורת הנוסח. על פרשן על להתמקד בטקסט השני, ההופך עבורו לראשוני, ועל אף שעליו לחזור אל המקרא כדי לאמת או להפריך את הפירוש, הוא איננו יכול לנטוש את תפקידו כמפרש הפירוש ולפרש את הכתוב גופו. עליו להיות צמוד לדיבור המתחיל הלקוח תמיד ממילות הפירוש ולא ממילות המקרא.

¹⁸⁰ קשה להבין את הקשר בין ציון העובדות למסקנה שאליה הגיע מורגנשטרן, אדון בעניין בפרק שלישי בעבודה זו.

¹⁸¹ כנ"ל, קשה לראות את הקשר בין העובדות שמציג החוקר לבין מסקנותיו.

¹⁸² אכן העובדות נכונות, השאלה היא אם אכן זו מטרתו של רמב"ן בהצגתו את דברי רש"י באופן הנ"ל.

¹⁸³ דווקא שעוועל ונצר מציינים מגמה משולבת – פרשנית ייעודית, שעוועל סבור שרמב"ן השלים את עבודתו של רש"י, ולמחלוקות בין רמב"ן לרש"י מטרה חינוכית מוסרית, ונצר סבורה שמטרת כתיבת הפירוש היא לחדש על רש"י.

¹⁸⁴ רבינוביץ כמובן ראה בפירוש רמב"ן מגמה ביקורתית.

¹⁸⁵ הגדרת המושג היא על פי סימון תשע"ג, עמ' 370-371.

אחר התפשטות פירוש רש"י בכל תפוצות ישראל, ראו חכמי ישראל זכות לעצמם לחבר חיבורים על פירוש רש"י לתורה, לבארו, לפרשו, לנמקו, להוסיף עליו הוספות, לחדש עליו חידושים, לדקדק בלשונו, לבדוק את נוסחו, להעמיק ולחקור בלשונו.¹⁸⁶ ההתעניינות הפרשנית סביב פירושו החלה מיד עם התגלות פירושו. נכדו רשב"ם והפרשן ראב"ע השיגו עליו עוד בדורו "בפשוטו של מקרא" ובדקדוק לשון הכתוב, וגם בעיני רמב"ן לא ישרו פירושי ופשטיו. אי לכך קמו גדולים ורבים שבאו לעזרתו, לבאר ולברר, לנמק וללבן את דבריו, להגן וללחום את מלחמתו נגד משיגי ומתנגדיו.¹⁸⁷ להלן תוצג בקצרה סקירה הנוגעת לפרשני רש"י שקדמו לרא"ם.

ניתן לחלק את פרשני רש"י לשני סוגי פרשנים: פרשנים שכתבו חיבורים על המקרא, ותוך כדי חיבורם מצאו לנכון במקומות רבים להתייחס לדברי רש"י, ולעומתם פרשנים שכתבו חיבור שלם העוסק רק בפירושו של רש"י. דוגמאות לסוג הראשון הם פירושו של רבי חזקיה בר' מנחם בספרו 'חזקוני', אשר ראה לנכון לבאר חלק מדברי רש"י, כלשונו: "ואני אין אני כמשיב על דברי רבנו שלמה אלא כמוסיף על דבריו".¹⁸⁸ ופירושו של רבי יהודה בר' אליעזר בספרו 'מנחת יהודה', שהגדיר את פירושו כ"זה הספר המורה להבין דברי רש"י אשר בנימוקי התורה שבכתב".¹⁸⁹ דוגמאות לפירוש מהסוג השני הם פירושו של רבי שמואל אלמושיני שכתב פירוש שיטתי ויסודי לדברי רש"י, ושקל כל מילה ואות בפירושו, כלשונו: "וכדי שתראה דקדוק רש"י אגלה לך איך שקל רש"י במאזני שכלו הזך".¹⁹⁰ ופירושו של רבי משה בר' שם טוב גבאי בספרו 'עבד שלמה', שכתב: "ראו ביאור אשר נחקר ונדרש לפירוש שר אדונינו שלמה".¹⁹¹ הפירושים על רש"י התפתחו בשני אזורים: באשכנז ובספרד, שני המרכזים היהודיים הדומיננטיים ביותר בראשית תקופת ימי הביניים. באשכנז התבססו הפירושים בתחילה בבית מדרשם של צאצאי רש"י, בעלי התוספות, שעסקו בפירושו לתלמוד ובד בבד גם בפירושו למקרא.¹⁹² חלק מבעלי התוספות חלקו על רש"י כמו רשב"ם שפיתח פרשנות עצמאית והתייחס לנושאים פרשניים אשר רש"י לא נגע בהם.¹⁹³ עם זאת, לא יצאו מבעלי התוספות ביאורים שיטתיים על רש"י, ככל הנראה לאור גישת רבינו תם, הגדול מבין בעלי התוספות, שהגן בקנאות על עיסוק מלא בתלמוד, וטען שכלימוד התלמוד עצמו יוצאים גם ידי חובת לימוד המקרא והמשנה.¹⁹⁴

בהמשך הזמן הצטרפו פירושים והתייחסויות נוספות לפירוש רש"י, אם על ידי רבי יהודה החסיד (1217), שכתב הערות פרשניות על המקרא ועל פירוש רש"י, אמנם "במידה מסוימת של שכיחות" כפי שהגדיר קנרפוגל, אולם ביתר פירוט והרחבה;¹⁹⁵ או במסגרת פירושו של רבי ישעיהו מטרני בשם 'נימוקי חומש' (1250) שחי באיטליה, אך למד באשכנז וכתב כמאה חמישים הערות בפירושו לתורה, כאשר מחצית מהן

¹⁸⁶ עובדיה תש"א, עמ' תקנ.

¹⁸⁷ עובדיה תש"א, עמ' תקנא-תקנב.

¹⁸⁸ עובדיה תש"א, הערה 41, וכן ראה תורת חיים בר', עמ' כ; ויפת תשנ"ב, עמ' 91-111. על 'חזקוני' ודרכו הפרשנית ראה עוד חזקוני על פירוש רש"י, מבוא, עמ' 16-25.

¹⁸⁹ מדברי ההקדמה של ר' יהודה לפירושו, ראה עובדיה תש"א, עמ' תקנב, הערה 45; וכן ראה טויטו תשע"ב, הקדמה.

¹⁹⁰ פירוש אלמושיני מבוא, עמ' 11.

¹⁹¹ 'עבד שלמה' מבוא, עמ' 12.

¹⁹² לוי 2015, עמ' 270-300. בהזדמנות זו יש לציין שפרופ' אריק לוי מהחוקרים היחידים שהקדיש ומקדיש את זמנו ומרצו לחקר ספרות 'פירושי העל' בכלל, וספרות 'פירושי העל' על רש"י בפרט. הוא זה שסקר בהרחבה במספר מאמרים את התפתחות ספרות 'פירושי העל' על רש"י, וחלק מדבריו יובאו בסעיף זה בקצרה.

¹⁹³ ראה לוקשין 1989, עמ' 13-23, וכן ראה יעקבס תשס"ז, עמ' 215-231.

¹⁹⁴ קנרפוגל 2013, עמ' 151-157, ראה עוד הלברטל 1997, עמ' 98.

¹⁹⁵ קנרפוגל 2013, עמ' 209-210.

מתייחסות לפירוש רש"י;¹⁹⁶ וכן בפירושיהם של 'חזקוני' ו'מנחת יהודה' שהוזכרו לעיל. אמנם, הגירוסים, האסונות והרציחות בצרפת ובגרמניה במאה הארבע עשרה השפיעו קשות על המשך התפתחותה של הספרות הדתית בכלל, ועל התפתחות ספרות פרשני רש"י בפרט.¹⁹⁷ עם זאת גם בתקופה זו ניתן למצוא פרשנים נוספים על רש"י, כמו דוסה "היוני" שכתב חיבור בשם 'פירוש ותוספות'; אוסף הערות ופירושים על רש"י שחיבר וערך רבי יעקב בן משה הלוי מולין – מהרי"ל, והחיבור 'ביאורים על רש"י' מאת רבי ישראל בן פתחיה איסרלין, תלמיד מהרי"ל, שהדגים את שיטת ה"פלפול" על פירוש רש"י. שיטת הפלפול עיצבה מחדש את הפרשנות המקראית האשכנזית בכלל, ואת לימוד פירוש רש"י בפרט.¹⁹⁸ גורם נוסף שעודד את העיסוק בפירוש רש"י באשכנז הוא העובדה שניתן לפירוש רש"י מעמד מקביל לפירוש אונקלוס, ואף נתנה לו הכרה מלאה כממלא מקומו בקיום הדרישה ההלכתית של קריאת הפרשה השבועית "שנים מקרא ואחד תרגום".¹⁹⁹ דרך לימוד זו חדרה אט אט ללומדי התורה באשכנז, כך שלא רחקה הדרך עד לחיבור הערות השוליים במהלך הקריאה השנתית, מה שהביא לכתיבת הכרך 'ביאורים על רש"י', החיבור הראשון באשכנז שנחשב ל'פרשנות עלי' על רש"י.

גם בקרב חכמי ספרד כאמור נפוץ היה פירושו של רש"י, כאשר סימנים לנוכחותו הגוברת של רש"י באיבריה החלו בתחילת המאה השתים עשרה, עם התחלת השלב היצירתי הגאוני של הלמדנות הספרדית היהודית באזור זה.²⁰⁰ במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה רמב"ן, הפרשן המקראי היהודי בעל ההשפעה הגדולה ביותר בספרד הנוצרית הציב את רש"י כ"בכור" הפרשנים.²⁰¹ בהמשך המאות השלוש עשרה והארבע עשרה החלו פרשנים אחרים לשים לב לרש"י, כמו רבינו בחי בן אשר מסרגוסה שהציב את רש"י כ'מאור הגדול' והביא מפרשנותו, וכן עורך ספר הזוהר רבי משה דליאון הסתמך על המורשת הפרשנית של רש"י.²⁰² עליית מדרגה בהתייחסות לרש"י חלה עם הגעתו של רבי אשר בן יחיאל לטולדו, שכן הוא אשר העביר שינוי התקנה מ"שניים מקרא ואחד תרגום" ל"שניים מקרא ואחד רש"י" לספרד, והוביל ליצירת 'פרשנות עלי' על רש"י, דוגמת פירושיהם של: רבי שמואל אלמושנינו, רבי משה גבאי, רבי אהרן אלרבי, רבי יהודה כלץ, רבי יעקב קניזל, רבי משה אלבילדא, רבי אברהם בקראט – כולם פרשנים ספרדיים שפירשו את רש"י עוד לפני הרא"ם.²⁰³

פרק המבוא תם ולא נשלם, הפרק הציג את נושא העבודה, את מטרת המחקר, שיטתו ונחיצותו. הפרק פרש את רקע התקופה שבה פעל רא"ם, וסקר באופן נרחב את גישתו הפרשנית המתודית של רש"י, ואת עקרונותיו הפרשניים של רמב"ן, שעל פירושי שניהם דן רא"ם בחיבורו. פרק המבוא עמד על היחסים שבין רמב"ן לרש"י, ופרט בקצרה את מהלך התפתחות ספרות 'פירושי העלי' על רש"י באשכנז ובספרד עד לתקופת רא"ם. רקע זה יסייע בהבנת חיבורו הפרשני של רא"ם, יסייע בזיהוי דרכו המתודית ובגילוי מניעיו הפרשניים.

¹⁹⁶ קנרפוגל 2013, עמ' 244; ראה גם תא שמע תשס"ד-תש"ע ג, עמ' 20-23.

¹⁹⁷ לווי 2015, עמ' 276-277, ראה הערה 34.

¹⁹⁸ על שיטת הפלפול בפירוש רש"י ראה וולף 2001, עמ' 95-96; וביקורת על שיטה זו ראה זימר 1999, עמ' 204.

¹⁹⁹ לווי 2015, עמ' 293. ראה פרץ 2008, עמ' 53-61.

²⁰⁰ לווי 2007, עמ' 36, ראה גם הערה 11. יש לציין כנזכר לעיל שכבר ראב"ע הכיר את פירושי רש"י, ראה מונדשיין תשנ"ה-תשנ"ו, עמ' 273-252, וכן מונדשיין תש"ס, עמ' 224-226.

²⁰¹ לווי 2007, עמ' 37, ראה הערה 16. כמו כן ראה הקדמת רמב"ן בפירוש הרמב"ן, עמ' ז.

²⁰² לווי 2007, עמ' 37, ראה הערות 19-20.

²⁰³ לווי 2017, עמ' 309, ראה גם הערות 56-57.

1. רא"ם כ'פרשן על' מרכזי על פירוש רש"י לתורה

את חיבורו של רא"ם יש לבחון בשני אספקטים: מעמדו כ'פרשן על' בקושטא באשכנז ובספרד; מהות מלאכת הפירוש, אופיה וייחודה. להלן תובא סקירת המחקר הקיים בשני הבטים אלו.

1.1 מעמדו של רא"ם כפרשן על בקושטא באשכנז

רא"ם התפרסם מאד בשל חיבורו הפרשני על רש"י. לדברי עובדיה, מיום שכתב רא"ם את פירושו על רש"י אין איש מן החכמים והמפרשים שבאו אחריו שיכול היה להתעלם מדבריו, רא"ם היה לרש"י מה שהיו לרמב"ם נושאי כליו. הוא סובר שניתן לומר: "שהרא"ם תופס בספרות הפרשנית הרשייית את אותו המקום שתופס רש"י בעצמו בספרות הפרשנית הכללית".¹

גם פרידמן טוען שפירוש רא"ם הוא פירוש חשוב ביותר, הוא ציין שאמנם נעשו לפני כן ניסיונות שונים לכתוב ביאורים על רש"י במקומות שונים, אולם לפי דעתו של רא"ם עצמו, הם לא היו מוצלחים ביותר ולא ענו על הנדרש, כלשון רא"ם: "אחשוב שלא קדמני אדם בו כי מה שראינו ממה שפירשו עליו זולתנו עד היום העדרם טוב ממצאותם".² פרידמן תיאר בהרחבה את ההוצאה הראשונה של הפירוש ואת ההוצאות הנוספות (עד עשר במספר עד לשנת תרצ"ו) שהופצו בכל אירופה: בתורגמא, באיטליה, בפולין, באירופה המערבית וברוסיה. לדבריו, הדפסתו החוזרת ונשנית גרמה לפרסומו, ובעקבות הפירוש קמה לרא"ם ספרות ענפה של מעריצים ומתנגדים. הוא אף תיעד את רשימת הספרים שנכתבו על פירוש רא"ם כביאורים, הוספות השגות וקיצורים.³

ברי לוי שסקר את פירושי רש"י מימי הביניים עד לעת החדשה המעיט מעט בערכו של הפירוש. הוא ציין את ההדפסה המיוחדת של ארבעת הסופרקומנטרים תחת שם הספר 'אוצר מפרשי התורה', שאחד מהם הוא פירושו של רא"ם.⁴ לוי טען שאמנם הפירוש הבולט ביניהם הוא של רא"ם, אך הפירוש הנפוץ ביותר הוא של ר' שבתאי משורר, מחבר פירוש 'שפתי חכמים' שנדפס במהדורות 'מקראות גדולות'.⁵

יעקב אלבוים קבע את מרכזיותו ומידת השפעתו של רא"ם באשכנז על פי שלושה מדדים: מספר הפעמים שפירושו הועמד במוקד דבריהם של המפרשים; מספר ביטויי הביקורת שהיו מלווים במילות הצטנעות והתבטלות מפני גדולתו ורוחב דעתו של רא"ם; ומספר הדפסות פירושו באשכנז.⁶ אלבוים מצא שרמת מדדים אלו גבוהה בשלושת הפרמטרים ומכך הסיק שמידת השפעתו של רא"ם באשכנז הייתה גבוהה ביותר. לדעתו, מחברי הפירושים באותו הדור לא יכלו להתעלם מפירושו המרכזי של רא"ם.

¹ עובדיה תש"א, עמ' תקנ-תקנד.

² שו"ת רא"ם תשובה ה, עמ' יח. בתוך: פרידמן 1974, עמ' 91.

³ פרידמן 1974, עמ' 94-98.

⁴ לוי 1988, עמ' 108. בספר אוצר מפרשי התורה נכתב בפתיח (ללא ציון עמוד): "הפירושים א-ד נדפסו יחד, בשם ארבעה פירושים על רש"י, בשנת תרכ"ב בוורשא וניתנו כאן בדפוס צילום של הוצאה זו". הפירושים הם של רא"ם; ר' יהודה ליווי בכינוי 'גור אריה'; ר' מרדכי יפה בכינוי 'לבוש האורה' ור'; שבתאי משורר בכינוי 'שפתי חכמים'.

⁵ מקראות המאור, הקדמה עמ' עא.

⁶ אלבוים תש"נ, עמ' 87. אלבוים ציין גם את הדפסת 'קיצור מזרחי' לר' יצחק ב"ר נפתלי הכהן מאוסטרהא כביטוי לחשיבות הפירוש.

ז'אן כריסטופה אטיאס תיאר את רא"ם כסמכות רבנית והלכתית, כמתמטיקאי, כפילוסוף, וכבעל ידע רב באסטרונומיה, שהתפרסם דווקא בזכות פירושו לפירוש רש"י לתורה. הוא טען שיש להעריך את עבודתו הפרשנית של רא"ם על פי שלושה פרמטרים: האחד, על פי מקומה של פרשנות העל במכלול הפעילויות האינטלקטואליות והסוציאליות של הפרשן; השני, על פי משמעותה ותפקידה של הפרשנות בזמנה בסביבה התרבותית שבה היא מופיעה; השלישי, על פי מקומה בתולדות הפרשנות בכלל (בפן ההיסטורי, הטקסטואלי והאינטלקטואלי), שהפרשן הוא בו זמנית התוצר והיוצר.⁷

אטיאס בחן את שלושת הממדים שלאורם ובהשפעתם כתב רא"ם את פירושו. הוא מציע שלושה כיווני עבודה: ראשית יש לקחת בחשבון שחיבורו על רש"י נעשה תוך כדי היותו איש רב פעלים: רב פוסק הלכות, מנהיג קהילה, איש מדע ומורה, וכן חובר תוך כדי כתיבת שני ספריו הנוספים.⁸ שנית אין לנתק את רא"ם מסביבתו וממעמדו בקרב קהילה זו, ואי לכך יש לראות את פרשנותו לאור הגעת גולי ספרד לתורגמא, לאור כתביו המדעיים והפרשניים של רבו ר' מרדכי כומטינו, ולאור הצטרפותם של הקראים ללימוד רש"י.⁹ לדעתו יש לראות את פירושו כשהוא עומד במרכזו דו השיח והתחרות בין הרבניים והקראיים בקוסטנטינופול. הציר השלישי שבהצעתו נוגע לתולדות הפרשנות היהודית ביזנטית או הרומניוטית. לדבריו, השוואה ליצירתו של רבו כומטינו שכתב פירוש לתורה, אך יחד עם זאת צעד בעקבות ראב"ע כמחקה ומקבל, כדוחה ותוקף, מלמדת אולי על מאפייני ביקורת דומים הבולטים בגישתם.¹⁰ השוואה מעין זו תשפוך אור על מחקר פרשנות העל: תאפיין מבנה, סיגנון, דידקטיקה, אידיאולוגיה וכדומה.

אטיאס מוסיף שלימוד פירוש ראב"ע באותם ימים בתורגמא היה ברוח מסורת יהודית-ביזנטית ארוכת יומין, ואי לכך יש להבין את התעניינותו המועדפת של רא"ם ברש"י, ובמיוחד לאור העובדה שלעיתים קרובות הוא מפרש את רש"י תוך השוואה לפרשנים ספרדים כמו רמב"ן. השערתו היא שכיוון שפירוש רש"י היה חלק מהחומר הנלמד בציבור הרחב פיתח רא"ם כיווני חשיבה חדשים בפירושו על פי הפרופיל והמטען האינטלקטואלי של הקהילה הרומניוטית המושפעת מהגירת יהודי ספרד. מסקנתו היא שאין לנתק את היחס של פרשן המקרא מקודמיו, מהפרשן שאותו הוא מפרש, מציבור קהלו וחכמי דורו; אין לנתקו ממעמדו בסביבה שבה הוא כותב ומהזמן שבו הוא כותב את כתביו.

אריק לווי הציג את רא"ם כסמכות הרבנית החשובה ביותר באימפריה העות'מאנית. הוא ציין שבימיו הפך הדיאלוג בין רש"י לטקסט של התורה לשיחה משולשת עם דמות שנולדה באזור תרבותי זה, אחר ושונה משל רש"י, פרשן על עם שורשים רומניוטים - אליהו מזרחי.¹¹ הוא מתאר שבשנת 1527 לקח בנו של רא"ם את ספרו של אביו, 'פרשנות על' ללא כותרת וגם לא לגמרי מושלמת, להדפסה בוונציה. זמן מועט לאחר מכן נצטרף 'הרא"ם' לזרם החיבורים 'הזרים' שנשפכו לתוך לבו של האזור האשכנזי. עדות לכך הם הספרים השונים שחוברו על פירוש רא"ם באשכנז, כגון: הערותיו של אחד מעמודי התווך של הספרות הרבנית הפולנית של המאה השש עשרה, משה איסרליש, והעמוד השני שלמה לוריא שהותיר אף הוא בעזבונו הערות על רש"י ועל רא"ם. תיאורו הציורי של לווי משקף את התקבלותו המפתיעה של פירוש רא"ם ברחבי אשכנז רבתי.

⁷ אטיאס 1993, עמ' 476-481.

⁸ החיבורים הם: אלמגיסט, וביאור לחיבור פטלומאוס, ראה שו"ת רא"ם, תשובה ה.

⁹ אטיאס מביא ציטוט מספרו של רא"ם - 'שו"ת רא"ם' תשובה נו, שבו מציין רא"ם שרבותיו לימדו את הקראים פירוש רש"י לתורה, ותורה שבעל פה, ראה שו"ת רא"ם, עמ' 179-180.

¹⁰ ראה עבודת דוקטורט, אטיאס 1991, וכן דוד תש"ל, עמ' 299.

¹¹ לווי 2015, עמ' 302.

לפי הנאמר, מעמדו של רא"ם בקושטא עלה והתפרסם דווקא בשל חיבורו הפרשני על רש"י. פירושו עמד במרכזו דו השיח בין הרומניוטים לספרדים, ובין הרבניים לקראים. ההוצאות הרבות שהופצו בכל אירופה הביאו להתפתחות ענפה של מעריצים ומתנגדים, ובד בבד לכתובת קיצורים, ביאורים, והשגות לפירוש רא"ם.¹² אמנם פירושו לא הודפס במהדורת 'מקראות גדולות', אך הוא זכה בכל אופן למוניטין רב בקרב יהודי אשכנז. פירושו הושפע מציבור קהלו, חכמי דורו, והמסורת יהודית-ביזנטית באותם ימים בתורגמא.

1.2 מלאכת הפירוש של רא"ם אופייה וייחודה

מעט מאד ספרות מחקרית נכתבה עד עתה על פרשנותו של רא"ם.¹³ אברהם עובדיה סקר את פרשני רש"י ובאופן מיוחד את פירושו של רא"ם.¹⁴ הוא טען שפירוש רא"ם הוא פירוש כוללני ביותר, פירוש מפולפל, מסודר, המקיף את כל מקצועות הדרישה והחקירה. הוא הגדיר את מטרת חיבורו בהסתמך על דברי רא"ם עצמו, כממלא שלושה יעדים פרשניים: חקירה מעמיקה בכל דיבור ודיבור, עיון מדוקדק במקורות שמהם שאב רש"י את פירושו, והתרת הספקות וההשגות שהשיגו עליו הפרשנים השונים ובמיוחד רמב"ן.¹⁵ עובדיה הראה שרא"ם עסק רבות בגרסאותיו של רש"י.¹⁶ הוא בחן את יחסו של רא"ם לטענות רמב"ן כנגד פירוש רש"י ונסה לעמוד על טיב הגנתו (ראה פירוט להלן).¹⁷

יהושע פרידמן כתב עבודת דיסטרציה על רא"ם, במסגרתה הקדיש פרק נכבד לפירוש רא"ם על רש"י על התורה.¹⁸ לטענתו, ספר זה הוא החשוב מבין ספריו של רא"ם, שכן הוא מבין הראשונים אשר ניגש לפרש את רש"י, גילה את מקורותיו וניסה לסתום את פרצותיו.¹⁹ פרידמן מציין מספר מרכיבים חשובים בפירוש רא"ם: חשיפת מקורות רש"י; השוואת רש"י למקורות חז"ל; קביעת הנוסח הנכון ברש"י; השוואת פירוש רש"י עם פירושו בחומש במקום אחר, וכן לפירושו במשנה ובתלמוד; השוואת פירוש רש"י לתרגום אונקלוס, רד"ק וראב"ע; יישוב הקושיות של רמב"ן וראב"ע; קביעת כללים בפירוש רש"י; ניתוח לשוני דקדוקי ותחבירי לדברי רש"י; ביאורים בפירוש רש"י ואף ביקורת על פירוש רש"י. לטענת פרידמן, תחילה סיים רא"ם את פירושו לספר בראשית, ורק לאחר שפרש מפעילותו הציבורית השלים את פירושו לשאר תפקידיו הרבים והנהגתו, את ספריו וכתביו השונים. הוא לא עסק כלל בנושא הנידון במחקר זה, דהיינו יחסו של רא"ם לקשיים שמעלה רמב"ן כנגד פירוש רש"י.

¹² רשימת החיבורים שנכתבו על פירוש רא"ם מרשימה מאד, להלן חלק מרשימת החיבורים העוסקים ישירות בפירוש רא"ם: אוצרות יוסף תקמ"ט; אורים גדולים תקי"ח; אמרי שפר שני"ז; באר בשדה תר"ו; ביאורי מוהרא"ל תרכ"ז; גור אריה תשמ"ט; דברי דוד תשנ"ג; וזאת ליהודה תקל"ו; חיי יצחק תקכ"א; חלק יעקב תקע"ז; יפה עינים שצ"א; כנסת הגדולה תי"ח; לבוש האורה שס"ד - תרכ"ב; לשון ערומים תקי"ז; מזרחי מערבי תקנ"ג; מנחת יהודה שס"ט; משכיל לדוד תקכ"ז; נחלת יעקב ת"ב; פי הבאר תרס"ח; צידה לדרך שפ"ב; צרור החיים תרכ"ט; קצור מזרחי שס"ד; קרני ראמים תקע"ב; קרני רמים תשמ"א; שמע שלמה תי"ט; תועפות רא"ם תקכ"א; תועפות רא"ם תקכ"ז; תועפות רא"ם תקפ"ב; תורת הרא"ם תשנ"ז. ראה חומש הרא"ם, עמ' טז-כב.

¹³ החומר המחקרי שנמצא על הרא"ם בכלל ועל כתביו דל מאוד, להלן שני מקורות שעוסקים ברא"ם, אך אינם רלוונטיים למחקר זה: יעקובוביץ תשל"ט, פלדמן תשמ"א.

¹⁴ עובדיה תש"א, עמ' תקמז-תקעט.

¹⁵ עובדיה תש"א, עמ' תקה.

¹⁶ כגון: על דברי רש"י: "דרש דרש משה" – שתי דרשות הללו, מפני מה נשרף ומפני מה נאכלו אלו כך היא שנויה בת"כ" (ויק' יא, טז) העיר: "ולא שמעתי פירושו... אבל בת"כ שלפנינו כתוב מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו... לכן נ"ל שטעות נפל בספר", עובדיה תש"א, עמ' תקנט.

¹⁷ ראה 2.1

¹⁸ פרידמן 1974, עמ' 90-107.

¹⁹ פרידמן 1974, 103-104.

יעקב הברמן כתב את הערך 'מזרחי, ר' אליהו' באנציקלופדיה העברית. הוא ציין, שעיקר פרסומו של רא"ם הגיע לו מפירושו לפירוש רש"י על התורה שהוציא לאור אחר פטירתו, בנו השלישי ישראל.²⁰ הוא אפיין את פירושו בשני מאפיינים, כמנתח כל משפט וכמעט כל מילה בפירוש רש"י, וכן כמסיר השגות רמב"ן מפירושו רש"י. הוא הזכיר שחשיבות החיבור ומעמדו הנכבד באו לידי ביטוי בכך שלאחריו חוברו ספרים, שניהלו עמו משא ומתן פרשני. לדעתו ספר זה מהווה מקור מידע חשוב לתולדות חכמי התורה הרומניוטים, ולאחדים מהם מקור יחיד כמעט.

משה פיליפ שההדיר את פירוש רא"ם חיזק את דברי קודמיו, בצינו כי בפרשנות רא"ם שני מרכיבים חשובים: קביעת הגרסה בפירושי רש"י ותשובה למשיגים.²¹ לדבריו, כשם שרש"י היה הראשון במעלה בקביעת נוסח הגמרא ועשה זאת מתוך עיון מעמיק וחקירה מקיפה, כך היה רא"ם ראשון במעלה, שעשה מלאכה קשה וחשובה זו בפירושו של רש"י לתורה שבכתב. כמו כן הדגיש פיליפ את הצורך המיוחד של רא"ם להשיב לתמיהות שהעלו הקדמונים על דברי רש"י "ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן ז"ל...".²²

נחמה ליבוביץ, משה ארנד, דבורה רוזנווסר וישעיהו מאורי דנו במאמריהם בדרכם המתודית של פרשני רש"י, ובמיוחד בגישתם של רא"ם ורבי אברהם בקראט.²³ ליבוביץ ניסחה מספר כללים בתפיסת רא"ם ובעל יספר זכרון, בהבנת דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה. להלן אחד הכללים שהציעה ליבוביץ בפירוש רא"ם: "אך לגבי רש"י הוא מודה, שאינו מביא דרשות מסוג זה אלא אם כן באמת הסמיכות אומרת דרשני, כי אינה כפי הראוי על הסדר הכרונולוגי".²⁴ ארנד ורוזנווסר חיזקו את ידיה בדוגמאות והוכחות, ומאורי יצא כנגדה דווקא בהצגת יחסו של רבי אברהם בקראט לשאלת מקומו של הפשט בפירושו של רש"י. בכל מהלכי הדיון המעמיק לא ניתנה הדעת להגנת רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן, אף שיש במרכיב פרשני זה קטליזטור נוסף היכול לשפוך אור על דרכו הפרשנית של רא"ם.

אריק לוי ניתח פירוש אחד ברש"י על פי מגוון פרשני העל האשכנזים והספרדים ולא פסח על פירושו של רא"ם.²⁵ לוי טען שרא"ם שהיה הסמכות הרבנית החשובה ביותר באימפריה העות'מאנית, הציע קריאה של ביאורו של רש"י על הפסוק "זאת הפעם..." (בר' ב, כג) על פי משמעו. כלומר, יש להבין שכאשר הכריז אדם הראשון על האישה "זאת הפעם עצם מעצמי", היה זה דווקא לאחר תשמיש עמה ומכאן ששימש קודם עם בעלי חיים אחרים שאינם "עצם מעצמי".²⁶ לדברי לוי, הרגישות התרבותית של הספרדים בפירושו הייתה חסרה לחלוטין, ובשונה מעמיתיו הספרדים שפירשו את דברי רש"י כ'ביאה' - בבחינה

²⁰ הברמן תשמ"ג, עמ' 757-758.

²¹ חומש הרא"ם, מבוא עמ' ז.

²² ציטוט שמביא פיליפ (שם) מדברי רא"ם: שו"ת רא"ם תשובה פ, עמ' רנ"ח.

²³ ליבוביץ ארנד תש"נ, עמ' 363-411, נמצא גם בליבוביץ תשנ"ה, עמ' 109-143; ארנד תשס"ו, עמ' 76-77; רוזנווסר תשס"ט, עמ' 50-62; מאורי תשע"ה, עמ' 47-56. רוזנווסר הרחיבה את דברי ליבוביץ אף לסמיכות הלכתית, והביאה כלל נוסף מדברי רא"ם: "איש איש כי תשטה אשתו - אע"פ שרש"י ז"ל אינו מביא מהסימוכין שדרשו חז"ל אלא אותן שנכתבו שלא במקומן מפני שהם קרובים לפשוטו של מקרא שבדאי לא נכתבו שלא במקומן אלא לדרשא וזה אינו מהם, מכל מקום מאחר שאין שום דמיון בין דיני אישות לדיני תרומה וקדשים, גם זה קרוב לפשוטו של מקרא הוא שבדאי לא נכתבו זו אצל זו אלא לדרשא" (במ"ה, יב), רוזנווסר תשס"ט, עמ' 53.

²⁴ ליבוביץ תשנ"ה, עמ' 110.

²⁵ לוי 2006, עמ' 393-425, וכן לוי 2007, עמ' 33-66.

²⁶ לוי 2006, עמ' 402. הדיון הפרשני מתייחס לביאור רש"י על הפסוק: "זאת הפעם" - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה" (בר' ב, כג). רש"י שהסתמך על דברי רבי אליעזר בתלמוד (בבלי יבמות סג, א) עורר תמיהה רבה, שהרי: "חס ושלום שהוא הזדווג עם חיות ובהמות" (מדברי הביקורת של יצחק קארו, ראה תולדות יצחק, עמ' 41).

שכלית מנטלית שהרי לא ייתכן שהייתה כאן ביאה פיזית, פירש רא"ם את רש"י כמשמעו.²⁷ ככל שהתקדמה המאה השש עשרה, התעמטה גישתו של מזרחי בהבנת הדברים כפשוטם - כאקט מיני פיזי, בגישה השכלתנית הספרדית - כזיווג מחשבתי, שהייתה קיימת במרכזים עות'מאנים רבים. במרכזים אלו התפשטו במהירות הרגישויות הדתיות והתרבותיות של הספרדים מאותה תקופה. לוי ציין הבדל נוסף בין פרשנות רא"ם לפרשנות הספרדית. רא"ם בפירושו פתח בניתוח מקיף של הביאור על ידי פריסתם של מקורות רש"י וציטוט פירוש רש"י מהתלמוד - דבר שקודמיו הספרדים נמנעו לעשותו. תרומתו של לוי אם כן היא אפיון פרשנות רא"ם בשני עניינים: ביאור דברי רש"י כמשמעם ופרישת מקורותיו, כאשר שני המאפיינים אינם תואמים את הגישה הפרשנית הספרדית.

לסיכום, לפי המחקרים שהוצגו לעיל מתברר שמלאכת הפירוש של רא"ם רבת ממדים, מביאור על פי משמעו לחקירה עמוקה, מניתוחים לשוניים ועד השוואות פרשניות רחבות היקף. עיון במקורות, בירור הנוסח, קביעת כללים והתרת הספקות הם חלק אינטגרלי מעבודתו הפרשנית. על אף השפעה ספרדית על מתודת פירושו, נטה רא"ם לפרש את דברי רש"י כמשמעם, בניגוד לגישה הספרדית.²⁸ פירוש רא"ם לתורה נמצא כספר מרכזי וחשוב, ספר מפולפל ומסודר שעורר גלים רבים בין לומדי פירוש רש"י.

רא"ם נחשב בעיני החוקרים שעסקו בפרשני על' לפרשן חשוב ומרכזי, ניכר כי ישנה הערכה למפעלו הפרשני והכרה בנחיצות פירושו, אך כפי שנראה לעיל המחקר הטקסטואלי בגוף הפירוש דל מאד. כר רחב עדיין עומד בפני החוקר לנסות לבדוק את פרשנות רא"ם בכלל, והגנתו על פירושי רש"י בפרט. בפרק הבא יציג מחקר זה נתונים מדויקים שבאמצעותם ננסה להוכיח שהגנת רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן היא תפקיד מרכזי בפרשנותו.

²⁷ לוי 2006, עמ' 402-403.

²⁸ על השפעת הגישה הספרדית על רא"ם, ראה אטיאס 1993, עמ' 475-481.

2. יחסו של ראם להשגות רמב"ן כנגד פירוש רש"י

בפרק זה ייבחן יחסו של רא"ם להשגות רמב"ן כנגד פירוש רש"י לספר בראשית במספר שאלות כדלהלן: האם רא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, והאמנם יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת בהשוואה לפרשני רש"י שקדמו לו; כמה פעמים מגן רא"ם על רש"י בספר בראשית, ובאילו כלים ואופנים הוא בונה את מלאכת ההגנה; כמה פעמים חולק רמב"ן על רש"י ורא"ם לא מצא לנכון להגן עליו, ומהן הסיבות לכך; כמה פעמים חולק רא"ם עצמו על פירוש רש"י בספר בראשית, ומהן מגמותיו הפרשניות. סקירת הנתונים המחקריים (על פי הספרות המחקרית ועל פי הממצאים), והצגת הנתונים הטקסטואליים וניתוחן, יבהירו ויבארו סוגיה זו לפרטיה.

2.1 הגנת רא"ם על רש"י כתפקיד מרכזי בפרשנותו (סקירת ספרות מחקרית)

עובדיה, החוקר היחיד שכתב בהרחבה על יחסו של רא"ם לטענות רמב"ן כנגד פירוש רש"י, ציין שאחת משלוש מטרותיו של רא"ם בחיבורו על רש"י היא "התרת הספקות הנופלות מן האחרונים... ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן ז"ל אשר יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו".¹ לטענתו, מלחמת ההגנה על רש"י כנגד רמב"ן תופסת בחיבורו של רא"ם יותר משליש הספר, והיא מהווה את החלק העיקרי של פירושי הוויכוח הארוכים שמנהל רא"ם עם כל מתקיפי רש"י למיניהם. הוא השווה בין מלחמתו של רא"ם כנגד ראב"ע למלחמתו ברמב"ן. לדעתו, מלחמתו של רא"ם בראב"ע היא זעיר אנפין של המלחמה הגדולה עם רמב"ן. המאבק עם ראב"ע מתנהל במישור הפשט בלבד עם כלי ההיגיון והשכל, אך המאבק עם רמב"ן מתנהל גם במישור הפשט וגם במישור הדרש ומצריך ידע ובקיאיות מדרשית ותלמודית מחד, וחדות שכלית והבנה מעמיקה מאידך. לדבריו, במלחמה זו רא"ם מגייס את כל ידיעותיו וכל כוחות נפשו ומשתמש בכל סוגי הנשק של תורתו וחכמתו. הוא משבח את דרך הגנתו של רא"ם על רש"י, אך יחד עם זאת הוא מציין גם את נקודת התורפה בהגנתו, כלשונו: "הוא משיב ברוח צורת יצירתו באופן 'מסודר ומפולפל'... ועל כל טענה ימצא תשובה על פי רוב טובה ומוצקה אבל לא פעם גם חלשה ודחוקה".²

עובדיה מנה את תחומי הידע הרבים בהם השתמש רא"ם במלאכת ההגנה, ואלו הם: מן החוש, מן הטבע, מן ההיגיון, מתוך הכרת המציאות, מידיעת נפש האב, מידיעת נפש האישה, מידיעת הגיאוגרפיה של ארץ ישראל, מתוך הרגשה היסטורית, מן הציור הגיאומטרי, מתוך עיון במשקולות, מתוך תיאור פלסטי של חלקי בנין המשכן, מחקירת הלשון, מתוך חקירה בתרגום אונקלוס, מתוך ביאור המקור, מתוך השוואת המקורות, מתוך חילוקי הדעות שבמקור, מתוך תיקון הנוסחה במקורות, מתוך תיקון הנוסחה ברש"י, מתוך חכמת הרפואה ומתוך הסברה וההסברה. לכל תחום ידע הביא לפחות דוגמא אחת, ובחלק מהתחומים אף מנה מספר דוגמאות.³ עובדיה אכן ראה ברא"ם את הפרשן המרכזי שהגן על רש"י בכל דרכי החקירה והדרישה, והידע שעמד ברשותו.

¹ עובדיה תש"א, עמ' תקמו-תקעט, והיגד זה מתוך עמ' תקסב. הפסוק מצוטט מתוך איוב מ, כג וביאור הפסוק בהקשרו יובא בהמשך הנושא.

² עובדיה תש"א, עמ' תקסג.

³ עובדיה תש"א, עמ' תקסג-תקעט. להלן דוגמא אחת שמביא עובדיה: "מדרך הטבע": "בכתוב נאמר (שם' טז, ב): 'וירם תולעים ויבאש'. ורש"י עפ"י המכילתא מפרש שהפסוק הזה הפוך וכוונתו: 'ויבאש וירם תולעים'; לעומת זה רוצה הרמב"ן להשאיר את הכתוב בסדרו ולהפוך ולסרס את הטבע באמרו, שאעפ"י שעל פי הטבע ההבאשה קודמת להתלעה, נס קרה בו במן שהתלע

אין להתעלם מן העובדה שמחקרו של עובדיה נכתב לפני שבעים וחמש שנים. עבודתו המחקרית איננה מציגה נתונים מספריים מדויקים לגבי יחסו של רא"ם לטענות רמב"ן כנגד רש"י, כגון: מספר המקורות בהם הגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן; מספר המופעים בהם חלק רמב"ן על רש"י, אך רא"ם בפירושו לא התייחס באופן ישיר לחילוקי דעות אלו; מספר המקורות בהם נמצא שרא"ם כן קיבל את טענות רמב"ן כנגד רש"י וכיוצא בזה. כמו כן עובדיה אמנם מנה את תחומי הידע בהם השתמש רא"ם במלאכת ההגנה על רש"י, אך לא עשה הבחנה בין תכני ההגנה לדרכי ההגנה, ואלו ואלו משמשים אצלו בערבוביה. הדוגמאות השונות שהביא מכל תחום מעטות למדי, עובדיה לא תיאר את הרקע בו פעל רא"ם ולא עסק כלל בהבנת המניעים שהביאו את רא"ם לכתוב פירושו ולהגנתו על רש"י.

הברמן כתב שבפירושו ניתח רא"ם כל משפט וכמעט כל מילה בדברי רש"י, וציין שהוא טרח להסיר מעל רש"י את השגות רמב"ן, אף שבגוף הפירוש לא הסס לחלוק עליו בעצמו.⁴ לדעתו הירבה רא"ם להשתמש בפירושיהם של החכמים הקודמים לו, שמואל אלמושונינו, יעקב קניזל, ואהרן אבולרבי (ויש להניח שגם בהגנתו). הגנתו על רש"י מפני השגות רמב"ן הקנתה לספר מעמד נכבד בקרב תלמידי חכמים. הברמן ציין הערכות חשובות, אך לא הציג שום נתונים פרשניים ודוגמאות להוכחת דבריו.

פיליפ שההדיר את פירוש רא"ם, וראה בתשובה למשיגים חשיבות רבה הדגיש עובדה זו, וכך כתב: "כנזכר, מנתח רבינו כל מלה ומלה ברוב דיבורי רש"י, אך בזאת לא די, יש להשיב על התמיהות שהעלו הקדמונים על דברי רש"י 'ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן ז"ל אשר יבטח כי יגיה נהר אל פיהו'".⁵ גם לווי ציין שרא"ם, שלדבריו היה אחד מפרשני רש"י המשפיעים ביותר, ראה בהגנה על רש"י משימה חשובה מאין כמוה, שכן עבודתו מלאה בטיעוני נגד לביקורות של רמב"ן על רש"י.⁶

הצהרת החוקרים שרא"ם עשה מאמצים רבים להגן על רש"י חשובה מאד אך חלקית. יש מקום למחקר חדש שיציג נתונים מדויקים שישקפו את יחסו של רא"ם לטענות רמב"ן כנגד רש"י. מחקר שיסווג, ימיין וידגים את דרכי ההגנה של רא"ם כנגד קשיים שמעלה רמב"ן, שיזהה את דרכו המתודית של רא"ם בהבנת המקרא, וינסה להסביר מדוע דווקא רא"ם הפרשן מתורגמא יצא להגן על פירושו של רש"י. בעניין המניעים שהביאו את רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן יש לבדוק את שאלת התקבלות פירושי רש"י באשכנז ובספרד. בעניין זה עסקו מספר חוקרים, כגון: פרידמן, פריש, אלבוים, גרוס ולווי.⁷ ייתכן ולאור ניתוח מסקנותיהם יהיה ניתן להבין מה היו מניעיו של רא"ם בכתובת פירושו ומה הביאו להגן על רש"י.

2.2 הגנת רא"ם על רש"י כתפקיד מרכזי בפרשנותו – ממצאים

רא"ם לא כתב מבוא לספרו וכן הוא איננו מגדיר במהלך פירושו את מטרותיו המרכזיות, אך בתשובות שהשיב לתלמידיו נמצאו שני היגדים מפורשים בהם מתאר רא"ם את המניעים לכתובת פירוש על פירוש

קודם שהבאיש. על זה משיבו הרא"ם תשובה מעניינת כשהיא לעצמה אופיינית להשקפתו של הרא"ם על הנסים בכלל: 'יש לאומר שיאמר שמאחר שכל האותות והמופתים אף על פי שהם דרך נס עם כל זה אין עשייתם רק על דרך הטבע. הנם נתונים בהכרח שיהיה נס זה כדרך המתלעים והמקרא הפוך וכו'', שם עמ' תקסה. מקרה זה מוכיח שעובדיה איננו עושה אבחנה בין תכני הגנה לדרכי הגנה, שכן הוא מגדיר את תוכן ההגנה כדרך ההגנה.

⁴ הברמן תשמ"ג, עמ' 757.

⁵ חומש רא"ם מבוא, עמ' ז.

⁶ לווי 2017, עמ' 310.

⁷ פרידמן 1974, עמ' 71; פריש תשנ"ו, עמ' 122-141; אלבוים תש"ן, עמ' 82-90; גרינבג, עמ' 27-55; גרוס 1993, עמ' א-כ; לווי 2015, עמ' 266-303; לווי 2006, עמ' 393-425; לווי 2007, עמ' 36-39.

רש"י, ובהם הוא מצהיר על כוונתו להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן.⁸ לאור כתביו אלו אין ספק שרא"ם שם לעצמו מטרה מרכזית להגן על רש"י מפני השגות רמב"ן, וכך כתב לתלמידו:

ואחר כך אני יושב וכותב פירוש מפולפל ומסודר מאוד על רש"י ז"ל בפירוש החומש אחר שאל קדמי אדם בו כי מה שראינו ממה שפירשו עליו זולתנו עד היום העדרם טוב ממציאותם וכבר עזרני הבורא יתברך ויתעלה שמו וסיימתי החומש הראשון ובטוחני בו יתברך שיעזרני גם בסיום הארבעה הנשארים כי גלוי וידוע לפניו יתברך כי אין כוונתנו בו רק להאיר עיני המעינים ומשתדלים בהבנת דברי המאור הגדול בפירוש החומש ובהתרת הספיקות והקושיות אשר הקשה עליו הארי הגדול הרמב"ם ז"ל בקידושין וזולתו.⁹

בתשובה זו מדגיש רא"ם שהפירוש שכתב על פירוש רש"י הוא פירוש מפולפל ומסודר מאד. לעניות דעתו לא קדמו אחר במלאכת הפירוש ברמה זו, ואלו שפירשו לפניו, "העדרם טוב ממציאותם". רא"ם חושף שתי מטרות בחיבור הפירוש: האחת, להאיר את עיני הלומד בביאור דברי רש"י; השנייה, להתיר את הספקות והקושיות שהקשה עליו רמב"ן. רא"ם מכנה את רמב"ן בכינוי המיוחד 'הארי הגדול', ויתכן שקראו כך על שם הכינוי הדומה שנתן רמב"ן לרש"י וראב"ע בהקדמתו לתורה – 'אריות שבחבורה'.¹⁰ במכתב השני כתב:

ואני בהיותי טרוד בעיוני הגדול אשר אני מתעסק בכל יום על דברי המאור הגדול והמופלג אשר אין שום דיבור מדבוריו שאינו צריך חקירה רבה ועיון נפלא בכל המקומות אשר לוקח מהם במשנה ובברייתא במכילתא ובסיפרא ובסיפרי ובכולא תלמודא ברבות ובתנחומא ובכ' מדרשי האגדות אשר רבו מלספור ובפרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים המעינים בדבריו הקמים עליו ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן לאשר 'יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו' לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה, אשר הוא מחופף עלי כל היום לעיין בדברים אחרים.¹¹

רא"ם מוסיף בתשובה זו שהינו טרוד מאד בעיונו בפירוש רש"י המצריך חקירה ודרישה רבה בהבנת פירושו, וכן ידע ובקיאיות בכל מקורותיו התלמודיים והמדרשיים. הוא חוזר ומדגיש בפרט את עיסוקו בהתרת הספקות מהקמים עליו, ובמיוחד מ'הארי הגדול והנורא' רמב"ן. הוא איננו מסתפק בזאת ומצרף לכינוי משל חריף מספר איוב: "לאשר 'יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו'" (מ, כג), שמשמעו תיאור גנאי לרמב"ן.

⁸ שני ההיגדים מכתביו של רא"ם כבר הוזכרו במחקריהם של עובדיה ופרידמן, אך בהבאת הדברים במחקר זה מוצגת זווית חדשה שלא הוזכרה עד כה.

⁹ שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח. נראה שנפלה טעות בהעתקה ואין כוונת רא"ם לרמב"ם, אלא לרמב"ן, שכן אין לרמב"ם פירוש לתלמוד מסכת קידושין, ראה הנשקה תשס"ג, עמ' 156-157. במאמרו ציין שאמנם זק"ש קבע שפירוש רמב"ם למסכת קידושין בתלמוד כבר נזכר על ידי הרמב"ם עצמו בהפניה שכתב בפירושו למשנה במסכת אבות (ב, א), וזו לשונו של רמב"ם: "כמו שהתבאר בקידושין... וכבר ביארנוהו שם", אך אין פני הדברים כך. לטענת הנשקה הביאור מתייחס למשנה במסכת מכות שהיא מקור הדברים, ולא למסכת קידושין בתלמוד. כמו כן יש לטעון שרמב"ם כפי הנראה לא הכיר את פירושי רש"י, וכן 'הארי הגדול' הוא כינוי שנתן רא"ם לרמב"ן (ע"פ סימן פ). והעיר ד"ר יעקבס: ויש להקשות למה הזכיר כאן רא"ם דווקא את הפירוש לקידושין? הלא רמב"ן הקשה על רש"י בכל מקום, ולא רק בפירוש לקידושין? והציע הסבר מפתיע, שיתכן ויש לתקן תיקון נוסח: 'אשר הקשה עליו הארי הגדול הרמב"ן ז"ל בחידושי'. מעניין לציין שבדיוק בצורה זו ציטט פיליפ מדברי רא"ם: "הקושיות אשר הקשה עליו הארי הגדול הרמב"ן ז"ל בחידושי", ולא ברורה כלל גרסת הדפוס שממנה ציטט, ראה חומש הרא"ם, עמ' ז.

¹⁰ שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח.

¹¹ הקדמת רמב"ן לספר בראשית, פירוש הרמב"ן, עמ' 15.

רא"ם מציג את רמב"ן כמי שמנסה למשוך את נהר הירדן לפיו, כלומר כמי שעושה וגוזל מחברו את מה שבידו.¹² בדבריו אלו ישנה מחאה סמויה על כך שרמב"ן בטענותיו כנגד רש"י, רוצה לכבוש את מקומו של רש"י כפרשן, או לפחות לדחוק את רגליו. נשאלת השאלה האם רא"ם ראה ברמב"ן פרשן המאיים על מקומו ומעמדו של רש"י, ולכן יצא להגן על פירושו בכל מחיר? או שמא השתמש כאן ברטוריקה מפליגה, אך בכוונתו להגן על רש"י רק כאשר יש לדבר הצדקה עניינית על פי שיקול דעתו הפרשנית. נראה כי ממצאי המחקר יבהירו את עמדתו, וישפכו אור גם על אופי יחסו למלאכת ההגנה וגם על משמעות אופי סגנונו הלשוני.

על פי סקירתם של עובדיה, הברמן ופיליפ, ועל פי הממצאים הישירים שנמצאו בתוך כתביו מתקבל הרושם שאכן הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן תפסה תפקיד מרכזי בפרשנות רא"ם. נתוני המחקר מספר בראשית שיובאו להלן יאששו, או יפריכו עובדה זו.

2.3 יחס פרשני על שקדמו לרא"ם לטענות רמב"ן כנגד רש"י – ממצאים

כדי להוכיח שאמנם יש להעניק לרא"ם את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, נבדקו פירושיהם של שישה סופרקומנטרים שקדמו לרא"ם בספר בראשית.¹³ אף אחד מששת פרשני העל לא הצהיר על מגמה מפורשת להגן על רש"י מפני רמב"ן, יש שהגנו עליו באופן חלקי ויש שלא התייחסו למרכיב זה בפירושם כלל. להלן ממצאי המבדק:

1. ר' יעקב שבתאי (1190-1260) מפרובנס, שספרו מכונה 'חזקוני על פירוש רש"י' לא כתב מבוא לפירושו.¹⁴ עם בדיקת הפירוש נמצא כי ר' יעקב לא מזכיר בפירושו את פירוש רמב"ן.¹⁵ להערכת פיליפ ספק אם הכיר את פירושו כדבריו: "אף אם הרמב"ן היה מבוגר מרבנו נראה שפירוש הרמב"ן לא הגיע עדיין לכלל פרסום במקומו של רבנו".¹⁶

2. ר' שמואל אלמושנינו (1326-1407) מספרד כתב את ספרו על פירוש רש"י.¹⁷ לפרשן עצמו אין מבוא שבו הוא מגדיר את מטרותיו בפירוש. נמצא מקרה אחד בלבד בספר בראשית שבו מגן אלמושנינו על רש"י באופן מפורש, בבר' מ, י, ד"ה: "והיא כפרחת" (מקרה נוסף נמצא בבר' לד, לא, אך בו הוא מגן על רש"י מפני טענת רמב"ן בויקרא יט, כט).¹⁸ ייתכן שישנם מקרים נוספים שבהם ההגנה על רש"י היא סמויה.

3. ר' משה גבאי (1340-1421) מספרד כתב את ספרו 'עבד שלמה' כפירוש על רש"י.¹⁹ בהקדמתו לפירוש התייחס לאלו שהקשו על פירוש רש"י, אך לא ציין שם משמותיהם, וכך כתב: "וראיתי לכתוב כאן בביאורי... ואשתדל לתרץ בכל יכלתי כל תשובותם וקושיותם שהקשו ושהשיבו על דבריו ז"ל... ואם הכנסתי ראשי בין הרים גדולים, אמרתי בליבי: מעלין בקדש ולא מורידין".²⁰ נמצאו שבעה מקרים בהם

¹² וכך פירש רמב"ן את הפסוק בספר איוב: "פירשו בו שימושך הנהר כולו אל פיו כמו העושה והגוזל שמושך מחברו את מה שבידו". באופן דומה, אך פחות מפורט פירשו רש"י ומצודות, ראה נ"ך נחמד למראה, עמ' רעט. על משמעות המשל ראה עוד חכם תשמ"ח, עמ' שיד-שטז.

¹³ נמצאו שני פרשני רש"י נוספים שקדמו לרא"ם שעדיין לא יצאה מהדורה חדשה לפירושם, ר' אהרן אלרבי, ר' משה אלבלידה.

¹⁴ לפי דעתו של י' תא-שמע המהפך פעל באמצע המאה הי"ג, ראה תא שמע תשס"ד, עמ' 19.

¹⁵ חזקוני על פירוש רש"י מבוא, עמ' 15.

¹⁶ חזקוני על פירוש רש"י מבוא, עמ' 37.

¹⁷ ראה פירוש אלמושנינו מבוא, עמ' 5.

¹⁸ ראה פירוש אלמושנינו, עמ' 80.

¹⁹ ראה 'עבד שלמה' מבוא, עמ' 5.

²⁰ ראה 'עבד שלמה' הקדמת המחבר עמ' 30. במהלך המחקר יערך מעקב אחר הגנתו של 'עבד שלמה' בהשוואה להגנת רא"ם.

מגן ר' משה גבאי על רש"י מפני טענות רמב"ן, ואלו המקרים: טו, טו; כג, א; כה, כב; לח, ח; מא, ב; מז, ז; מח, ז, ובהחלט ייתכן שישנם מקרים נוספים שבהם ההגנה על רש"י סמויה.²¹

אריק לוי סבור שר' משה אבן גבאי על אף שנחשב 'פרשן על' השמיע את קולו בדרך מוסוית, והוא מהווה מקרה מבחן ביחסי הגומלין בין נאמנות לאמביוולנטיות בפרשנויות העל.²² הדבר בא לידי ביטוי באופי פירושו, מצד אחד אבן גבאי מדגיש את אופיו הכנוע בכך שקרא לפירושו 'עבד שלמה', והוא נאמן לכותרתו ומציג חוסר אנוכיות מוחלטת בניסיון לממש את מטרתו המוצהרת "ביאור ספרו של שלמה", ומצד שני בגוף הספר מופיעה נוכחותו של אבן גבאי כל הזמן לאורך הפירוש, אם כי נוכחות בלתי נתפסת. לדברי לוי, אכן אבן גבאי מתאר את רש"י במונחים של כבוד: "אדון", "נכבד", "אבי ישראל", "המאור הגדול" וכדומה, ואם הקורא מוצא פגם בעבודתו הוא מבקש לייחס זאת לאי הבנה שלו, ולא לפגם ברש"י, ובוודאי לא לחכמתם של חז"ל שעליהם הסתמך רש"י. אולם בגוף הספר הוא מוצא דרך להביע דעה משלו אלו מפירושי רש"י מבוססים על פשט הכתוב, ואלו פירושים מפירושי נוטים יותר ל"מדרשי אגדה".²³ ר' משה אבן גבאי עשה מאמץ להגן על רש"י מפני התנגדויות, אך כאשר רש"י היה בלתי מובן והוא לא ראה דרך להתגבר על כך, הוא הסתפק בציון הבעיה ואמר שיש צורך בחקירה נוספת, כלשונו: "וצריך עיון".²⁴

4. ר' יהודה הכהן כלץ (נולד בערך בשנת 1456) מספרד, בספרו 'משיח אלמים' כתב בצורה מפורשת בהקדמתו לספר שלא התייחס בפירושו לכל קושיות רמב"ן, ואלו דבריו: "ולכן אני יהודה בראותי כל זה, כונתי זה להועיל לעצמי ולתלמידים ולאיהז מעיין, נתתי את לבי לבאר דברי רש"י שדבריו סתומים. ולא אפנה לפרש רק הכמוס בדבריו ובא, בלשון קצר מבואר, מבלתי אריכות בביאור דעת הרמב"ן ז"ל החולק עליו בהרבה מקומות... ועם היות האמת שפעמים בארתי והבאתי עליו קושיות הרמב"ן, לא הבאתי כל קושיותיו ולא אחד מני אלף...".²⁵ ר' יהודה מצהיר בצורה מפורשת שמטרת ספרו היא לבאר את דברי רש"י הקשים, ואין מטרת חיבורו להציג את המחלוקות בין רש"י לרמב"ן. נמצאו 16 מקרים בספר בראשית בהם מגן ר' יהודה על רש"י מפני השגות רמב"ן, ואלו הם: בר' א, ו, ג; ט, ד; יד, ז ד"ה: "עין משפט" וד"ה: "שדה העמלקי"; יח, יט; כח, כד; ז, כו, יט; כח, טו; ל, לב (חלקי); לב, ב; לח, ה; מ, י; מד, יח; מח, ז. וכמובן ייתכן שיש מקרים נוספים שבהם הגנתו סמויה.²⁶

לוי שסקר גם את פירושו של כלץ תיאר את התלבטותו הפרשנית כפרשן על.²⁷ כלץ דן בשאלה האם מחובתו לא רק להסביר את רש"י "בשפה ברורה וקצרה", אלא האם עליו להגן על רש"י לפחות במקומות הרבים בהם הרמב"ן התנגד לפירושו. לדעת לוי תשובתו של כלץ הייתה להתפשר - הוא לא יתייחס בפירושו באריכות לביקורת של רמב"ן, ולא יתמודד עם אחרים שחלקו על רש"י. כלץ חשש שההתמודדות עם הביקורות "תשנה" את צורת החיבור שלו, ובפועל תפגום בו. למעשה לדבריו, כלץ התייחס רק לחלק ממחלוקות רמב"ן כשהוא מגביל את עצמו לאותם "קשיים מפורסמים שכל אחד חוזר עליהם".²⁸ הוא התגבר על הדחף שלו להגיב לדברי רמב"ן כדי לא לעוות את חיבורו, וחשב לכתוב חיבור מיוחד לביקורות

²¹ בחמישה מקרים נוספים נעזר 'עבד שלמה' ברמב"ן כדי להסביר את עמדת רש"י, ואלו המקרים: ו, יט; ט, כז; כג, א (מקרה שונה); לב, ט; לח, כה. פירוש 'עבד שלמה' לבר' לז, ב נראה כהגנה סמויה.

²² לוי 2017, עמ' 311.

²³ לוי מביא הוכחה טקסטואלית מפירושו של אבן גבאי להוכחת עניין זה, ראה שם, עמ' 311-312.

²⁴ לוי 2017, עמ' 312.

²⁵ משיח אלמים מבוא, עמ' 3, וכן הקדמת המחבר עמ' 30. פיליפ ציין שאין מידע מדויק על שנות חייו, ההשערה לשנת ההולדת מתבססת על הקדמת ר' יהודה כלץ לספרו כפי שהביאה פיליפ במהדורתו.

²⁶ יש מקרים שכלץ מציג את הקושי של רמב"ן על רש"י, אך איננו מיישב את הקושי, כגון: בר' יד, טו; כ, יח; כה, יז ועוד.

²⁷ לוי 2017, עמ' 309.

²⁸ לוי 2017, עמ' 310.

רמב"ן על רש"י, אך למיטב הידוע חיבור מעין זה לא יצא לפועל. לעומת זאת כלץ העדיף להביא ראיות מרמב"ן להבנה נכונה של דברי רש"י.²⁹

5. ר' יעקב קניזל (1467-1508) מספרד כתב את ספרו על פירוש רש"י, ולא נמצאה הקדמה לפירושו.³⁰ לטענת ר' יעקב משה טולידנו פירושו של קניזל מורכב ברובו מאוסף פירושים מהפרשנים הקודמים.³¹ נמצאו 21 מקרים שבהם הוא מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן, ואלו הם: בר' א, א ד"ה בראשית ברא אלוקים: אמר ר' יצחק; א, א ד"ה בראשית ברא וכו' אין המקרא הזה; א, כט-ל; יב, א; טו, ו; כג, א; כד, ח; כד, יד; כט, כא; ל, כט; ל, לב; לב, יא; לו, ב; לח, ה; לח, ח; מ, י; מא, א; מא, ב; מא, ד; מא, יא; מד, לב.

6. ר' אברהם בקראט (משוער 1450-1516) מספרד כתב את 'ספר זכרון' על פירוש רש"י.³² בהקדמתו לא הזכיר כלל את רמב"ן, אך כתב שיש מפרשים ממפרשי רש"י הקודמים לו, שלא הבינו את רש"י כהוגן, ואולי רמז בין השאר גם לרמב"ן, כלשונו: "ואע"פ שכבר נעשו בזמננו זה ביאורים על דברי הרב זכרוננו לברכה יש כמה מקומות שלא הקפידו עליהם לבארם ומקומות שכתבו בהם ערוב פירושים והאריכו למעניתם עד שכמעט יתבלבל הענין ההוא על המתחיל ולא יבינהו כהוגן, ומקומות שנדמה לי בחלומי שלא כיונו בהם דבריהם ובארו בהם זולת מה שכוון אליו הרב".³³ נמצאו כתשעה מקרים בהם מגן ר' אברהם בקראט על רש"י בספר בראשית, ואלו הם: בר' יד, טו; יח, יט; כג, א; ל, לב; לב, יג; לו, ב; מ, י; מב, א; מד, י.³⁴

מסקירה זו עולה שחלק מפרשני רש"י שקדמו לרא"ם אמנם הקדישו תשומת לב להגנת רש"י מפני טענות רמב"ן, אך לא ראו זאת כתפקידם המרכזי. אין בפירושים הגדרת יעד מסוג זה, ומספר המקורות שבהם התייחסו לרמב"ן מועט. לעומת זאת על פי הצהרתו המפורשת של רא"ם, ועל פי מספר המקרים שבהם הוא מזכיר את פירוש רמב"ן מסתמנת המגמה כי זכות הראשונים להגנה שיטתית ועקבית על רש"י ניתנת לרא"ם.³⁵

2.3.1 הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן על פירושו לבראשית - הגנה מפורשת

בשונה מפרשני העל שהוזכרו לעיל, בפירוש רא"ם לספר בראשית נמצאו 98 מקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן בצורה מפורשת. לאחר עיון מעמיק בפירוש רא"ם אותרו עשר דרכי הגנה שונות שבאמצעותן מגן רא"ם על רש"י.³⁶ ואלו הן דרכי ההגנה והתפלגותן:

²⁹ לוי ציטט בעניין זה את פיליפ, ראה שם הערה 58. ומצאתי בסקירתי מקור לכך בפירושו של כלץ לבר' כח, יז ואלו דבריו: "והרמב"ן האריך להקשות לרש"י בענין מה שפירש במאמר ר' יוסי בן זמרא... ואין כאן מקום להאריך בזה יעויין שם ואם יגזור השם על החיים ועל הפנאי אכתוב את ביאור על הרמב"ן ושם אבאר כוונתו בשלימות". ראה משיח אלמים אלבאז, עמ' סז.

³⁰ פירוש קניזל מבוא, עמ' 7.

³¹ אפריון אות קסה, הערה כו, עמ' יא.

³² ספר זכרון מבוא, עמ' ס, ועמ' סג.

³³ ספר זכרון הקדמת המחבר, עמ' סט.

³⁴ לפי רשימתו של פיליפ רמב"ן מוזכר בפירושו עוד שמונה פעמים, אך כפי שמתברר אין האיזכור לצורך הגנה, אלא או כשהוא בא לפרש את רש"י בעזרת רמב"ן, או כאשר הוא מסכים עם פירושו של רמב"ן דווקא. ראה מקורות נוספים ספר זכרון, עמ' מד.

³⁵ ראה סעיף הבא.

³⁶ נמצאה דרך הגנה נוספת: טיעון על בסיס פילוסופי: רא"ם דוחה את טענת רמב"ן ומצדיק את הסבר רש"י בעזרת טיעון פילוסופי. דרך הגנה זו מופיעה בשני מקרים בלבד ולכן לא תופיע כקטגוריה בפני עצמה, ואלו המקרים: בר' א, א; בר' א, ד. שני המקורות מובאים בכל אופן בדרכי הגנה מסוג אחר, וטיעון ההגנה על הבסיס הפילוסופי יוזכר במקורות אלו בהערת שוליים.

אי הבנת כוונת רש"י: רא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את דברי רש"י ואי לכך טען את טענותיו, הבנה נכונה של דברי רש"י תמנע השגות אלו (31 מקרים).

אי הבנת כוונת דברי חז"ל: רא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את דברי חז"ל שהביא רש"י בפירושו, במידה והיה יורד לעומק דעתם לא היה משיג על פירוש רש"י (עשרה מקרים).

ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל: רא"ם טוען שדעת רש"י מבוססת על דברי חז"ל שונים מאלו שמציין רמב"ן, או שנעלמו כליל מעיני רמב"ן וממילא סברת רמב"ן נדחית, ולצורך הגנתו הוא מציין את המקור התלמודי עליו נשען רש"י (19 מקרים).

הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י: רא"ם טוען שרמב"ן צריך להפנות את השגתו כנגד חז"ל ולא כנגד רש"י, שכן חז"ל הם מקור הפירוש (חמישה מקרים).

סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים: רא"ם משיב לטענות רמב"ן על רש"י בהסבר הגיוני לוגי, או הוכחות על פי פסוקים (39 מקרים).

מתודית פרשנית: רא"ם בהגנתו על דעת רש"י משתמש ובדרך כלל גם מצטט כלל מתודי של רש"י, בחירתו הפרשנית של רש"י מוצדקת במסגרת שיטתו הפרשנית (חמישה מקרים).

מתודת הכתוב: רא"ם בהגנתו על רש"י משתמש בכלל המאפיין את דרך הכתוב, וממילא דעת רמב"ן נדחית (תשעה מקרים).

בעיית נוסח: רא"ם בהגנתו על דעת רש"י משתמש כנגד רמב"ן בטענה הקשורה לנוסח. לטענתו, נוסח רש"י שעמד לפניו, או נוסח דברי חז"ל שמצוי לפניו, איננו הנוסח הנכון ומכיוון שכך אין אחיזה להשגתו (שבעה מקרים).

הגנה לשונית: רא"ם מגן על רש"י בכלים לשוניים מגוונים. בחלק מהמקרים טוען רא"ם כנגד רמב"ן שהטרמינולוגיה של רש"י שונה משלו וזה בעצם יסוד המחלוקת הפרשנית ביניהם, ומביא הוכחות לשוניות התומכות בדעת רש"י (14 מקרים).

רמב"ן טוען נגד עצמו: רא"ם טוען שלהשגת רמב"ן אין אחיזה או תוקף כיוון שהוא עצמו מפרש במקור אחר כפי שפירש רש"י כאן, ואם כך שיטען כנגד עצמו (שלושה מקרים).

בכל מקרה שמגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן הוא נוקט לפחות בדרך הגנה אחת, ישנם מקרים רבים שהוא מגן בשתי דרכים, פעמים בשלוש ואף בארבע דרכים.³⁷ דרך הגנתו מחוכמת ופעמים אף מפולפלת, היא מלאה בפסוקי הוכחה ובהפניות למקורות חז"ל. להלן יודגמו כל אחת מדרכי ההגנה במספר דוגמאות מאפיינות.

³⁷ הממצאים הם: ב 58 מקרים משתמש רא"ם בטיעון הגנה אחד; ב 36 מקרים משתמש רא"ם בשני טיעוני הגנה; בשני מקרים משתמש רא"ם בשלושה טיעונים ובעוד שני מקרים בארבעה טיעונים. ראה פרק 7. נספחים, עמ' 252-261.

2.3.1.1 דרך ההגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י

ב31 מקרים נמצא שרא"ם מגן על רש"י מפני השגות רמב"ן בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, ואם היה יורד לסוף דעתו ודאי לא היה חולק על פירושו. המקרים הם: בר' א, כ; א, כד; א, כט; ב, ה; ב, כד; ד, יא; יא, ב; טו, ו; טו, טז; ג, כא; א, כא; ט, כג; א, כג; ב, כד; ז, כד; סד, כה; כב, כח; יז, ל, מ; לו, ב; לח, ח; לח, יח; מא, כג; מב, כז; מד, י "גם עתה"; מד, י "אמת כדבריכם"; מו, א; מו, כט; מז, ז; מח, ה; מח, ז.

דרך הגנה זו באה לידי ביטוי בשני אופנים, בצורה מפורשת (25 מקרים) כגון: "והתימה ממנו איך לא השגיח בדברי הרב..." (א, כ), "ואני תמה כי הרב לא אמר בשום מקום..." (ב, ה), "ואני תמה מאד איך לא השגיח בדברי הרב..." (ב, כד) וכדומה, ובצורה סמויה שאין בה הצהרה מפורשת על אי הבנת רמב"ן את כוונת רש"י (בשישה מקרים), אך יש להבין שזו היא דרך הגנתו מתוכן דבריו.

דוגמאות להגנה מפורשת – דרכי הגנה פשוטות

במקרים הבאים מבאר רש"י מילה או ביטוי בכתוב ורא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י:

2.3.1.1.1 דוגמא א – בריאת היום השישי (א, כד):

בבריאת היום השישי נאמר: "ויאמר אלוקים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן" (א, כד), ופירש רש"י: "ורמש – הם שרצים שהם נמוכים ורומשין על הארץ, נראין כאלו נגררין, שאין הילוכן ניכר, כל לשון 'רמש' שרץ' בלשון לעז קונמבריש".

רמב"ן שהבין מדברי רש"י שרמש הוא סוג של שרץ מהנמוכים מאד הנגררים על הארץ, מקשה על פירושו: "והנה בפרשה הזאת – ובכל חיה הרמשת על הארץ' (להלן, כח), וכתוב 'ויגוע כל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ השורץ על הארץ' (בר' ז, א), וכתוב בו תרמוש כל חיתו יער" (תהילים קד, כ). "?!". רמב"ן טוען שרמש איננו שרץ נמוך, שכן השורש ר.מ.ש מובא בפסוקים השונים כפועל ומיוחס גם לבהמות וחיות. לדעתו המונח 'רמש' נגזר משם הפעולה 'רמיסה', שעניינו דריכה על האדמה. הוא נאמר על החיות והבהמות והוא נאמר גם על השרצים הזוחלים שדורכים על האדמה בכל גופם. לדבריו, אין לחלק בין העצם לבין הפעולה, ולכן הוא מקשה מהבנת רש"י בשם העצם 'רמש' לפסוקים שבהם מתוארת פעולת 'רמיסה'.

רא"ם סובר שלפי רש"י שם רמישה אינו נגזר מרמש, וזו לדעתו הטעות של רמב"ן בהבנת רש"י, שחשב ששם הפעולה רמישה נגזר מן שם העצם רמש.³⁸ רא"ם טוען שלפי רש"י יש לחלק בין שם העצם לבין הפעולה. שם העצם מתייחס רק לנמוכים הנגררים, והפעולה מתייחסת לכלל בעלי החיים, ואינה קשורה לשם העצם. רא"ם שסובר שרמב"ן לא עמד על כוונת רש"י מבטא את תמיהתו בצורה מפורשת: "אבל התימה איך לא השגיח בדברי הרב שאמר שהרמש 'הם שרצים שהם נמוכים ורומשים על הארץ', ואלו היה שם הרמישה נגזר משם הרמש, הנה הודיע הדבר בעצמו". רא"ם טוען שרש"י בהסברו מבדיל בין שם העצם לבין הפעולה, כי אחרת הוא אינו יכול להגדיר מילה קשה בעזרת עצמה. ואי אפשר 'להודיע הדבר בעצמו',

³⁸ רא"ם מציין שמקרה זה דומה למקרה בפסוק כ, שם מגן רא"ם על רש"י בצורה דומה. מקרה זה יוצג להלן בדוגמא יג.

דהיינו לבאר מילה קשה בעזרת עצמה.³⁹ במילים אחרות, אם רמישה הייתה נגזרת מרמש לא היה רש"י מגדיר מהו 'רמש' בעזרת המילה 'רומשים', אלא היה משתמש במילה אחרת. מצורת הכתיבה יש להבין ש'רמש' ו'רמישה' הם שני ביטויים שונים שאינם נגזרים זה מזה, מהעובדה שרש"י אמר את הפעולה "ורומשים" מתברר לדעת רא"ם שהפעולה שונה משם העצם.⁴⁰

לפי רמב"ן שם העצם והפעולה מתייחסים לכל בעלי החיים הדורכים על הארץ באופן כל שהוא. לפי הבנת רמב"ן ברש"י 'רמש' הוא סוג של שרץ בלבד. לפי הבנת רא"ם ברש"י יש להבחין בין 'רמש' ל'רמישה', 'רמש' הוא אכן סוג של שרץ נמוך ופעולת ה'רמישה' מתייחסת לכלל בעלי החיים.⁴¹

2.3.1.1.2 דוגמא ב – ברכת יעקב לפרעה (מז, ז):

על הפסוק "ויבא יוסף את יעקב אביו ויעמידהו לפני פרעה ויברך יעקב את פרעה" (מז, ז) פירש רש"י: **"ויברך יעקב"** היא שאילת שלום כדרך כל הנראים לפני המלכים לפרקים, שלודיר בלע"ז.⁴² רמב"ן משיג על רש"י וטוען: "ואינו נראה כן, שאין מדרך מוסר המלוכה שישאל אדם בשלום המלך", ומביא ראיה לדבריו מדברי התלמוד: "כלום יש עבד שנותן שלום לרבו" (שבת פט, א).⁴³ לדעת רמב"ן ברכת יעקב לפרעה איננה שאילת שלום, שכן אין זה מנימוסי המלוכה לפנות אל המלך בברכת שלום. לדעתו, יעקב בירך את פרעה בברכה ממש, בברכה לעושר נכסים וכבוד. רא"ם איננו מקבל את טענת רמב"ן וטוען כנגדו שלא הבין את כוונת רש"י: "ואינה טענה כי הרב ז"ל לא כיון בשאלת שלום פה על שאלת שלום הנהוג בין איש לרעהו, רק על שאלת השלום הנהוג במלכים". רא"ם מוכיח מלשון רש"י שאין כוונתו לומר שיעקב בירך את פרעה בברכת שלום עממית של רעים, שהרי כתב: "כדרך כל הנראים בפני מלכים", ואם כך כוונתו לשאילת שלום הראויה למלכים והיא התנשאות וכבוד.⁴⁴

רש"י ורמב"ן מבררים מהי משמעות הברכה שבירך יעקב את פרעה, האם הברכה היא ברכת נימוסין לשלום, או איחול להצלחה ושפע. רמב"ן חשב שרש"י מתכוון לברכת הדיוט (שאינה ראויה להיאמר בפני

³⁹ פיליפ ביאר באופן אחר את הסבר רא"ם, ואלו דבריו: "אילו היה חושב רש"י שרמישה מתייחסת רק לתנועתם של בע"ח נמוכים, מדוע לא כתב רש"י: רמש – שרצים נמוכים, והיינו לומדים שהרמישה נגזרת מרמש ומתייחסת רק לבע"ח נמוכים. ומתוך שהוסיף רש"י 'ורומשים' על הארץ מוכח שבא ללמד שהרמישה מתייחסת לכלל בע"ח".

⁴⁰ אכן שושן בערך 'רמש' כפעולה כתב: זחל על הארץ, ובערך 'רמש' כשם עצם כתב: שם כולל שלבעלי חיים חסרי חוליות הזוחלים על הארץ. אכן שושן 2007, עמ' 1079. קדרי במילוננו הגדיר: **"רמש"** שם קיבוצי 1. לזוחלים (כמובחנים מבהמה, חיה, עוף ודגים; 2. לבעלי חיים מכל הסוגים; ראה קדרי תשס"ו, עמ' 1013.

⁴¹ רא"ם אינו מתייחס לתרגום שמביא רש"י בלעז: קונמבריש. קטן תירגם: **רמש ושרץ קונמבריש** – רחשים, ראה קטן תשס"ו, עמ' 1.

⁴² דוגמא זו הובאה כאן על אף שאינה כסדרה כדי להוביל את הקורא מן הקל אל הכבד.

⁴³ והעיר יי ליברמן: "ואולי דעת רש"י כתוספות (ב"ק ע"ג: ד"ה כדל) שרק עבד אינו נותן שלום לרבו מפני שאימת רבו עליו אבל תלמיד לרבו נותן, וא"כ כל שכן יעקב שהיה תושב רם מעלה ממדינה אחרת. או אולי דעת רש"י כהמרש"א בשבת שם שמחלק בין נתינת שלום לשאילת שלום, ולכן דייק רש"י 'היא שאילת שלום' ולא כתב 'היא נתינת שלום', ראה טוב ירושלם, עמ' תקסט.

⁴⁴ רא"ם לא פירש בצורה מדויקת מה אופי הברכה וביאר שעוועל: "והרא"ם תירץ, שרש"י כוון לשאילת שלום המלכים, היינו ההתנשאות וכבוד, לא על שאילת שלום בפה כנהוג בין אדם לחברו", ראה פירוש הרמב"ן, עמ' רנז. ויש לציין שרא"ם לא התייחס להסבר שהביא רש"י בלע"ז – שלודיר, שמשמעו לשאול בשלום. קטן פירש שלודיר: "לשאול בשלום, בניגוד לברכה של פסוק י' שהיא באמת ברכה", ראה קטן תש"ס עמ' 4, וכן פירש גרינברג: **ויברך** שלודיר לדרש לשלום געבן שלום, ראה גרינברג תשמ"ח, עמ' 30. עם השגת רמב"ן התמודד גם רבי משה גבאי, אך הוא דחה את טענתו בדרך אחרת: "ונראה לי שכבוד הרמב"ן ז"ל מונח במקומו, לפי שאין יעקב כאחד העם שיחשב לו בלי מוסר אם ישאל בשלום פרעה, כל שכן שלא היה חשוב בעיני פרעה כעבד לפני רבו, לפי שהיה אביו של יוסף, שהיה משנה למלך..." ראה יעבד שלמה, עמ' 166.

מלך), ורא"ם סבר שרש"י כיוון לשאילת שלום מלכותית הנהוגה בפני רמי המעלה, ולפלא בעיניו איך לא הבין זאת רמב"ן. יחד עם זאת הם גם מתמודדים עם הקושי לשם מה בירך יעקב את פרעה פעמיים? מה ההבדל בין הברכה שנתן יעקב לפרעה בפסוק ז לברכה שנתן יעקב לפרעה בפסוק י. לפי רש"י הברכה הראשונה הייתה רק ברכת שלום הראויה למלכים כפי שתרגמה לצרפתית שלודיר. לפי רמב"ן הברכה היא ברכה של ממש איחול לעושר וכבוד.⁴⁵ לגבי הברכה השנייה מסכימים רש"י ורמב"ן שהברכה היא לצורך "נטילת רשות" לצאת מלפני המלך.

2.3.1.1.3 דוגמא ג – תולדות יעקב (לז, ב):

בתחילת פרשת וישב נאמר: "אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את צאן אחיו בצאן והוא רעה את בני בלחה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם" (לז, ב), ופירש רש"י: "אלה תולדות יעקב - אלה של תולדות יעקב, אלה יישוביהן וגילגוליהן עד שבאו לכלל ישוב...". רמב"ן כתב דברי ביקורת קצרים על פירוש רש"י: "ואין לשון 'לתולדות' שיהיה על הישוב" כלומר, משמעות המילה 'תולדות' איננה סיפורי התיישבות וקורות חיים, אלא ביטוי לשוני לצאצאים, ובמקרה זה לשבעים הנפש שירדו למצרים. על כך נזעק הרא"ם ומגיב:

ואני שמעתי ולא אבין, כי הרב ז"ל לא אמר שמלת "תולדות" מורה על הישובים, אלא שמלת "אלה" רומזת על הישובים ומלת "תולדות" על הבנים כמשמעה, כאלו אמר: אלה ישובי בני יעקב, שזהו המובן ממאמר "אלה של תולדות יעקב".

רא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י ואכן גם רש"י סובר שלשון 'תולדות' משמעו 'צאצאים' ולא 'אירועים', וזו כוונת דבריו: אלה יישוביהם וגלגוליהם - קורות חייהם של תולדות יעקב / צאצאי יעקב עד שבאו לכלל ישוב.⁴⁶ רא"ם מוכיח שאין להבין כדברי רמב"ן שכן, אם רש"י היה מתכוון לומר "אלה של תולדות יעקב" – אלה הגלגולים של יישובי יעקב לא היה כותב "אלה יישוביהם וגלגוליהם" אלא, אלה יישוביו וגלגוליו של יעקב. רא"ם ממשיך להוכיח בצורות שונות שלא ייתכן להבין כדברי רמב"ן.⁴⁷ הוא מציין שישנו פתח מילוט אחד להבנתו השגויה של רמב"ן והוא נוסח רש"י שעמד בפני הרמב"ן, ואף לכך הוא איננו נותן אחיזה במציאות, וכך כתב: "ואם כן אין להציל את הרמב"ן ז"ל רק בשנאמר שלא היה כתוב בגרסתו 'אלה של תולדות יעקב'... אבל בכל הנוסחאות שמצאתי כתוב 'ואלה של תולדות יעקב'".⁴⁸

רש"י ורמב"ן ערים לקושי בפסוק, שהרי הכתוב ציין שיפרט את תולדות יעקב, ולמעשה סיפר רק על בן אחד – יוסף, ואף הרחיב בתיאור מאורעות חייו. לדעת רמב"ן רש"י פירש 'תולדות' – 'ישוב' כלומר, הפסוק בא למנות את המקומות שישבו בהם צאצאי יעקב ואת הגורמים שהביאו לישיבתם במקומות אלו. תיאור

⁴⁵ רא"ם ביאר בתחילת פירושו לפסוק שלדעת רש"י אין מדובר בברכה ממש, שכן אם ברכו בבואו למה ברכו שוב בצאתו. בפסוק י ציין שברכו גם בברכה של ממש: "שיעלה נילוס לרגליו...". לפי רמב"ן יוצא שברכו בבואו בעושר ונכסים, וברכו בצאתו באותן ברכות כדי ליטול רשות מלפניו, ראה טוב ירושלם, עמ' תקסט וביאורו שם.

⁴⁶ בניגוד לרא"ם, ר' אברהם בקראט סובר שרמב"ן הבין את רש"י באופן אחר והפער בין דעת רש"י לרמב"ן קטן יותר, ראה ספר זכרון, עמ' קסט שהרחיב בעניין זה.

⁴⁷ רא"ם מוסיף: ואם יטען הטוען שיישובי בניו הם יישובי יעקב, כאלו אמר: אלה יישוביו, היה צריך לומר בהמשך: אלה גלגולי יישוביהם, שכן לפי תפיסת רמב"ן את רש"י "אלה" מורה על הגלגולים ופירוש "תולדות יעקב" מורה על יישובי יעקב, שהם יישובי בניו. בדרך זו וכגון זו מנסה רא"ם לדחות את הבנת רמב"ן השגויה לדעתו, ובכך מגן הוא על דעת רש"י.

⁴⁸ בדפוס רומא, ובדפוס ראשון נמצא דווקא הנוסח: "אלה של תולדות יעקב". בדפוס אלקבץ נמצא כנוסח רא"ם: "ואלה של תולדות יעקב", ראה רש"י השלם בראשית כרך ב, עמ' שיט.

קורות חייו של יוסף מגלגל בתוכו את קורות חייהם של כל בני יעקב.⁴⁹ לדעת רא"ם רש"י פירש 'תולדות' – 'צאצאים', וכדי ליישב את הבעיה בכתוב הוסיף אלה **ישוביהם וגלגליהם** של צאצאי יעקב עד שבאו לכלל ישוב. הוספה זו מיישבת את הבעיה בכתוב.⁵⁰

2.3.1.1.4 דוגמא ד – הבכי במפגש יעקב ויוסף (מו, כט):

על הנאמר: "...ויבך על צואריו עוד" (מו, כט) פירש רש"י "לשון הרבות בכיה וכן 'כי לא על איש ישים עוד' (איוב לד, כג), לשון רבוי הוא, אינו שם עליו עלילות נוספות על חטאיו, אף כאן הרבה והוסיף בבכי יותר על הרגיל...". על פירוש זה הקשה רמב"ן:

וכן כל "עוד" בכתוב תוספת על עקר הוא, איננו כמו הרבה, 'לא על איש ישים עוד' (איוב לד, כג), שישים עליו כפי חטאיו ולא יותר...לפיכך הזכיר הכתוב כי כאשר נתראה אל אביו שהביט בו והכירו נפל אביו על צוארו ובכה עליו עוד, כאשר בכה עליו תמיד עד היום הזה כשלא ראהו.

מעבר למחלוקת הבסיסית שישנה בין רמב"ן לרש"י בהבנת תהליך ההתרחשות בפסוק זה, משיג רמב"ן על רש"י גם בהבנת המושג "עוד".⁵¹ לדעתו המילה "עוד" היא תוספת על העיקר ואין פירושה "הרבה" כפי שפירשה רש"י, וכך יש לפרש גם את הפסוק באיוב: "כי לא על איש ישים עוד" משמעו, שה' יעניש את האדם כפי חטאיו ולא יותר, "עוד" תוספת עונש על המגיע לחוטא. ובעניין הנידון מפרש רמב"ן שיעקב נפל על צואריו בנו ובכה עליו עוד, בכי נוסף למה שבכה עליו עד היום. רא"ם איננו מבין את טענת רמב"ן והרי כך לדעתו פירש רש"י: "ונראה לי שזה הפירוש עצמו שפירש הרמב"ן ז"ל הוא הפירוש שכיון גם הרב בפירושו". רא"ם מוכיח שזו כוונת רש"י, שכן כך כתב במפורש בהסבר הדוגמא מספר איוב: "אינו שם עליו עלילות נוספות על חטאיו", וכך כתב בסיפור ההתרחשות כאן: "אף כאן הרבה והוסיף בבכי יותר על הרגיל".⁵² לגבי הביטויים: "לשון רבוי הוא" ו"לשון הרבות בכיה" משיב רא"ם שאין בלשונות אלו כל בעיה, שהרי על פי סיכום דבריו יש לפרש גם ביטויים אלו: "ולשון רבוי הוא" - ריבוי על העיקר והוא התוספת, ולגבי "לשון הרבות בכיה" - בכיה נוספת על המנהג הנהוג. לסיכום רמב"ן סבר שרש"י פירש "עוד" במשמעות הרבה, ורא"ם סובר שרש"י פירש "עוד", כפי שרמב"ן עצמו סובר, במשמעות של תוספת על הקיים.

בארבעה מקרים אלו דן רש"י במשמעות מילים: "רמש", "ויברך", "תלדות" ו"עוד", ובארבעת המקרים משיג רמב"ן על דרך הפירוש של רש"י ורא"ם טוען כנגדו שלא הבין את פירוש רש"י. תופעה דומה נמצאה גם במקורות הבאים: "ישרצו המים שרץ" (א, כ) בו דן רש"י במשמעות המילה "שרץ"; "טרם יהיה בארץ"

⁴⁹ רמב"ן עצמו העדיף לפרש 'תולדות' - 'צאצאים' והם יוסף ואחיו הנזכרים בהמשך, או שהכתוב מתייחס לכל צאצאי יעקב המוזכרים בפרק מו, לאותם שבעים נפש שירדו למצרים.

⁵⁰ תפיסת הפסוק כמעין מקרא חסר, דהיינו "אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה..." שמשמעו: "אלה **ישוביהם וגלגליהם** של צאצאי יעקב" מסבירה את פירוט קורות יוסף דווקא, שדרכו התגלגלו בני יעקב למצרים. בדרך זו פירש כבר את רש"י רבי משה גבאי: "וזהו שאמר הרב ז"ל 'אלה ישוביהם וגלגליהם עד שבא לכלל ישוב' הנה לפי מה שבארנו והבנו מלשון הרב ז"ל יהיה פירוש 'תולדות יעקב' – בני יעקב, ולא מאורעות כמו שחשבו רבים. וזה מבואר מאד עד שהאריכות בו מותר", ראה עבד שלמה, עמ' 143.

⁵¹ רש"י פירש שיוסף נראה אל אביו, נפל על צוארו ובכה עוד. לדעת רמב"ן יעקב הוא זה שנראה אל יוסף ובכה על צוארו עוד. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 445-446 שהרחיבה בעניין זה.

⁵² תמיכה להבנת רא"ם את רש"י ניתן למצוא בפירושו של רש"י לפסוק באיוב, וכך פירש: "...ואני משיבך לא ישים הקב"ה על בריותיו עלילות תוספת על פשעם. עוד לי תוספת" (לד, כג), ראה נ"ך נחמד למראה, עמ' רכג.

(ב, ה) בו דן רש"י במשמעות המונח "טרם"; "והיו לבשר אחד" בו דן רש"י במשמעות הביטוי "בשר אחד"; "ותפל מעל הגמלי" (כד, סד) בו דן רש"י במשמעות המילה "ותפל"; "שבלים צנמות דקות" (מא, כג) בו דן רש"י במשמעות התיאור "צנמות"; "ויאמר גם עתה" (מד, י), בו דן רש"י במשמעות הדיבור "גם עתה". בכל המקרים הללו טוען רא"ם בצורה מפורשת שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י.

דוגמאות להגנה מפורשת – דרכי הגנה מורכבות

בשיטת הגנה זו השתמש רא"ם גם בבעיות פרשניות סבוכות יותר, שבהן דרך ההגנה מורכבת יותר, דוגמאות ה, ו, ז, ח ימחישו את מהלך ההגנה בסוגיות מסוג זה מהקל אל הכבד.

2.3.1.1.5 דוגמא ה – אמונת אברהם בה' (טו, ו):

על הפסוק: "והאמן בה' ויחשבה לו צדקה" (טו, ו) פירש רש"י: "ויחשבה לו צדקה – הקדוש ברוך הוא חשבה לו לאברהם לזכות על האמנה שהאמין בו".⁵³ רמב"ן שתמה על פירוש רש"י שאל: "ואיני מבין מה הזכות הזו, כי למה לא יאמין באלקי אמן (ע"פ יש' סה, טז), והוא הנביא בעצמו, וילא איש אל ויכזב' (במ' כג, יט)? ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב, ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה?".⁵⁴ רמב"ן מבין מפירוש רש"י שהדיבור "ויחשבה לו צדקה" מוסב על הקב"ה, שמחשב לאברהם לזכות את האמונה שהאמין בו בהבטחת הזרע. לדעתו, אמונת אברהם מובנת מאליה ואין לחשוב לזכות, שכן ברור שאברהם יאמין לקב"ה שהרי הוא במעמד נביא וכבר עמד בניסיונות קשים, ואף היה מוכן לשחוט את בנו יחידו. רמב"ן עצמו מביא שתי אפשרויות שונות להבנת אמירה זו: האחת, "ויחשבה לו צדקה" מוסב על אברהם שחשב לקב"ה לזכות – לחסד, את הבטחת הזרע. אברהם הבין שהקב"ה נתן לו הבטחה לזרע ללא תנאי - ללא התניה בצדקת מעשיו ולא כשכר על מעשיו, וזה הכיר לו כחסד; השנייה, "ויחשבה לו צדקה" מוסב על הקב"ה, שחשב את ההבטחה שהבטיח לאברהם לצדקה – לחסד שימשך לעולם.⁵⁵ רא"ם מגן על רש"י בצורה מפורשת בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, וכותב: "והרמב"ן ז"ל לא השגיח בדברי הרב וחשב שהזכות שלו הוא מפני שהאמין בו וטען מה שטען". רא"ם טוען שהבנת רמב"ן ברש"י אינה נכונה, שכן אין להבין שהקב"ה חישב לאברהם אבינו לזכות את האמונה שהאמין בו בהבטחת הזרע, שהרי עצם האמונה טבועה בו ממעלת דרגתו ואין לחשוב לצדקה - לזכות. לדעתו, האמונה המיוחדת שהאמין בקב"ה וחשבה הקב"ה לצדקה, היא האמונה שהזכרה בד"ה הקודם: "והאמן בה' – שלא שאל לו אות על זאת" כלומר, הזכות היא שלא שאל לו אות על הבטחת הזרע כמו שבקש בעניין ירושת הארץ.⁵⁶ דיוק זה עושה את כל ההבדל בהבנת ההיגיון של תוכן פסוק זה - אי דרישת אות היא האמונה הנחשבת לאברהם לצדקה.⁵⁷

⁵³ הפירוש השני ברש"י, "דבר אחר", אינו רלוונטי לדיון זה.

⁵⁴ רבי משה גבאי מצדיק לכאורה את השגת רמב"ן על רש"י, ובביאורו הוא שם דגש על הדאגות שהיו לאברהם אבינו.

⁵⁵ נצר הגדירה את נקודת המחלוקת בין רמב"ן לרש"י באופן הבא: "לפי רש"י: והאמן אברהם בה' ויחשבה (ה') לו (לאברהם) לצדקה – (לזכות). רמב"ן: והאמן אברהם בה' ויחשבה (אברהם) לו (לה') לצדקה (לחסד), ראה נצר תשכ"ח, עמ' 445.

⁵⁶ על השאלה מדוע בקש אות על ירושת הארץ ולא על הבטחת הבנים השיב רא"ם בסעיף הקודם, וכך כתב: "כי יש לומר, שעתה שכבר נעשו לו נסים רבים שהציל את לוט בן אחיו והוציאו מעבדות לחירות עם כל רכושו, והרג כל אותם המלכים, ונוצל מן הרעב, והציל את אשתו מתוך בית פרעה... פחד שמא קיבל שכרו ולא יזכה בירושת הארץ שהבטיחו קודם הנסים הללו. ועתה לא הבטיחו בירושת הארץ אלא ספור דברים בעלמא... אבל על הבטחת הבנים ורבויהם שהבטיחו עכשיו אחר כל הנסים שנעשו לו לא נשאר לו שום ספק בהבטחתו זאת, ולפיכך לא בקש ממנו אות".

⁵⁷ על השאלה האם בקשת אות אינה סותרת את האמונה בעצם ההבטחה לבנים, השיב 'לבוש האורה' - פרשן רש"י, ראה אוצר מפרשי התורה, עמ' מד-מה.

רא"ם גם דוחה את האפשרות שאברהם אבינו מחשב את הזכות לקב"ה. לדבריו, נושא הפסוק חייב להשתנות מ"ויאמין" – אברהם ל"ויחשבה" – הקב"ה, וזאת משתי סיבות: האחת, שאין טעם לומר שאברהם חשב דווקא את הבטחת הזרע לצדקה ולא את הבטחת ירושת הארץ; והשנייה כלשונו: "ומפני שאין מלת צדקה נופלת רק מהגדול אל הקטון, כי הגדול הוא אשר מדרכו לעשות חסד ומשפט וצדקה למי שהוא קטון ממנו ולא ההפך".

לפי הבנת רמב"ן ברש"י: הקב"ה מחשב לאברהם לזכות את האמונה שהאמין בו בהבטחת הזרע. לפי הבנת רא"ם ברש"י: הקב"ה מחשב לאברהם לזכות לא את עצם האמונה בהבטחה, אלא את המעלה שלא שאל לו אות על כך.

2.3.1.1.6 דוגמא ו – ההבטחה לאברהם בברית בין הבתרים (טו, טו):

על הנאמר "ואתה תבא אל אבתיך בשלום תקבר בשיבה טובה" (טו, טו) כתב רש"י: "ואתה תבא ולא תראה את כל אלה". טען רמב"ן: "ואינו נכון כפי פירושו" שכן, רש"י עצמו פירש בפסוק יג שהגרות תתחיל מהולדת יצחק, כפי הנאמר: "ויגר אברהם בארץ פלישתים" (כא, לד) ומכאן שגם אברהם בכלל הגזירה. רמב"ן מסכים עם דברי רש"י שאברהם בכלל גזירה (כפי שפירש בפסוק יג) ואינו מבין כיצד רש"י מפרש כאן שההבטחה לאברהם, שהוא לא ייכלל בגזרת הגרות. לדעתו הבטחת הקב"ה "ואתה תבא אל אבתיך בשלום" משמעה, שלא יבא על אברהם עונש העבדות והעינוי שגזר הקב"ה על זרעו.

רא"ם דוחה את טענת רמב"ן באותו נימוק של חוסר הבנת כוונת דברי רש"י: "ואשר הביאו לטעון הטענה הזאת אינו אלא מפני שחשב פירוש 'ולא תראה את כל אלה' שב גם על גזרת הגלות". רא"ם מביא שני נימוקים שאכן לא ייתכן שרש"י סובר שהבטחת ה' מתייחסת לשנות הגרות: האחד, שכבר הודיעו חז"ל במדרש רבה שרצה אברהם להיות עם זרעו בשעבוד וענה לו הקב"ה "ואתה תבא אל אבותיך בשלום", בשעבוד לא יוכל להיות עמהם - מכאן שבגזרת הגרות יהיה עמהם.⁵⁸ השני, רש"י בפירושו במספר מקומות כבר ציין במפורש שמהולדת יצחק שנות חיי מגורי אברהם בארץ ובחז"ל נחשבים כחלק משנות הגרות של גזרת עם ישראל, ואם כך משמע שגם אברהם בכלל הגזרה היה.⁵⁹

רש"י ורמב"ן מבארים מה בא הכתוב להדגיש, או לחדש בבשורת הסתלקותו של אברהם "ואתה תבא אל אבותיך בשלום", ודווקא ביחס לבשורה שנאמרה לו קודם "כי גר יהיה זרעך". לפי רמב"ן רש"י מפרש שאברהם יבא אל אבותיו בשיבה טובה ולא יראה בהתגשמות גזרת הגרות והשעבוד. רא"ם סובר שכוונת רש"י לומר שאברהם יבא אל אבותיו בשיבה טובה ולא יראה "את כל אלה" – את שנות העינוי והשעבוד, כפי שפירש רמב"ן בעצמו, וללא קשר לעניין הגרות.⁶⁰

2.3.1.1.7 דוגמא ז – התרוצצות הבנים (כה, כב):

בפרשת תולדות נאמר: "ויתרצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי..." (כה, כב). ופירש רש"י: **ותאמר אם כן גדול צער העבור למה זה אנכי** מתאוה ומתפללת על הריון". על כך כתב רמב"ן:

⁵⁸ ראה מדרש בראשית רבא מד, כ, עמ' 442.

⁵⁹ לדברי רא"ם כבר ציין רש"י במספר מקורות בפירושו שאברהם גם כן בכלל גזרת הגרות היה: בפסוק יג בד"ה: בארץ לא להם כתב רש"י: "לא נאמר בארץ מצרים אלא בארץ לא להם, ומשנולד יצחק ויגר אברהם" (כא, לד) וביצחק ויגר בגר' (כ, א) וכו' וכן בספר שמות על הפסוק "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" (יב, מ) כתב: "משהיה לו זרע לאברהם נתקיים 'כי גר יהיה זרעך' (בר' טו, יג) וכן כתב בהמשך 'שאף שאר הישיבות נקראו גרות, ואפילו חברון אשר גר שם אברהם ויצחק' (בר' לה, כז) ואומר 'את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'" (שמות ו, ד).

⁶⁰ גם רבי משה גבאי יישב את השגת רמב"ן על רש"י ופירש בדרך דומה: "ויש לומר, כי אפשר שדעת הרב ז"ל היתה לומר ולא תראה כל אלה על העבדות ועל הענוי בלבד, לא על הגרות", ראה 'עבד שלמה', עמ' 86.

"ואיננו נכון" ולא נימק, והביא את דברי ראב"ע: "כי שאלה את הנשים אם ארע להם ככה ותאמרנה לא. ותאמר אם כן הדבר והמנהג, למה זה אנכי בהריון משונה". רמב"ן דחה סברה זו בטענה: "והנה הכתוב חסר ואיננו שלם בפרוש הזה", וסיים בהסברו: "והנכון בעיני כי אמרה: אם כן יהיה לי, למה זה אנכי בעולם, הלוואי אינני, שאמות או שלא הייתי...". רש"י וראב"ע מבארים את משמעות הדו שיח הפנימי שמתנהל בליבה של רבקה, הם משלימים את המקרא החסר בשני פרטים: על מה מוסב לשון "אם כן" בדברי רבקה, וכן את הנשוא החסר בשאלת רבקה: "למה זה אנכי" - אנוכי מה? רש"י השלים: "אם כן" - אם גדול צער העיבור "למה זה אנכי" - מתאוה ומתפללת על הריון. ראב"ע השלים: "אם כן" - הדבר והמנהג (שהבנים אינם מתרוצצים) "למה זה אנכי" - למה לי יש הריון משונה.⁶¹

רמב"ן דוחה את שתי ההצעות בטענה שהכתוב איננו שלם: לפי רש"י חסר "מתפללת ומתאוה להריון", לפי ראב"ע יש להוסיף: "בהריון שונה". ייתכן שרמב"ן דוחה את פירוש רש"י מסיבה נוספת. לפי הבנת רמב"ן את רש"י רבקה לא הכירה בכך שהריונה שונה, אך רמב"ן עצמו סובר שרבקה הבינה שהריונה שונה, שזו הייתה מסקנתה ולכן הגיבה בצורה קשה, וכך פירש: "'אם כן יהיה לי' - שההריון שלי משונה, 'למה זה אנכי בעולם' - למה לי לחיות בעולם, הלוואי שאמות".⁶² לפי רמב"ן כבר בזמן שהתרוצצו הבנים בקרבה הבינה רבקה שהריונה שונה מכל הנשים ולא ראתה טעם בהמשך חייה. על פי הבנה זו אין צורך לרמב"ן בשום הוספה בכתוב, וזו לדעתו הכוונה הנכונה בפשט המקרא.⁶³

גם במקרה זה מגן רא"ם על רש"י בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, וכך כתב: "אבל הרמב"ן ז"ל חשב שפירוש 'אם כן' גדול צער העיבור' שכתב הרב ז"ל הוא על סתם עבור... ואין הפירוש כאשר חשב".⁶⁴ רא"ם מביא הוכחה שרש"י מפרש דווקא כפי שסובר רמב"ן עצמו, ומדייק דיוק קטן בלשונו: "ותאמר אם כן גדול צער העיבור שלי, למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על הריון". את ההוכחה הביא רא"ם עוד בתחילת פירושו לדבור "ויתרוצצו" וטען, שהרי את משמעות ההתרוצצות הסביר רש"י כהתרוצצות לא טבעית (לא כלחץ ודחיפה טבעית של העובר), שכן אם הייתה זו התרוצצות טבעית לא הייתה תגובת רבקה - תגובה קשה כל כך, עד שתאמר "למה זה אנכי".⁶⁵ הבחירה שעשה רש"י בפירוש שנתן להתרוצצות, מוכיחה שרש"י סובר שרבקה הכירה בכך שההריון משונה, ולכן אמרה לעצמה: "גדול צער העיבור שלי, למה לי לרצות ולהתפלל להריון זה". בדיבור זה רא"ם תמה על רמב"ן שלא הקשה על רש"י שלפי שיטתו והבנתו

⁶¹ ראה רוטנברג תשמ"ד, עמ' 218-219, שניתח פסוק תמוה זה ע"פ רש"י ורמב"ן והציע הצעה נוספת.

⁶² רמב"ן מביא פסוק מספר איוב לתמיכה בפירושו: "כאשר לא הייתי אהיה מבטן לקבר אובל" (י, יט) שמשמעו דומה לדברי רבקה: "למה זה אנכי". איוב בגודל ייסוריו אמר: הלוואי אהיה כאילו לא הייתי כלומר, הלוואי שאמות או לא הייתי נולד כלל.
⁶³ נצר העירה על פירוש רמב"ן: "גם כאן אפיני הוא לרמב"ן שהוא מחפש את מה שיכול להשמע מתוך הפסוק עצמו... "למה זה אנכי בעולם, הלוואי אינני...", ומוסיפה: "הרא"ם בפרשו לפסוק אומר שפרוש הענין קשור ב'ויתרוצצו' הבנים' שהיה הריונה שלא כדרך הטבע ולפיכך אמרה: גדול צער העובר וכו' ופרוש רש"י ל'ויתרוצצו' הבנים' מחייב את פרושו לענין זה". ראה נצר תשכ"ח, עמ' 447.

⁶⁴ במקרה זה משתמש רא"ם בדרך הגנה נוספת שתוצג בהרחבה בהמשך: 'טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י וכך כתב: 'גם חשב שהם דבריו... גם אינם דברי הרב, רק דברי רבותינו ז"ל'.

⁶⁵ וזה מה שכתב רש"י בפתיח לפירושו: "ויתרוצצו על כרחך המקרא הזה אומר דורשני, שסתם מה היא רציצה זו וכתב אם כן למה זה אנכי...". למשמעות ההתרוצצות הביא רש"י שני הסברים על פי מדרשי חז"ל, האחד לשון 'רציצה' שהיו הבנים רצים אנה ואנה בקרבה "כשהיתה עוברת על פתחי תורה... יעקב רץ ומפרכס לצאת; עוברת על פתחי אלילים עשו מפרכס לצאת". והפירוש השני לשון 'רציצו' ושבירה, שהיו הבנים נלחמים זה עם זה ומתווכחים על נחלת שני עולמות (רש"י כה, כב בהתבססו על בראשית רבה סג, ו, ראה עמ' 682-683, וכן על מדרש אבכיר, ראה ילקוט שמעוני רמז קי, עמ' 515-516).

רמב"ן סתר את דברי עצמו בפירושו, שהרי תחילה פירש "ויתרוצצו" מלשון 'ריצה' ומלשון 'ריצוץ' מפני חריפות תגובת רבקה "למה זה אנכי", ופה פירש "אם כן למה זה אנכי – אם כן גדול צער העיבור" – צער רגיל הקיים אצל אישה מעוברת. העלאת קושי זה ודאי הייתה מולידה הבנה נכונה בדברי רש"י. רא"ם סבור שרש"י ורמב"ן הבינו את דברי רבקה באותה משמעות, ואין שום הגיון להבין את רש"י בצורה אחרת.

2.3.1.1.8 דוגמא ח – תחבולת יעקב (ל, לב):

בפרשת ויצא נאמר: "והכשבים הפריד יעקב ויתן את פני הצאן אל עקד וכל חוס בצאן לבן וישת לו עדרים לבדו ולא שתם על צאן לבן" (ל, מ). פסוק זה הוא חלק מתיאור מעשי התחבולה שעשה יעקב כדי להרבות את צאנו, ויש להבין את מהלך המאורעות כרקע להבנת הדיון הפרשני בפסוק זה. כאשר בא יעקב לפני לבן וביקש לקחת את בני ביתו ללכת לדרכו, הציע לבן ליעקב לתת לו שכר עמלה עבור הברכה שהביא לביתו ובתנאי שימשיך לרעות את צאנו. יעקב סירב לקבל שכר רגיל וביקש מלבן שיפריש לו באופן מיוחד את מיעוט צאנו, כלומר: "כל שה נקוד וטלוא וכל שה חוס בכבשים וטלוא ונקוד בעזים" (ל, לב). לבן נענה להצעת יעקב ונתן לו את מבוקשו, אך כמובן שיעקב לא הסתפק במיעוט הצאן ובחכמתו עשה מספר מעשים כדי להרבות את צאנו.⁶⁶ אחת מפעולות אלו מתוארת בפסוק מ, ונשאלת השאלה מה בדיוק עשה יעקב במעשה הפרדת הכבשים – בין מי למי הפריד ולשם מה.

כדי להבין את המחלוקת הפרשנית בין רש"י לרמב"ן יש לבדוק תחילה איך הבין כל פרשן את הצעת יעקב ללבן. הבנת מעשה יעקב כאן בפסוק מ נשענת על הבנת ההצעה בפסוק לב. לדעת רש"י יעקב הציע ללבן לקחת דווקא את הכבשים החומות שהן המיעוט בכבשים, ודווקא את התיישים הנקודים והטלואים ואת העזים הנקודות והטלואות שהם המיעוט בעדר העזים.⁶⁷ רמב"ן לעומתו פירש את הפסוק באופן אחר: יעקב הציע ללבן לקחת בכבשים את הנקודים, הטלואים והחומים, ובעזים את הטלואים והנקודים.⁶⁸ מכאן שרש"י סובר שאין הכבשים הנקודים והטלואים חלק משכרו של יעקב, ולכן הם גם לא היו בתוך הצאן שהסיר לבן. ורמב"ן סובר שהכבשים הנקודים והטלואים כן היו חלק משכרו של יעקב, ולכן הם כן היו בתוך הצאן שהסיר לבן. השוני בהבנת הפסוק משפיע גם על ניתוח הפסוק הנידון. סוגיה זו יוצאת דופן לא רק בכך שהיא נשענת על הבנת פסוק נוסף, אלא גם משום שכאשר מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן הוא מפתח גרסה משלו בהבנת טענות רמב"ן ויש לעקוב בשימת לב אחר המהלך הפרשני המורכב. רש"י מבאר:

⁶⁶ על מעשה פיצול המקלות ונתינתן ברהטים ובשקתות המים נכתבו דעות שונות: רש"י פירש "הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחוריה, והזכר רובעה ויולדת וכיוצא בזה. רבי הושעיה אומר המים נעשין זרע במעיהן ולא היו צריכות לזכר"; רב"ע כתב: "ורבים יתמהו ויאמרו כי זה פלא, ואמת שהוא מפלאות התולדות, וכן המשפט"; רד"ק ביאר: "ויחמו על הזכרים אמר וכן הנקבות כי כאחד מתחממים כנגד המקלות ותלדן הצאן, כי כח הדמיון במוח והזרע תחלתו מהמח לפיכך ילדו לפי דמיון" וכך כתב גם ספורנו: "והיה מציג המקלות לעיני הצאן כדי שיתכילו בחדוש פעולת המציג ותצויר בדמיונם בעת ההריון, כי הצויר בכוחו המדמה בעת ההריון יפעל על הרוב בנולד דמות דבר המצייר". ראה תורת חיים, עמ' עא. ראה גישה שונה במאמרו של פליקס תשמ"ב, עמ' 465-472.

⁶⁷ רש"י מפרש בדרך זו כאשר הוא מתבסס על הנאמר בתיאור ביצוע הדברים: "ויסר ביום ההוא את התיישים העקודים והטלואים ואת כל העזים הנקודות והטלואות כל אשר לבן בו וכל חוס בכבשים ויתן ביד בניו" (ל, לה). יש לציין שגם רב"ע פירש בדרך זו: "וטעם כל שה נקוד וטלוא תיש" (אבן עזרא ל, לא, עמ' צא).

⁶⁸ נקודת החילוק היא בהבנת החלק הראשון של ההצעה: "הסר משם כל שה נקד וטלוא", האם ה"כל שה" מתייחס לתיישים כפי שפירש רש"י, או לכבשים כפי שפירש רמב"ן.

והכבשים הפריד יעקב הנולדים עקודים ונקודים הבדיל והפריד לעצמן ועשה אותן עדר עדר לבדו והוליד אותו העדר העקוד לפני הצאן לפני הצאן ההולכות אחריהם צופות אליהם זהו שנאמר ויתן פני הצאן אל עקוד שהיו פני הצאן אל העקודים ואל כל חום שמצא בצאן לבן.

רמב"ן הביא את דברי רש"י וטען: "ואין דבריו בכאן נכונים" ומציג שתי אפשרויות להבנת דברי רש"י ומקשה על שתיהן:

כי למה הפריד הכשבים, ולא נשאר בעדר לבן נקד או חום לא בכשבים ולא בעזים. ואם היו הנפרדים אותם אשר הולידו הצאן עקדים נקדים וטלואים, שהיו שלו, ומהם עשה העדר הזה העקד, למה הפריד הכשבים לבדם ולא לקח גם התישים והעזים שנולדו לו כן, ויעשה מכלם העדר העקד הזה אשר הוליד לפני הצאן...

וכך פירש 'נימוקי שמואל' את שתי האפשרויות שהציג רמב"ן בפירוש רש"י, והשגותיו עליהן: האפשרות הראשונה - אם כוונת רש"י לומר שמיד לאחר שהסיר לבן מעדרו את הכבשים החומות, הפריד יעקב מצאן לבן את הכבשים העקודים, הנקודים והטלואים (שכבר נולדו לפני ההסרה), ארגנם כעדר נפרד והעמידן לפני העדר הנותר, וכן שמיד לאחר שהסיר לבן מעדרו את העזים הנקודים והטלואים, הפריד יעקב את העזים החומות מן העדר והעמידן לפני העדר, יש לשאול איך ייתכן שעשה מעשה זה והרי לא נשאר בעדר לבן לא מהכבשים החומים והנקודים ולא מן העזים הנקודים והחומים, ומעשה תחבולה מעין זה היה לבן מגלה מיד.⁶⁹ האפשרות השנייה - ואם כוונת רש"י לומר שיעקב הפריד את הכבשים העקודים והנקודים שנולדו בעדר לבן לאחר הסרת הכבשים החומות ומעשה פיצול המקלות, יש לשאול שלש שאלות: למה הפריד את הכבשים לבדן ולא עשה עדר אחד של עקודים, נקודים וטלואים מהכבשים ומן העזים יחד? ואם הפריד יעקב את הכבשים שנולדו איך ייתכן שהפריד גם את החומים "וכל חום בצאן לבן", והרי ממעשה יעקב נולדו רק עקודים, נקודים וטלואים? ובכלל לדעת רש"י לא נולדו ליעקב כבשים עקודים וטלואים על ידי מעשה המקלות, שהרי לכתחילה לא היו חלק משכרו ולכן ממילא לא עשה להם מקלות. לדבריו רמב"ן איננו מצליח להבין פסוק זה על פי התפיסה הבסיסית של רש"י שכבר הוצגה בפסוקים הקודמים.⁷⁰

לדעת רמב"ן פסוק מ מתאר מהלך שונה הבנוי על הסברו לפסוק לב. כיוון שראה יעקב שמעשה המקלות ברהטים השפיע רק על העזים עשה יעקב תחבולה נוספת בכבשים. הוא הפריד בין הכבשים לבין העזים של לבן לאחר שכבר הוסרו הכבשים הנקודים והחומים, והעזים הנקודים. את עדר הכבשים של לבן הוליד יעקב אחר הכבשים העקודים והחומים שלו שנולדו לאחר ההסרה, ואת עדר העזים של לבן הוליד גם כן אחר העזים העקודים שלו שנולדו אחר ההסרה, וכל זה במטרה להרבות בצאן לבן הולדת כבשים נקודים וחומים והולדת עזים נקודים.⁷¹ והוסיף שנראה לו הנכון ביותר שפעולה זו נעשתה רק עם הכבשים, שכן את העזים הרבה עוד קודם לכן בדרך אחרת. רמב"ן מיישם את הסברו זה תוך כדי דיוק בלשון הכתוב.⁷²

⁶⁹ הסבר 'נימוקי שמואל' לר' שמואל צרפתי הובא כאלטרנטיבה פרשנית לפרשנות רא"ם על רמב"ן. וכך נכתב בכותרת חיבורו: "שחיבר על רש"י והרמב"ן על התורה בתשובות נצחות על השגות הרא"ם זצוק"ל", ראה 'נימוקי שמואל' כריכת הקונטרס.

⁷⁰ הסבר 'נימוקי שמואל' הובא על פי עיבודו של טוב ירושלים, עמ' שפ"ה, וכן ראה 'נימוקי שמואל', עמ' ח.

⁷¹ בעניין השפעת הראיה על צבעי הוולד כתב שד"ל בפירושו סקירה פרשנית היסטורית מעניינת, וכך כתב: "ויחמו הצאן אל המקלות וגו': המפרשים כולם האמינו שהיה זה בכח הדמיון כמו שהוא מפורסם שהדמיון פועל בנקבות וגורם להן ללדת מעין מה שנרשם בדמיונם בחוזה... ונראה לי דברי הרופא הצרפתי בלונדר אשר 1727 הדפיס ספר בלשון אנגלי... בו הוכיח טעות אמונת ההמון על יכולת כח הדמיון לפעול בנשים ההרות על הילדים אשר בקירבן. והוא בספרו התעורר גם כן לפרש סיפור

רא"ם שמתמודד עם הביקורת הקשה שיש לרמב"ן על פירוש רש"י שוב נעזר בדרך ההגנה הטורפת את כל חיצונית ההתקפה של רמב"ן, וכך כתב: "ויש לתמוה, איך עלה על דעתו שיהיה פירושו שהפריד העקודים נקודים שנולדו אחר ההסרה...ועוד, שאם יהיה פירוש דבריו ז"ל כאשר פירשנו, הנה אין מכל הטענות שטען על דברי הרב שום טענה כלל...". אסטרטגית ההגנה של רא"ם בסוגיה סבוכה זו היא 'אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י' בפסוק זה. אמנם לגבי הצעת יעקב מסיק רא"ם שרמב"ן הבין את רש"י בצורה נכונה, דהיינו: לבן הפריש ליעקב "כל שה נקד וטלוא" אלו התיישים הנקודים והטלואים, "כל שה חוס בכשבים" אלו הכבשים החומות, "וטלא ונקד בעזים" אלו הנקבות – העזים הנקודות והטלואות, אבל לגבי התחבולה שעשה יעקב בפעולת הפרדת הכבשים והעזים (המתוארת בפסוק מ), טוען רא"ם שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י. כדי להבין את הגנת רא"ם על רש"י יש להציג תחילה כיצד הבין רא"ם את דעת רש"י על פי הבנת רמב"ן, הבנתו שונה מהבנת בעל הפירוש 'נימוקי שמואל'.

וכך ביאר רא"ם (את רמב"ן שביאר את רש"י): הכבשים שהפריד יעקב הם בכל מקרה הכבשים הנולדים בצאן לבן לאחר ההסרה, אלא שייתכנו שתי אפשרויות: האחת, שיעקב הפריד מן הכבשים הנולדים את העקודים והנקודים ומן העזים את החומים ועשה מהן עדר אחד והולידן לפני הצאן, ולא נשאר בעדר לבן לא עקוד ולא חוס, לא בכבשים ולא בעזים; השנייה, שיעקב הפריד בין הכבשים העקודים והנקודים שנולדו אחר ההסרה לבין העזים העקודים והנקודים שנולדו לאחר ההסרה וזאת כדי שיוכל לקחת את עדר העזים השייך לו ולהולידן לפני הצאן.

על בסיס שתי אפשרויות אלו הבין רא"ם את השגות רמב"ן וכך הציג את טענותיו: לגבי האפשרות הראשונה טען: למה הפריד את הכבשים העקודים והנקודים ואת העזים החומים והרי אינם שכרו, ולא נשאר בעדר לבן נקוד או חוס לא בכבשים ולא בעזים. לגבי האפשרות השנייה טען שלש טענות: האחת, למה הפריד בין הכבשים הנקודים של לבן לעזים הנקודים ששייכים לו, והרי לצורך פעולת ההבטה אין צורך להפריד ביניהם; השנייה, כיצד שם יעקב את צאן לבן אחר כבשים חומות, והרי הכתוב לא סיפר שנולדו לאחר ההסרה מעין אלו, והשלישית איך בכלל יש בצאן יעקב כבשים עקודים וטלואים והרי הם אינם שכרו, ולא עשה בהן את מעשה המקלות.

כדי להתמודד עם טענות רמב"ן כנגד רש"י רואה רא"ם לנכון לבאר תחילה את הבנתו ברש"י, וכך יש להבינו לשיטתו: **"והכשבים הפריד יעקב"** את הכבשים שנותרו בצאן לבן (לאחר הפרשת הכבשים החומות ליעקב) הפריד יעקב בינו לבין עצמן, כלומר הפריד בין הכבשים הלבנות לעקודות ולנקודות, ועשה מהן עדר שעמד לבדו והולידן לפני שאר העזים הלבנות. כגון זה עשה לעזים החומות שמצא בצאן לבן (לאחר הפרשת העזים הטלואים והנקודים ליעקב), הפרידן לעדר והולידן לפני שאר הכבשים שהיו בעדרו של לבן, וזהו שנאמר: "ויתן פני הצאן אל עקוד ואל כל חוס". העיזים הנקודים שיוולדו והכבשים החומות שיוולדו יצורפו

מקלות יעקב והוכיח שלא בקש יעקב... והגדתי כל זה מפני שכן האמנתי גם אני במשך שנים רבות, ואולי עוד רבים יש בעולם שאינם מאמינים בפעולת הדמיון, ויהיה הפירוש הזה להם לנחת רוח; ואני אחרי אשר קראתי קצת מענייני המאגניטיזמוס, וראיתי עדות אנשים חכמים... חזרתי להאמין בדברים הרבה שהגידו לנו הקדמונים, ושהייתי מרחיק אפשרותם להיות סיבתם בלתי מובנת לנו" (בר' ל, לט). ראה פירוש שד"ל, עמ' 265-266.

⁷² וכך מיושב לשון הכתוב על פי רמב"ן: **"והכשבים הפריד יעקב"** מהעזים, **ויתן פני הצאן** הנזכר, דהיינו את הכבשים שהפריד, **אל עקוד וכל חוס** אל הכבשים העקודים והחומים שהיו שלו, **וישת לו עדרים לבדו** מהכבשים העקודים והחומים והולידם לפני הכבשים, **ולא שתם על צאן לבן** כי היו שכרו. על פי טוב ירושלם, עמ' שפו.

לעדרו של יעקב. לדבריו, המעשה נעשה כנגד מעשה המקלות, אך רק בצאן לבן ולא בצאן שקיבל יעקב כשכר מלבן. הבנה זו בדברי רש"י תואמת את ביאורו לפסוק, ורא"ם טורח ליישב את הניסוח ברש"י עד תומו.⁷³

לכאורה הבנה זו ברש"י תואמת לפי 'נימוקי שמואל' את האפשרות הראשונה שהציג רמב"ן בהבנת רש"י.⁷⁴ רא"ם ייחס את המהלך שעשה יעקב ע"פ רמב"ן לכבשים והעיזים הנולדים לאחר ההסרה, רא"ם בפירושו על רש"י ו'נימוקי שמואל' בפירושו לרמב"ן על רש"י ייחסו את המהלך לכבשים ולעיזים של לבן שנותרו מיד לאחר ההסרה. בכל מקרה רא"ם משיב לטענות רמב"ן כפי שנראו בעיניו אחד לאחד, ויש בדבריו ליישב גם את טענת רמב"ן לגרסת 'נימוקי שמואל'.

בשלב ראשון מחזק רא"ם את ההנחה הכללית שרש"י מייחס את פעולת יעקב לכבשים של לבן שנשארו לאחר ההסרה ומהן עשה עדר להבטה, ולא לכבשים שנולדו לאחר פעולת ההסרה, שאם אכן מדובר בכבשים שנולדו לאחר ההסרה איפה היו הכבשים העקודים נקודים של לבן? והרי יעקב הפרידן כדי שבעדר לבן יישארו רק כבשים ועיזים לבנות? ואם יטען הטוען שבצאן לבן לא היו כלל כבשים נקודים וטלואים, הרי רמב"ן עצמו פירש "הסר משם כל שה נקוד וטלוא וכל חום בכשבים", מכאן שבפועל היו שלושת המינים בכבשים.⁷⁵

בשלב שני משיב רא"ם לקשיים הנקודתיים שהעלה רמב"ן, לפי הבנתו את רמב"ן, כלשונו: "הנה אין מכל הטענות שטען על דברי הרב שום טענה כלל". לגבי הטענה הראשונה למה הפריד את הכבשים הנקודים טלואים ואת העיזים החומות שאינן שכרו, והרי צריך היה להפריד את העקודים נקודים מהעיזים שהם שכרו, ומהן לעשות עדר הבטה. על כך השיב רא"ם את המענה הבא: יעקב הפריד את הכבשים העקודים נקודים, אותם אלו שנולדו קודם ההסרה ושאין שכרו, כדי להשתמש בהם כעדר הבטה ולא בכוונה לספחם לרכושו. יעקב לא רצה להשאירן יחד גם אם היו אלה מהכבשים 'הנולדים', שכן אין לו בכך שום תועלת – לא ככבשים עם עיזים שממילא אינם בני מין אחד, ולא ככבשים עם כבשים שהנולדים כדוגמתם אינם שכרו. לכן העדיף יעקב לארגן אותם כעדר הבטה שהעיזים הלבנות יהיו צופות בהן ויולידו כדוגמתן. את העיזים העקודים נקודים העדיף יעקב להשאיר בתוך העדר הרגיל, כדי שיהיה זיווג בין העיזים והנולדים כדוגמתן יהיו שכרו.

לגבי הטענה השנייה שיעקב הפריד את הכבשים העקודים נקודים ולא עשה עדר הבטה אחד יחד עם התיישים והעיזים העקודים נקודים שלו, משיב רא"ם שמעשה כזה היה גורם לחשד תחבולה ועורמה מצד לבן שהרי לשם מה מחבר יעקב את עדר הכבשים והעיזים אם לא לספח לעצמו גם את הכבשים, לכן יש לומר שלאחר שסיים לבן את פעולתו חזר ועירבן עם שאר הכבשים הלבנות שבעדר לבן. לגבי הטענה שלא היו בנולדים צאן בצבע החום יש להשיב, שאם מדובר ב"נולדים" קודם ההסרה אז ודאי שהיו עיזים חומות בעדר לבן, שרק את הכבשים החומות כבר הסיר לבן ונתן כשכר ליעקב. ואם מדובר ב"נולדים" לאחר ההסרה היה צריך להוליך את הכבשים החומים שהם שכרו כעדר הבטה לפני צאן לבן. ולטענת רמב"ן שבעצם לא היו בצאן לבן כבשים עקודים נקודים שכן הן אינן שכרו ולא עשה

⁷³ רא"ם מתמודד עם לשון רש"י, שהרי כתב: "הנולדים עקודים נקודים..." ומביא שתי אפשרויות לפתרון הבעיה: האחת, שהגרסה הנכונה בפירוש רש"י היא: "והכשבים הפריד יעקב – העקודים נקודים; השנייה שאם אכן נוסח זה נכון אפשר לפרש "הנולדים" – אותם שכר נולדו קודם ההסרה.

⁷⁴ לפי אפשרות זו תישמט דרך ההגנה מידי הרא"ם.

⁷⁵ על פי הסברו לפסוק לב.

להם מקלות, השיב שנולדו כבשים עקודים נקודים גם ללא מקלות כפי שהיה במציאות טרם ההסרה.⁷⁶

הסבר רש"י שונה לכל הדעות מהסבר רמב"ן, לפי רש"י ההפרדה היא בין הכבשים הלבנות לבין הכבשים הנקודות וטלואות ובין העזים הלבנות לבין העזים החומות, לפי רמב"ן ההפרדה היא בין הכבשים לבין העזים שנותרו בעדר לבן. נקודת החילוק שבין רמב"ן לבין רא"ם היא רק לגבי הביטוי "נולדים" בהבנת פירוש רש"י, לדעת רמב"ן ייתכן שמדובר בנולדים לפני ההסרה וייתכן שמדובר בנולדים רק לאחר ההסרה, לדעת רא"ם ברור שמדובר בנולדים לפני ההסרה וסלולה הדרך בהבנת מעשה יעקב והתועלת שבה. יעקב מוליך את הכבשים העקודים נקודים כעדר הבטה לפני העזים הלבנות, ואת העזים החומות כעדר הבטה לפני הכבשים הלבנות במטרה שהכבשים יולידו כבשים חומות והעזים יולידו עזים נקודות וטלואות שתהיינה חלק משכרו של יעקב.

בארבעת המקרים התמודדו רש"י ורמב"ן עם בעיה פרשנית הקשורה בהבנת האירוע: בבירור הצדקה שחישב הקב"ה לאברהם, או אברהם לקב"ה; בדיבור "ואתה תבא" פירשו מה ענין מיתת אברהם לגזרת שיעבוד זרעו וביארו את הדגש בבשורת הסתלקותו; בתגובת רבקה להתרוצצות הבנים "ותאמר אם כן למה זה אנכי" הסבירו את מהות תגובת רבקה והקשרה להתרוצצות הבנים; בסוגיית יעקב "והכבשים הפריד יעקב" ביררו בין מה למה הפריד ולאיה צורך. במקרה הראשון (דוגמא ה) טען רא"ם שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י ומבארו בדרך שונה, ובכך הוא מבטל את טענת רמב"ן; גם בשני המקרים הבאים (דוגמאות ו, ז) טען רא"ם שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, אך בעצם לדבריו, בסופו של דבר פירש רש"י את הכתוב כפי שפירש רמב"ן. במקרה הרביעי (דוגמא ח) התהפכה הקערה על פיה, רא"ם טען שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י ומסתבר שרא"ם לא בהכרח הבין את כוונת רמב"ן. האפשרות הראשונה שהעלה רמב"ן בהבנת רש"י (על פי 'נימוקי שמואל') תואמת את הסבר רא"ם על רש"י, וממילא אסטרטגית הגנת רא"ם 'אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י' מאבדת מתוקפה ואיננה רלוונטית לאפשרות זו, אף שרא"ם משיב לכל טיעון וטיעון כנגד הבנה זו. ובכל מקרה פירוש רש"י על הכתוב הן על פי רמב"ן והן על פי רא"ם שונה מפירוש רמב"ן על הפסוק.

דוגמאות להגנה סמויה - אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י

בחמישה מקרים לא מציין רא"ם במפורש את אופן ההגנה, אך משמעות דרך ההגנה על פי תוכן פירושו היא גם כן אי הבנת רמב"ן את כוונת רש"י, ואלו המקרים שדרך הגנה זו סמויה: א, כט-ל; ד, יא; טז, ג; כא, ט; לח, יח. בחלק ממקרים אלו משתמש רא"ם ביותר מדרך הגנה אחת.

דוגמא פשוטה לתופעה זו אפשר לראות במקרה הבא:

2.3.1.1.9 דוגמא ט – יהודה ותמר (לח, יח):

כאשר יהודה שאל את תמר מהו הערבון שעליו לתת לה, השיבה תמר: "חתמך ופתילך ומטך אשר בידך" (לח, יח). ותמהו המפרשים מהו אותו חותם ומהו הפתיל שדרשה תמר כמשכון. רש"י פירש כתרנום

⁷⁶ יש לציין שר' דוד הלוי שחי תקופה לאחר רא"ם התמודד עם השגות רמב"ן בדרך אחרת, ראה דברי דוד, עמ' צט-ק.

אונקלוס: "עזקתך ושושיפך, טבעת שאתה חותם בה חותמך, ושמלתך שאתה מתכסה בה". רמב"ן חולק על פירוש רש"י ואיננו מסכים להסבר שנתן רש"י לדברי התרגום, ש'שושיפך' זו שמלה שאתה מתכסה בה. הוא מעלה כמה קשיים על משמעות זו: איך ייתכן שנתן שמלתו, וכי יצא ערום ממנה? וכן נאמר כאן 'פתיל' ולא 'שמלה', ממתי נקראת השמלה פתיל? ואיך ייתכן שבפסוק סמוך (כה) כינה את השמלה 'פתילים' בלשון רבים? ואם תבוא ותטען שעל שם פתילי הציצית תקרא השמלה 'פתיל', איך ייתכן שיהודה שקיים מצוות ציצית זלזל בחפץ המצווה ונתן אותו כערבון לאשה זונה?

רמב"ן עצמו מציע שתי אפשרויות להסבר משמעות החפץ המכונה 'פתיל'. את ההסבר הראשון מנסה רמב"ן ליישב עם פירוש התרגום, כלשונו: "ואולי היה בידו סודר קטן אשר יעטף בו קצת הראש לפעמים ויקרא פתיל בעבור שהוא קצר כפתיל, והוא תרגום שושיפא". רמב"ן טוען שבכל מקום שתירגם אונקלוס 'שושיפא' מדובר דווקא בכסות או לבוש ולא בשמלה, להוציא מקום אחד בספר דברים, ומביא ראיה לכך גם מתרגום יונתן.⁷⁷ לדבריו ה'פתיל' בו מדובר הוא מעין מעטפת לראש, צניף בלשון ימינו. רמב"ן לא מסתפק בהסבר זה ומביא הסבר נוסף ש'הפתילים' הם אביזר תומך לחותמת המושלים, כלשונו: "שבהם כצורה ההיא לתייר בה".⁷⁸

רא"ם שמגן על רש"י סבור שרמב"ן לא ירד לסוף דעתו של רש"י, וכך כתב:

ונראה לי שאינה טענה. כי מה שאמר ש"איננו נכון שיתן שמלתו וילך ערום ממנה", מי הגיד לו שהיתה השמלה ההיא גדולה כסרבל עד שכשילך ערום ממנה יהיה לו לבושת, אפשר שהשמלה ההיא היתה סודר קטן בעל ארבע כנפות הנקרא ציצית קטן, שאין הפרש בין היותו ערום ממנה ובין היותו לבוש, כי לרוב קטנותו אינו עושה בו רושם כלל בין מציאותו והעדרו, ונקראת בשם פתיל ופתילים בעבור הציציות שלה. ומה שטען עוד שיזלזל יהודה במצות הציצית לתת אותה לזונה. יותר היה ראוי לו לטעון איך הותר לו ליהודה לבא על הזונה. אבל לפי מה שפירשנו אנחנו על זה, אין כאן טענה כלל.

רא"ם בהגנתו סובר שרמב"ן איננו מפרש את רש"י בצורה נכונה. לדעתו, אין מדובר בשמלה – בגד מלא שעוטף את כל הגוף, אלא בבגד בעל ארבע כנפות ופתילים בקצותיו המכונה ציצית. בגד מסוג זה איננו משמעותי ככיסוי לגוף, הוא פרט קטן במערכת הלבוש ולכן יהודה יכול למסרו כמשכון. על הטענה איך ייתכן שיזלזל יהודה במצות ציצית, השיב רא"ם באירוניה שהיה ראוי יותר לטעון, איך ייתכן שבא יהודה על אישה זונה, שזה ודאי איסור חמור יותר ממסירת הציצית. ומוסיף שבעצם אין כאן טענה של חשש

⁷⁷ על הכתוב: "ופרשו השמלה לפני זקני העיר" (דב' כב, יז) פירש אונקלוס: "ויפרסו שושיפא" ופירש רמב"ן שמקרה זה יוצא דופן, אך בכל אופן אין מדובר בשמלה ממש, אלא בסודר שהוא מעין סדין כפי שביאר שטיינזלץ: "'ופרשו השמלה' כלומר, מביאים את הסדין שנבעלה עליו ומוכיחים שהיה עליו דם בתולים", ראה תלמוד בבלי שטיינזלץ, כתובות מו, א, עמ' 197. רמב"ן מביא ראיה נוספת מספר ישעיהו שנאמר: "המחלצות והמעטפות והמטפחות והחרוטים" (ישעיהו ג, כב), ופירש יונתן בן עוזיאל: "כתוניה ושושיפא לבורנקיא ומחכיא" מכאן ש'שושיפא' אלו המטפחות שעוטפין בהן את הראש.

⁷⁸ יש נוסחאות שבהן כתוב "לצייר" כגון במהדורת ליברמן, ראה טוב ירושלים, עמ' תפח. רמב"ן מבאר שלפתילים צמוד ציור כלשהו שממנו מעתיקים כאשר רוצים לחתום, וייתכן שאביזר מעין זה היה בידו רמב"ן.

נצר הסבירה את רמב"ן באופן הבא: "הרמב"ן מעלה שתי אפשרויות אחרות לפרוש: א. כדברי אונקלוס: ואולי היה בידו סודר קטן אשר יעטוף בו קצת לפעמים ויקרא פתיל בעבור שהוא קצר כפתיל והוא תרגום שושיפא (בניגוד לרש"י). שכן... ב. אפשרות שנייה – ויתכן עוד כי היה ליהודה חותם כצורת אריה, או צורה אחרת ידועה כמושלים והיו בו פתילים... ואלה נתן בידה". נצר הביאה מדברי רא"ם כנגד טענות רמב"ן, אך לא הגדירה את דרך הגנתו, ראה נצר תשכ"ח, עמ' 438.

זלזול כלל, שכן יהודה קיים בתמר קידושין כדון, שבאותו משכון שנתן לה - חותמת, פתיל ומטה קידשה לאשה.⁷⁹

רמב"ן הבין שרש"י פירש 'פתילך' "כשושיפך" – "שמלתך" – בגד שלם לכיסוי הגוף. רא"ם הבין שרש"י פירש "שמלתך" – סודר קטן בעל ארבע כנפות – ציצית, רמב"ן עצמו פירש "פתילך" – סודר קטן שעוטף את קצה הראש מעין צניף או צעיף שזהו בעצם ה"שושיפא" אליו כיוון אונקלוס בפירושו.

דוגמא מורכבת יותר לאי הבנת כוונת רש"י בלא ניסוח מפורש הינה מסוף פרשת בריאת יום השישי.

2.3.1.1.10 דוגמא י – מאכל האדם והבהמה (א, כט-ל):

על הפסוקים "ויאמר אלוקים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע לכם יהיה לאכלה: ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן" (א, כט-ל) פירש רש"י: "לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ – השוה להם הבהמות והחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו כולם יחד..." (א, כט-ל).⁸⁰

רמב"ן מודע לניתוח הפסוקים שעושה כאן רש"י, שעל פיו קבע ה' לאדם ולבעלי החיים מאכל שווה, זרעים פירות ועשב. הוא מביא לכך ראיה מפירוש רש"י לתלמוד: "ולכל חית הארץ, לכם ולחיות נתתי העשבים האילנות ואת כל ירק עשב לאכלה" (בבלי סנהדרין נט, ב). לדבריו, על פי רש"י כאן ובפירושו לתלמוד מובן שהוסיף הכתוב על אכילת עשבי הזרע והאילנות גם את כל ירק העשב, ולכן לפי רש"י צריך להוסיף ו"ו לחלק זה בפסוק. על כך טען רמב"ן: "ואינו נכון" – אין זו כוונת הכתוב, שכן לא נאמר בפסוק "ואת כל ירק עשב", אלא נכתב בלא ו"ו "את כל ירק עשב", מכאן שאין לראות באמירה זו תוספת מאכל לאדם ולחי.

רמב"ן מנתח את הפסוקים באופן אחר לגמרי. לדעתו לא השווה הכתוב בין מאכל האדם למאכל הבהמה, שכן כל פסוק מיועד לקהל יעד שונה.⁸¹ פסוק כט מכוון לבני האדם שלהם נתן למאכל כל עשב זרע ופרי עץ זרע זרע, לעומת זאת פסוק ל מכוון לחית הארץ שלהם נתן למאכל רק את ירק העשב, לא את פרי העץ ולא את הזרעים. מכאן שלכתחילה היה שוני בין מאכל האדם למאכל הבהמה, אך יחד עם זאת חל עליהם האיסור של אכילת בשר.

רא"ם בבסיס פירושו מאשר שאכן מבנה הכתובים על פי רש"י איננו כפי שפירשו אחרים.⁸² פסוקים כט-ל מלמדים על השוואת המאכל לאדם ולחי, וסיום פסוק ל "את כל ירק עשב" חוזר על הנאמר קודם כלומר, "כל ירק עשב" הניתן לאכילה בשווה, כולל בתוכו את כל סוגי זרעי העשבים ופירות עצי האילן (כנזכר בפסוק כט). בדרך סמויה זו מבאר רא"ם מהי הדרך הנכונה להבין את דברי רש"י, בניגוד להבנת רמב"ן. רא"ם איננו מצהיר בצורה מפורשת שרמב"ן לא הבין את רש"י, אך זו המסקנה מתוכן דבריו. הוא מתייחס בצורה ישירה לסיוע שהביא רמב"ן מהסבר רש"י לתלמוד, ותוקף אותו על חוסר ההלימה בין תובנה זו להמשך דברי רש"י והכתובים:

⁷⁹ רא"ם מתבסס על דיון בחז"ל, ראה בבלי קידושין ח, א. וכן ראה בהרחבה חומש הרא"ם, עמ' תקלה.

⁸⁰ המשך ההסבר ברש"י אינו רלוונטי לדיון זה.

⁸¹ בעניין זה נמצאה תוספת מאוחרת ברמב"ן, אך אינה נוגעת למחלוקת רש"י רמב"ן. ראה עופר ויעקבס תשע"ג, עמ' 100.

⁸² כפי שפירשו ראב"ע, רד"ק ורמב"ן, ראה תורת חיים, עמ' לג-לד.

אבל הרמב"ן ז"ל מפני שמצא בסנהדרין במילתיה דרב יהודה אמר רב: "אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר" וכתב רש"י: "לכם ולחיות נתתי העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב", דמשמע שירק עשב הוא מין בפני עצמו זולת העשבים והאילנות, טען ואמר: "ואם כן יהיה פירוש 'את כל ירק עשב' - ואת כל ירק עשב". ולא ידעתי איך יפרש מאמר הרב: "אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם", ומאמר: "כירק עשב שהתירתי לאדם הראשון", ומאמר: "אבל לאדם הראשון לא הרשתי לאכול אלא ירק עשב", והכתוב שאמר לנו "כירק עשב נתתי לכם את כל" שלא נזכר בכל אלה לא העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע, ולא העשב זרע זרע. שבהכרח הוא שידוע שה"ירק עשב" כולל העשב זרע זרע והעץ אשר בו פרי עץ הנזכרים לעיל.

רא"ם שאיננו מסכים לפרשנות שנתן רמב"ן להסבר רש"י מוכיח מלשון רש"י בסוגיה זו, ש"ירק עשב" משמש כמונח כולל למיני הצמחים שניתנו למאכל לאדם ולחי ולא ייתכן לפרשו כמין עשב בפני עצמו. הוא מצטט את ניסוחי הלשון של רש"י מפסוק כט-ל: "אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם", ו"כירק עשב שהתירתי לאדם הראשון", וכן את ניסוחו מפרשת נח: "שלא הרשיתי לאדם הראשון בשר אלא ירק עשב" (ט, ג).⁸³ הגדרת מאכל האדם והחי אך ורק בביטוי "ירק עשב" בכל המקורות המוזכרים, מלמד שמונח זה כולל בתוכו את מיני עשבי הזרע השונים ואת מיני פירות העץ, ובוודאי שאין בכוונת הכתוב לציין שמאכל האדם (והחי) הוא רק מין עשב דל וזניח. רא"ם מוסיף להוכיח זה את לשון הפסוק עצמו מפרק ט: "כירק עשב נתתי לכם את כל" (ג) שמבהיר בצורה חד משמעית ש"ירק עשב" הינו כלל מיני העשבים והפירות שנתנו לאדם ולחי לאכילה.⁸⁴ מכיוון שלדעתו אין מדובר בסיום הפסוק בתוספת מין של "ירק עשב", נאלץ רא"ם להציע תיקון נוסח לדברי רש"י בתלמוד כלומר, לדעת רא"ם הראיה שהביא רמב"ן מהתלמוד להבנת רש"י היא טעות סופרים ויש להשמיט את הו"ו המיותרת ולגרוס: "העשבים והאילנות את כל ירק עשב".⁸⁵

לחידוד הסוגיה יש לומר שהשאלה הפרשנית היא מעמדן של המילים "את כל ירק עשב" ויחסן לנאמר בפסוק כט. יש שתי אפשרויות בניתוח יחסן לכתוב: אפשרות אחת שהן אינן כוללות את הנאמר בפסוק כט, ואפשרות זאת מתפצלת לשניים (רמב"ן ברש"י, ורמב"ן עצמו); אפשרות שנייה שהן כוללות את הנאמר בפסוק כט (ראם ברש"י). המשותף לביאורו של רש"י ברמב"ן, ולביאורו של רמב"ן עצמו הוא, שהמילים "ירק עשב" אינן כוללות את הנאמר בפסוק כט. בד בבד ישנן שלוש הבנות במשמעות הביטוי "ירק עשב": האחת, לפי הבנת רש"י ברמב"ן (בעקבות דברי רש"י בסנהדרין) יש להוסיף ו"ו" ו"ואת כל ירק עשב" ובכך לקבל מין נוסף בעשבים שניתן בשווה לאכילת האדם והחיה; השנייה, לפי הבנת רמב"ן עצמו אין להוסיף ו"ו" ויש לחלק בין אכילת האדם והחיה - חית הארץ, עוף השמים ורמש הארץ מקבלים למאכל רק את "ירק העשב" שהם מיני עשבים גסים, לא עשבי זרעים ולא פירות העץ; רא"ם הציע הבנה שלישית שונה לחלוטין

⁸³ רא"ם ציטט בניסוח קצת שונה ונראה שכיוון למקור זה, שכן ציטט: "אבל לאדם הראשון לא הרשתי לאכול אלא ירק עשב". ראה חומש הרא"ם, עמ' מז.

⁸⁴ בחלק הראשון של פירושו הוסיף רא"ם להוכחות פסוק נוסף מספר שמות פרשת בא: "ויואכל את כל עשב הארץ" (שם י, טו) כשמיד בהמשך הפסוק מופיע פירוט המלמד על ההכללה בתחילת הפסוק, שכן נאמר: "...ולא נותר כל ירק בעץ ובעשב השדה" (שם). ויש להעיר שרא"ם לא הציג את הפסוק בשלמותו, הפסוק בשלמותו מלמד שאכן הביטוי "עשב הארץ" כולל את מיני העשבים, אך לא כולל את עצי הפירות שהוצגו בנפרד, ככתוב: "ויואכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ אשר הותר הברד ולא נותר כל ירק בעץ ועשב השדה בכל ארץ מצרים".

⁸⁵ לא נמצאה מהדורה מדעית למסכת סנהדרין, ובדפוס ראשון שנדפס על ידי דניאל בומבירגי בשנת ר"פ נכתב בפירושו רש"י: "ואת כל ירק עשב לאכלה". ראה תלמוד בבלי ונציה, נט, ב.

במילים "ירק עשב", לדעתו בהבנת רש"י מילים אלו כוללות את הנאמר בפסוק כט, "ירק עשב" כשם כולל למיני עשבי הזרעים ופירות האילן, ואת דברי רש"י בסנהדרין הוא ביאר בדרך אחרת.⁸⁶

מקרה נוסף להגנה סמויה דווקא בתחום ההלכתי אפשר לראות בדוגמא הבאה:

2.3.1.1.11 דוגמא יא – לקיחת הגר לאחר עשר שנים (טז, ג):

בפרשת לקיחת הגר לאשה ציינה התורה מידע מיוחד: "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה" (טז, ג). על הנתון "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען" פירש רש"י: "מקץ עשר שנים מועד הקבוע לאשה ששהתה עשר שנים ולא ילדה לבעלה, חייב לישא אחרת (משנה יבמות ו, ו); לשבת אברם מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המניין, לפי שלא נאמר לו 'ואעשך לגוי גדול' (בר' יב, ב), עד שיבא לארץ ישראל".

רמב"ן הבין ברש"י שהתורה ציינה "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען", ללמד שרק מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען היה רשאי אברהם לשאת את הגר לאשה, שכן יש לחכות עשר שנים ואם לא ילדה חייב לשאת אישה אחרת. לפי תפיסתנו, מסקנת רש"י היא ששיבת חוץ לארץ אינה עולה לו במניין השנים, שכן ההבטחה "ואעשך לגוי גדול" אמורה להתחיל רק עם ביאתו לארץ.

על פירוש זה טוען רמב"ן: "והטעם הזה איננו יפה, ששיבת חוצה לארץ – הלכה פסוקה היא שאינה עולה לשום אדם בעולם, ומשנה ששנינו בה (יבמות סד, א) – בכל אדם היא; ואם היה מפני ההבטחה הזו לאברהם, היתה עולה לשאר האנשים". רמב"ן טוען שהטעם שהציג רש"י אינו נכון, שכן העיקרון ששיבת חוץ לארץ אינה עולה מן המניין היא הלכה פסוקה ושייכת לכל אדם. רמב"ן מבסס את דבריו על הנאמר במשנה ובברייתא: "משנה נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה – אינו רשאי לבטל (מצות פריה ורבייה). גמרא תנו רבנן: נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה – יוציא ויתן כתובה שמה לא זכה להבנות ממנה... 'מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען' ללמדך שאין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המניין" (יבמות סד, א).⁸⁷ ממשיך רמב"ן ואומר: ואם נקבל את הטיעון של רש"י ששיבת חוץ לארץ אינה עולה מן המניין כיוון שעדיין לא חלה הברכה "ואעשך לגוי גדול", הרי דין זה לא היה קיים לשאר בני אדם, והיו מחשבים את שנות הישיבה בחוץ לארץ לכל אדם. רמב"ן סובר שההלכה מתייחסת לכל אחד, וכשמגיע לארץ ישראל מתחיל המניין אולי בזכות הארץ יבנו, על פי הנאמר: "מקץ עשר שנים לשבת אברם", ואין הדין קשור בהבטחה האישית לאברהם אבינו.⁸⁸

לפי הבנת רמב"ן ברש"י – על האיש לחכות עשר שנים ואז עליו לשאת אישה אחרת, והישיבה בחוץ לארץ אינה עולה במניין השנים רק לאברהם אבינו, שכן הבטחת הבנים לאברהם אבינו החלה עם הכניסה לארץ. לפי הבנה זו חלות הדין רק על אברהם אבינו ולא על כל אדם.

⁸⁶ רא"ם מבאר בהמשך פירושו שרש"י בתלמוד ציטט פסוק זה כדי לתמוך בדעת רב יהודה שהתיר הקב"ה את אכילת הצומח ולא התיר את אכילת הבר. רש"י מצטט את הפסוק כדי להראות שהחזרה בלשון הכתוב: "את כל ירק עשב לאכלה" באה להדגיש את האיסור שחית הארץ אינה נתונה להם לאכילה. ראה עוד אריכות רבה בעניין חומש הרא"ם, עמ' מז-מח.

⁸⁷ רמב"ן הסתמך על הנאמר בהמשך הברייתא: "אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר: 'מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען' – ללמדך שאין ישיבת חוץ לארץ עולה מן המניין", כלומר פסוק זה איננו ראיה לדבר, אלא רק זכר לכך שימתין כל אדם עשר שנים, וממילא שאין ישיבת חוץ לארץ עולה מן המניין לכל אדם, וכך ביאר קהתי את המשנה, ראה משניות קהתי, עמ' עח-עט.

⁸⁸ רמב"ן מדייק שאמנם ישיבת חוץ לארץ אינה עולה מן המניין למי שעולה לארץ, אבל הדין של מי ששהה עשר שנים וכו' חל גם בחוץ לארץ.

לפי הבנת רמב"ן - על האיש לחכות עשר שנים בארץ ישראל ואז עליו לשאת אישה אחרת, והישיבה בחוץ לארץ אינה עולה במניין לאף אדם, שכן אין הדין מותנה באותה ברכה שניתנה לאברהם אבינו. לפי הבנה זו חלות הדין הייתה על אברהם אבינו וחלה על כל אדם.

רא"ם נוקט בשלוש דרכי הגנה נגד טענת רמב"ן: בטיעון העיקרי של אי הבנת כוונת רש"י, בדרך הגנה לוגית, ובביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל, ואלו דבריו הנוגעים לאי הבנת כוונת רש"י:

ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל על רש"י... איננה טענה, שהרי זה הטעם של רש"י ז"ל אינו לאברהם לבדו, אבל שאר אינשי דעלמא דלא ילפי מאברהם, שהרי אברהם עקור היה הוה כל זמן ישיבתו בחוצה לארץ, אלא מיתורא דקרא אנו למדין שאין חוצה לארץ עולה להם מן המניין אף על פי שאין עקורין, דאם לא כן למאי הלכתא אשמועין קרא "לשבת אברם בארץ".

רא"ם טוען בצורה סמויה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, שהרי גם לדעת רש"י ישיבת חוצה לארץ אינה עולה מן המניין לכל אדם, וזאת למד רש"י דווקא מייתור הכתוב "לשבת אברהם בארץ". אברהם אבינו שעקור היה קיבל הבטחה לזרע עם כניסתו לארץ, והבטחה זו באה להפקיע אותו ממצב העקרות, לפיכך השנים שחי בחוץ לארץ אינן נמנות לו, שכן לא היו כשרות להולדה. לעומת זאת כל אדם, אף שאינו עקור, השנים שישב בחוץ לארץ אינן עולות לו במניין מסיבה אחרת, על פי הלימוד מהכתוב המיותר "לשבת אברם בארץ". והרי ידענו שאברהם ישב בארץ, שנאמר: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (טו, יח), אלא ללמד שמי שבא לארץ ולא היו לו ילדים ימנה מחדש עשר שנים, ורק אחר כך יגרש או יישא אישה שנייה.

לפי הבנת רא"ם ברש"י - רק ההבטחה לאברהם "וואעשך לגוי גדול" בארץ ישראל מחייבת אותו בספירת עשר שנים מהכניסה לארץ. לדבריו, כל עקור פטור לשאת אשה בחוץ לארץ, ואברהם שהיה עקור היה פטור מן הדין לשאת אשה לגמרי. כשהגיע לארץ ישראל מטעם הברכה לא חל עליו יותר דין עקור ואז התחייב והחל לספור, אבל כל בן אדם שאינו עקור צריך לספור גם בחוץ לארץ, וכשיבא לארץ ישראל ימנה מחדש.

מסתבר שדעת רש"י על פי רא"ם קרובה לסברתו של רמב"ן, קרובה במסקנה ושונה בדרך הלימוד.

שלוש דוגמאות אלו הן מדגם מיצג לאותם דיונים פרשניים סמויים על אי הבנת כוונת רש"י שמנהל כביכול רא"ם עם רמב"ן, נוסף לכל אותם הדיונים שבהם מטיח רא"ם במפורש בפני רמב"ן שלא הבין את כוונת רש"י כמובא לעיל.

דוגמאות לנקודות חולשה בהגנת רא"ם על רש"י – דרך ההגנה: אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י

רא"ם שבהגנתו על רש"י מתמודד עם השגות רמב"ן על רש"י בהבנתו את פשט המקרא, בוחן את הבנת רמב"ן בפירוש רש"י ומנסה לחשוף כשלים בהבנת רמב"ן את רש"י. בדרך זו שואף הוא לחזק את מעמדו של פירוש רש"י כפירוש הנכון יותר להבנת פשט המקרא. להלן מספר מקרים בהם נראה שרא"ם מנסה להגן על רש"י בדרך זו גם כאשר הוא חש שהצדק עם רמב"ן, שהבנת פשט המקרא על פי רמב"ן סבירה יותר. אי לכך לדעתי הבנת רא"ם ברש"י מאולצת וכפויה יותר מהבנת רמב"ן את רש"י, כפי שיוכח בדוגמאות הבאות:

2.3.1.1.12 דוגמא יב – התיישבות בני נח (יא, ב):

בתיאור התיישבות בני נח בעולם לאחר המבול נאמר: "ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם" (יא, ב), ויש להבין מי הם אלו שנסעו ומדוע נסעו. רש"י פירש: "בנסעם מקדם – שהיו יושבין שם, כמו שכתוב למעלה 'ויהי מושבם ממשא' וגו' 'הר קדם' (בר' י, ל); ונסעו משם לתור להם מקום המחזיק את

כולם, ולא מצאו אלא שנער". לדעת רש"י בני שם נסעו מקדם לארץ שנער, שכן בהר קדם לא נמצא מספיק מקום לכל בני הישוב. הוא מוכיח זאת מהנאמר: "ויהי מושבם ממשא באכה ספרה הר הקדם" (י, ל).

רמב"ן טוען כנגד פירוש רש"י שתי טענות: האחת, רק על בני שם נאמר שישבו "באכה ספרה הר הקדם" ואם כך לפי רש"י יוצא שדור הפלגה יצא דווקא מבני שם, שהם לדבריו אלו שהתיישבו בארץ שנער. לדעתו יש לייחס את הישיבה בשנער לכל בני נח: שם, חם ויפת, כפי שמשמע מרצף הצגת הדברים ולא רק לבני שם. השנייה, תיאור מושבם של בני שם "ממשא באכה ספרה הר הקדם" התרחש רק לאחר מרד דור הפלגה על אף שנכתב קודם, שהרי לא ייתכן לומר שבני יפת באו מאיי הים אל הבקעה אשר בארץ שנער.⁸⁹ להפך, מקום מושבם באיי הים התקיים רק אחרי חטא בני הפלגה, שכעונש אלוקים הפיצם על פני כל הארץ. לדעת רמב"ן התיאור בפסוק ב מתייחס לכל בני נח שבחרו לשבת במקום אחד - בארץ שנער, ולאחר החטא הפיצם הקב"ה במקומות שונים בארץ כמתואר בפרק י.

נקודת המחלוקת המרכזית בין רש"י לרמב"ן היא תפיסת סדר המאורעות. לפי רש"י פרק יא הוא המשך כרונולוגי ישיר של פרק י, דהיינו המאורעות המתוארים בראש פרק יא התרחשו לאחר ההתיישבות שתוארה בסוף פרק י. לפי רמב"ן פרק יא אינו המשך כרונולוגי של פרק י. המאורעות המתוארים בפרק יא התרחשו כרונולוגית עוד לפני ההתיישבות שתוארה בפרק י.⁹⁰

רא"ם סובר שרמב"ן לא ירד לסוף כוונת רש"י. לדעתו, רש"י לא אמר שרק בני שם השתתפו במרידה, אלא שרק בני שם נעו מהמזרח לבקעה לארץ שנער, ובני חם ויפת כבר חנו סמוך למקום זה, ואם כך גם הם חטאו. כמו כן לגבי טענת רמב"ן "כי מושבם בארצותם" היה לאחר חטא הפלגה כתב רא"ם כך: "אינה טענה, כי הכתוב לא הזכיר שהיו אז בארצותם, רק שהחלק מהארצות אשר היו יושבים בו קודם הפלגה הוא המקום אשר שמו אחרי הפלגה מישא וספרה, לא שהיו המקומות קודם הפלגה... כי עדיין לא נתישבו בארצותם לגוייהם עד אחרי הפלגה שהפיצם ה' משם". רא"ם טוען שאכן תיאור המקומות הוא על שם העתיד, ונפרדו לארצותיהם רק אחרי חטא הפלגה. אמנם ישבו בני שם חם ויפת במקומות שונים, אך שמות מקומות היישוב ניתנו רק לאחר חטא הפלגה.⁹¹

ההבדל בין תפיסת רמב"ן את רש"י לתפיסת רא"ם את רש"י: רמב"ן הבין מפירוש רש"י שפרק יא הוא המשך כרונולוגי לפרק י, ובעקבות זאת שאל רמב"ן על רש"י שתי שאלות. טענתו של רא"ם היא שרמב"ן לא הבין את רש"י בצורה נכונה, ואלו שתי נקודות המחלוקת ביניהם: הנקודה הראשונה – רש"י (לפי רמב"ן) סבור שסיפור הפלגה התרחש רק עם בני שם. רא"ם סבור שזו אינה הבנה נכונה ברש"י, רש"י (לפי רא"ם) סבור שסיפור הפלגה התרחש עם כל בני נח, בני חם ויפת כבר שהו בבקעה ותחילת פרק יא מתארת את מסעם של בני שם לבקעה. הנקודה השנייה – רש"י (לפי רמב"ן) סבור שתיאור ההתיישבות בני שם "ממשא באכה ספרה" התרחש לפני סיפור הפלגה. רא"ם מודה במקצת כאן לרמב"ן. הוא טוען שגם לפי רש"י תיאור ההתיישבות הנ"ל, וכן שאר הפסוקים הבעייתיים בפרק י אכן התרחשו לאחר סיפור הפלגה.

⁸⁹ ריב"ש שקדם לרמב"ן כבר הציג שאלות אלו על פירוש רש"י, וזהו לשונו: "ונראה לי שאילו-תחומין שמונה כאן היו אחר הפלגה, ועוד שאינו מונה רק לבני שם בלבד", ראה בכור שור, עמ' כג. וסביר להניח שריב"ש הוא המקור לשאלותיו של רמב"ן. על השימוש של רמב"ן בכור שור ראה נובצקי 1992, וכן ראה יעקבס תשע"ז, עמ' 266-286.

⁹⁰ זאת בניגוד לשיטת רמב"ן שסדר הפרשיות במקומן, וייתכן שסבר שבפרק י נקטה התורה בשיטת ההשלמה ולכן פרטה את מקום מגורם העתידי של בני נח (אף שלא נמצאה לכך ראייה בפירושו), ראה גוטליב תשס"ט, עמ' 316-329.

⁹¹ ומה שנאמר ביחס לכל אחד מבני נח: "אלה בני... למשפחותם ולשוונותם בארצותם לגוייהם" (י, ה; י, כ; י, לא), פירושו: מאלו נפרדו אחרי הפלגה למשפחותם ולשוונותם וכו'.

נקודת החולשה בהגנת רא"ם על רש"י: ברגע שרא"ם מודה במקצת לרמב"ן וטוען שגם לפי רש"י תיאור ההתיישבות של בני נח בפרק י היא לאחר מרד דור הפלגה, ניתן להצביע על כך שבעצם ביאור רמב"ן ברש"י נכון יותר מאשר ביאור רא"ם, שכן כפיפת פירוש רש"י לעמדת רמב"ן מאולצת ביותר. וייתכן כי דרכו של רמב"ן ישרה בעיני רא"ם, בהסברו הכרונולוגי לפרשה, אך הוא איננו יכול לכפות פירוש זה בהבנת רש"י דווקא. דוגמא נוספת לתופעה זו נמצאה בפרשת בריאת היום החמישי:

2.3.1.1.13 דוגמא יג – בריאת השרצים (א, כ):

על הפסוק "ויאמר אלוקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים" (א, כ) פירש רש"י: "שרץ – כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי 'שרץ', בעוף – כגון זבובים, בשקצים – כגון נמלים ותולעים, בבריות – חולד ועכבר וחומט וכיוצא בהם, וכל הדגים".

רמב"ן מעלה שלושה קשיים בפירוש רש"י: האחד, אם רק חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי 'שרץ', איך נאמר על נח ובניו "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה" (ט, ז)? השני, אם שרץ הוא סוג של בעל חיים מדוע נאמר בפסוק הבא: "...כל נפש חיה הרמשת אשר שרצו המים" (א, כא), והרי היה צריך להיכתב: "...אשר שרצו במים"? והטענה השלישית מדוע ישנם בעלי חיים מסוג העוף שאמנם נמוכים מהחלד והעכבר, אך אינם מכונים 'שרץ העוף', כגון העטלף שרגליו נמוכות מאד שנכלל בפרשיות המאכלות האסורות בין העופות דווקא ולא בין השרצים.⁹² רמב"ן בוחר לפרש כדעת אונקלוס שעניין שריצה הוא תנועה, כלשונו: "ריחשא דרחיש" (ז, יד) דבר נע – המתנועע כלומר, השרצים נקראים כך על שם תנועתם התמידית. רמב"ן מקבל את הסברו של אונקלוס ומוסיף שייתכן והכינוי 'שרץ' מורכב משתי מילים 'שהוא רץ', שורץ בארץ לא שקט ולא נח.⁹³

רא"ם מגן על רש"י בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י בפירושו, שכן כתב: "ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר...נראה לי אינה טענה, כי החולד והעכבר הם הנמוכים שבבריות סוגן. והעטלף ואם הוא יותר נמוך מהם, אינו הנמוך שבסוגו, כי הזבובים נמוכים הרבה ממנו. והתימה ממנו איך לא השגיח בדברי הרב שחלק כל סוג לעצמו...". לדעת רא"ם רמב"ן לא הבין את רש"י, שכן לפי רמב"ן רש"י דיבר באופן כללי על כל היצורים הנמוכים וקרובים לקרקע, ולפי רא"ם רש"י חילק את היצורים לסוגים שונים, ובכל סוג – הנמוך יותר הוא הקרוי שרץ, כגון: בעוף השרץ הנמוך הם הזבובים; בשקצים השרץ הנמוך הן הנמלים ובבריות השרצים הנמוכים הם החולד והעכבר. בעניין פירוש המילה 'שרץ' אין כל דמיון בין פירוש רש"י לבין פירוש אונקלוס ורמב"ן. לפי רא"ם רש"י עושה גם כן אבחנה בין שם העצם 'שרץ' לבין הפועל 'שרצו', שבו אכן יש לקבל את פירוש רמב"ן ויש דמיון בין רש"י לרמב"ן.⁹⁴ לדבריו, משמעות הפועל 'שרצו' עניינו ריבוי תנועה והולדה והוא מוכיח זאת מהנאמר: "כל החיה אשר אתך מכל בשר בעוף ובבהמה ובכל הרמש ושרצו בארץ" (ח, יז), שהרי לא ייתכן לומר שהעוף והבהמה הם שרצים, שכן התורה הבחינה ביניהם שנאמר כאן: "ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף" (א, כ), השרץ לחוד והעוף לחוד.

רא"ם משיב לשלשת הקשיים שהציב רמב"ן, יישוב הקשיים מבוסס על הבנתו המיוחדת ברש"י. כיוון שרא"ם הבין שהמונח 'שרץ' מתייחס לבעל חי הנמוך בסוגו, ושם זה הושאל לרבי התנועה ורבי ההולדה

⁹² ויק' יא, יט ודב' יד, יח.

⁹³ רמב"ן מבאר על פי הצעה זו סדרה של פסוקים ואין המקום להרחיב כאן.

⁹⁴ רמב"ן פירש 'שרץ' על שם תנועתו התמידית ורא"ם פירש את שם הפעולה ריבוי תנועה והולדה. יש לציין שרמב"ן עצמו העיר שאונקלוס פירש 'שרצו בארץ' (ט, ז) הוא ענין הולדה, ודרוש עיון.

שנמצאים בעיקר במיני בעלי החיים הנמוכים, מסקנתו היא שבכל מקרה כאשר הכתוב רוצה ליחס ליצור חי ריבוי תנועה והולדה הוא משתמש בשם הפעולה 'שריצה'.⁹⁵ הביטוי מושאל הן לבעלי חיים והן לאדם ולבהמה ולכן נמצא כתוב על בני נח: "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ". בדרך זו משיב רא"ם גם לקושי השני, שניתן לומר "אשר שרצו המים" ואין הכרח לומר "אשר שרצו במים", שכן אין הכתוב מתאר פעולה הקשורה בשרץ, אלא פעולה הקשורה במים, שהמים עצמם רחשו תנועה רבה. לגבי הקושי השלישי מסביר רא"ם כי רש"י הזכיר את החולד ואת העכבר כי הם הנמוכים בסוגם במין הבריות, ולא הזכיר את העטלף כי הוא איננו הנמוך בסוגו במין המעופפים, אלא הזכיר את שם העצם 'שרץ' בבעל חי הנמוך בסוגו.

ישנם מספר חסרונות בולטים בפירושו של רא"ם: ראשית הוא אינו מתאים ללשונו של רש"י. דברי רש"י המפורשים "כל דבר חי שאינו גבוה קרוי 'שרץ' מתאימים להבנתו הפשטית של רמב"ן, וביאורו של רא"ם שרש"י מחלק בין סוגי יצורים שונים אינו כתוב ברש"י עצמו. שנית הוא 'מודה במקצת' לרמב"ן, ונאלץ לטעון שלפי רש"י יש לחלק בין השם עצם לבין הפעולה, כאשר בפעולה הוא מודה שרמב"ן צודק בפירושו לשורש שר"ץ. טענה כזאת לא נמצאה כמובן ברש"י עצמו, זו השלמת פערים שעושה רא"ם כדי ליישב את פירושו של רש"י.⁹⁶

דוגמא נוספת שונה להגנה על רש"י כדבר מובן מאליו והתעלמות מניסוח חד משמעי ברש"י תובא להלן:

2.3.1.1.14 דוגמא יד – בקשת יעקב מיוסף (מח, ז):

כאשר יעקב אבינו מבקש מיוסף בנו שיקבור אותו בארץ ישראל הוא מתנצל בפניו ואומר: "ואני בבואי מפדן ארם מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבא אפרתה ואקברה שם בדרך אפרת היא בית לחם" (מח, ז). על כך פירש רש"י: "ואני בבאי מפדן וגו' ואף על פי שאני מטריח עליך להוליכני להקבר בארץ כנען, ולא כך עשיתי לאמך, שהרי סמוך לבית לחם מתה. ואקברה שם ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ". על כך הקשה רמב"ן: "ולא ידעתי מהו, וכי בחוצה לארץ נקברה חס ושלוש, שהרי בארץ מתה ושם נקברה...". רמב"ן מביא שתי הוכחות שאכן רחל מתה בארץ ישראל, שנאמר כאן: "מתה עלי רחל בארץ כנען" (מח, ז), וכן נאמר בפרשת וישלח: "ויבא יעקב לווזה אשר בארץ כנען היא בית אל" (לה, ו) ומשם נסעו כברת דרך לכיוון העיר אפרתה ושם ילדה רחל את בנימין ונפטרה על אם הדרך, שנאמר: "ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבא אפרתה ותלד רחל ותקש בלדתה... ותמת רחל ותקבר בדרך אפרתה היא בית לחם" (לה, טז, יט), מכאן שמקום פטירת רחל ומקום קבורתה בארץ כנען.⁹⁷ רמב"ן עצמו מפרש על דרך הפשט שיעקב התנצל בפני יוסף ואמר לו "ואקברה שם" – שם בדרך לאפרתה ולא במערת המכפלה כפי שהיה ראוי לה.

רש"י ורמב"ן מתייחסים בסוגיה זו להיבט פרשני כולל - מה עניין פסוק זה לנאומו של יעקב, ומה הוא רואה להזכיר את קבורת רחל בהקשר של הפגישה הדרמטית עם יוסף. יחד עם זאת הם עונים על הקושי

⁹⁵ רא"ם אף מוכן לעלות השערה הפוכה מזו, שייתכן ושם הפעולה 'שריצה' משמעו במקור ריבוי תנועה והולדה והושאל לבעל חי נמוך על סוגיו השונים, שמאופיין כרב תנועה או רב הולדה.

אבן שושן הגדיר את הפועל 'שרץ' בתנ"ך בשלש משמעויות: (א) הוציא שרצים וזוחלים שונים; (ב) זחל, רחש; (ג) בהשאלה התרבה. את שם העצם 'שרץ' הגדיר: כנוי לבעלי חיים קטנים הגדלים ביבשה ובמים, ראה אבן שושן 2007, עמ' 1210. קדרי במילונו הגדיר: שרץ שם קיבוצי לבעלי חיים קטנים הרומשים במים או ביבשה; בא עם "בהמה" ו"חיה"; יונקים וזוחלים; ועל חרקים ורמשים; ועל בעלי ארבע רגליים. ראה קדרי תשס"ו, עמ' 1147.

⁹⁶ יש להעיר שעל הפסוק: "...ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ" (בר' ח, יז) פירש רש"י: "ושרצו בארץ ולא בתיבה, מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש", מכאן שרש"י מפרש "ושרצו" ו"הולידו".

⁹⁷ דיון על מקום פטירתה המדויק לפי רמב"ן, ראה עופר ויעקבס, עמ' 288-292.

הענייני - מדוע מדגיש יעקב ו"ואקברה שם", והרי נאמר מיד בהמשך הפסוק ציון המקום - "בדרך אפרת". רש"י פירש שבא יעקב להדגיש שלא עלה בידו להוליכה לבית לחם להכניסה לארץ, ורמב"ן פירש שבא יעקב להדגיש שנקברה בדרך ולא במערת המכפלה בגלל תנאי המצב. רמב"ן תמה על רש"י, שהרי משתמע מדבריו שקבורת רחל הייתה בחוץ לארץ והדבר לא ייתכן, שהרי במפורש נאמר שנקברה בארץ כנען. רא"ם כבר בתחילת פירושו שולל הבנה זו ברש"י, שכן כתב: "אינו רוצה לומר שלא קברתיה בארץ כנען כמו שאני מבקש ממך לקברני בארץ כנען", ומוכיח זאת מדברי רש"י עצמו "ואביו קרא לו בנימין – נראה בעיני לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען" (לה, ו). לדבריו יש הכרח מן הכתוב לומר שרחל נפטרה בארץ כנען ולכן יש להבין את רש"י בדרך אחרת: "על כרחך לומר שפירוש 'לארץ' – לעיר, כלומר לארץ נושבת".⁹⁸ כוונת רש"י לומר שיעקב התנצל ואמר: אמנם אותך אני מטריח לקבור אותי בארץ ישראל על אף שאת אמך קברתי בדרך ואפילו לא הולכתיה לבית לחם להכניסה לקבורה בעיר.

את דברי רש"י "להכניסה בארץ" הבין רמב"ן – לארץ כנען, ורא"ם הבין לעיר בית לחם. אמנם הגנת רא"ם על רש"י מובנת והכרחית, אך ראוי היה שרא"ם לפחות יודה שלשונו של רש"י מטעה ותמוהה ועל אף כוונתו הברורה כביכול התנסח בצורה שמשמעת אחרת.⁹⁹ תגובתו על השגת רמב"ן "אין כאן תמיה כלל" נשמעת כהתעלמות מוחלטת מהנתון הפרשני הקיים.

בשלושה מקרים אלו מלאכת ההגנה של רא"ם מציבה סימן שאלה על האובייקטיביות הפרשנית של רא"ם. במקרה הראשון והשני רא"ם הודה במקצת לרמב"ן וייחס לרש"י הסבר שכלל לא נאמר בפירושו. במקרה השלישי רא"ם איננו מודה לרמב"ן על אף שהוא מודע לבעייתיות הרבה שמעוררת התנסחות רש"י בפירוש זה, ובמקום להתנצל על אי הבהירות בפירוש רש"י הוא שולל את השגת רמב"ן. בשני המצבים השונים זה מזה ישנה חוליה חלשה בהגנת רא"ם וממילא ניכרת המגמה להגן על רש"י בכל מחיר.

נמצאה דוגמא נוספת שבה אמנם רא"ם לא מודה לרמב"ן ואף לא מכיר בבעייתיות בפירוש רש"י, ובכל אופן קיימות בפירושו נקודות חולשה מהותיות המערערות את תוקף הגנתו על רש"י.

2.3.1.1.15 דוגמא טו – בריאת הצמחים (ב, ה):

בהמשך לסיפור בריאת העולם נאמר: "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה" (ב, ה). על לשון המילה 'טרם' כתב רש"י: "**טרם יהיה בארץ** – כל 'טרם' שבמקרא לשון 'עד לא' הוא, ואינו לשון 'קודם', ואינו 'נפעל', לומר 'הטרים', כאשר תאמר 'הקדים'; וזה מוכיח, ועוד אחר: "כי טרם תיראון" (שם ט, ל) – עדיין לא תיראון. ואף זה תפרש: עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריית עולם בששי קודם שנברא אדם".

רמב"ן בפירושו לספר שמות חולק על פירושו הלשוני של רש"י למילה 'טרם' ומגייס לעזרתו את הביקורת שכתב ראב"ע על פירוש רש"י (בשמות), וכך כתב רמב"ן: "יפה תפס רבי אברהם על דברי רבנו שלמה, שאין **טרם** כמו 'לא', אבל הוא כטעם 'קודם'; ופירש, כי הכתוב יחסר מלה אחת: **טרם** זה **תיראון**, כלומר: טרם

⁹⁸ שעוועל ציין שהחתם סופר יישב את לשון רש"י בדרך אחרת וכך כתב: "ובספר תורת משה (מו, א) מתרץ שאע"פ שארץ ישראל מוחזקת להיות נחלה מאבותינו, אבל אינה מקודשת עד שקדשה יהושע בן נון...", ראה פירוש הרמב"ן, עמ' רסא, וכן ראה בהרחבה תורת משה, עמ' מז.

⁹⁹ כבר לפני רא"ם יישב רבי משה גבאי את הקושיה שהעלה רמב"ן, אך הודה שקשה הדבר ויש הכרח בפתרון מצד לשון הכתובים, ואלו דבריו: "וכן ראיתי שהקשה קושיא זו הרמב"ן ז"ל והביא ראיה חזקה... ואחשבה לתרץ זו הקושיה עמל הוא בעיני... ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ ירצה לומר לבית לחם שהזכיר קודם... שאם לא כן איך יוכל הרב ז"ל להכחיש המוחש, שעד היום היא קבורת רחל בארץ הקדושה". ראה עבד שלמה, עמ' 171.

שאפרוש כפי ויחדלו הקולות והברד, אתם יראים את השם, כי בסור המכה תשובו ותמרו" (שמי' ט, ל).¹⁰⁰ רמב"ן מסכים עם ראב"ע שטען כנגד רש"י שאין לפרש את הביטוי 'טרם' במשמעות 'לא', אלא במשמעות 'קודם' - 'לפני'. ראב"ע סובר שיש לפרש את הפסוק "טרם תיראון" (שמי' ט, ל) כ"קודם זה תיראון", כלומר משה רבינו אומר לפרעה קודם שאפרוש כפי לה' אתם יראים ממנו, ומיד כשסרה המכה אתם מורדים ומסרבים לשלוח את בני ישראל ממצרים.¹⁰¹

רש"י וראב"ע מנסים לבאר את כל הופעות המילה 'טרם' במקרא במשמעות זהה: רש"י במשמעות 'עדיין לא' או 'עוד לא', וראב"ע במשמעות 'קודם'.¹⁰² רמב"ן מתייחס למונח 'טרם' באופן מפורש רק בשמות, והוא מסכים עם קביעתו של ראב"ע ומשבחו על כך. רמב"ן בבראשית אינו מתייחס מפורשות לביאור המילה 'טרם', אך בפירושו הכללי לפסוק נראה כי הוא מסכים עם פירוש רש"י למילה 'טרם' במשמעות 'עוד לא', שכן פירש: "ועכשיו יספר הכתוב כי אין נוטע וזורע מהם, והיא לא תצמח, עד אשר עלה אד ממנה והשקה אותה (בר' ב, ה).¹⁰³ מתברר שלרמב"ן אין בעיה לבאר את המילה 'טרם' כאן במשמעות 'עוד לא' ובשמות במשמעות 'קודם'.

רא"ם מגן על רש"י במקור בבראשית ויוצא נגד ראב"ע ורמב"ן כאחד, וזו לשונו: "ואני תמה מאד על שניהם ז"ל, כי הרב ז"ל לא אמר בשום מקום שפירוש 'טרם' כמו 'לא' כמו שתרגם אונקלוס 'עד לא'". רא"ם תוקף שני עניינים, את דרך הבנת ראב"ע ורמב"ן את פירוש רש"י, ואת הניתוח הלשוני התחבירי של ראב"ע, שרמב"ן ראה לנכון לאמצו. סעיף הגנה זה יתמקד בטעון הראשון הרלוונטי לדרך הגנה זו.¹⁰⁴ רא"ם לא מבין מדוע ראב"ע ורמב"ן סוברים שרש"י פירש את הביטוי 'טרם תיראון' כ'לא תיראון', והרי במפורש כתב 'עדיין לא תיראון' וכך בכל מקום שמופיעה המילה 'טרם' פירש 'עדיין לא'. לדעתו יש כאן אי הבנת פירוש רש"י, או חוסר דיוק בהצגת פירושו. לפי הבנת ראב"ע ורמב"ן ברש"י משמעות הביטוי 'טרם' הוא 'לא', ולפי הבנת רא"ם ברש"י המשמעות היא 'עדיין לא', או 'עד לא'.

בהגנת רא"ם על רש"י שתי נקודות תורפה: האחת, רא"ם שיצא להגנה על רש"י בבראשית, לא הבחין שרמב"ן בפירושו לפסוק: "וכל עשב השדה טרם יצמח", ביאר תוך כדי משמעות הפסוק את הביטוי 'טרם' במובן של שלילה - "כי אין נוטע... והיא לא תצמח". לדבריו, אף שביום השלישי הוציאה הארץ עשב ועץ פרי, עדיין לא היה מי שייטע ויזרע מהם צמחים אחרים; השנייה, טיעון חוסר הבנת ראב"ע ורמב"ן בפירוש רש"י אינו מובן, שהרי מה ההבדל בין 'לא' לבין 'עדיין לא', משמעות הפסוק היא כמעט אותה משמעות, רק ללא דגש על המצב בהווה (העכשיו). אי ההסכמה של ראב"ע ורמב"ן תקף על פי שתי האופציות באותה מידה. דוגמא זו היא דוגמא נוספת המוכיחה את המוכנות של רא"ם להגן על רש"י גם כאשר ההגנה שבידו אינה חזקה דיה.

¹⁰⁰ וזו לשונו של ראב"ע: "ואתה. אמר רבינו שלמה (רש"י), כי **טרם תיראון** – לא **תיראון**; וכמוהו "טרם ישכבו" (בר' יט, ד). וזאת המלה איננה נמצאת כאשר חשב, כי לעולם יבא אחריה העניין: כי אחר "טרם ישכבו" כתוב "ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על הבית" (שם); והנה הטעם כאשר היתה קרובה עת שכבתם נסבו על הבית; וככה "טרם יקראו ואני אענה" (יש' סה, כד), וככה "בטרם יקטירון את החלב" (ש"א ב, טו), וככה כל "טרם". והנה אין **טרם** כמו 'לא' ... ולפי דעתי, כי תחסר מלה אחר טרם: "שאפרוש כפי" (לעיל, כט) – אתם יראים את השם" (שמי' ט, ל).

¹⁰¹ רמב"ן מוסיף קטע הסבר נוסף שאיננו נוגע לפסוק זה (בר' ב, ה).

¹⁰² יש לסייג ולומר שראב"ע לא הביא בפירושו בשמות את הדוגמא מבראשית, אף שדיבר בהכללה "וככה כל טרם".

¹⁰³ בינו לבין דעת רבותינו (וממילא רש"י) ישנה מחלוקת אחרת הנוגעת למעשה בריאת הצומח ביום השלישי, עיין שם.

¹⁰⁴ הטעון השני יובא בהרחבה בדרך ההגנה 'חילוק לשוני'.

15 המקרים מספר בראשית (מתוך 31) שהוצגו לעיל, שבהם מגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן, מבטאים את האסטרטגיה המיוחדת של דרך ההגנה שבה בחר רא"ם - אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י.¹⁰⁵ בארבעת המקרים הראשונים בהם ההגנה מפורשת מתרכז הדיון במשמעות מילים, כאשר אי ההבנה מובילה בשני מקרים למשמעות מילולית שונה מרמב"ן המתיישבת עם סיפור האירוע, ובשני המקרים הנוספים להסבר זהה לזה שפירש רמב"ן. בארבעת המקרים הבאים שהוגדרו כמקרים מפורשים מורכבים יותר, נסוב הדיון על הבנת האירוע עצמו. במקרה הראשון והרביעי מגן רא"ם על פירוש רש"י כפירוש הנכון יותר בהבנת פשט המקרא. במקרים השני והשלישי מוכיח רא"ם שרש"י מפרש כפי שפירש רמב"ן. בשלושת המקרים בהם דרך ההגנה סמויה מגן רא"ם על פירושו של רש"י באותה דרך הגנה, אך בשני אופנים שונים: בשני מקרים ראשונים הוא מוכיח שדווקא הסברו של רש"י הולם את פשט הכתובים, במקרה השלישי הוא מוכיח שרש"י מפרש בדומה לרמב"ן. בארבעת המקרים האחרונים שהוצגו בהם נחשפה נקודת חולשה בהגנת רא"ם על רש"י, נמצא שבשני מקרים רא"ם אימץ באופן חלקי תובנות מפירוש רמב"ן ויישם בהבנת רש"י, במקרה השלישי הציב רא"ם הנחת יסוד משותפת בין רש"י לרמב"ן (שרחל נפטרה בגבולות ארץ כנען), אף שהביאור בפשט הכתוב שונה על פי כל אחד מהם, ובמקרה הרביעי לא היה ער מספיק למשיגים והשגותיהם. ניכר שכבמחצית מהמקרים בהם הגן רא"ם על רש"י בדרך ההגנה אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י, צמצם רא"ם את הפער בין פירוש רש"י לפירוש רמב"ן.

2.3.1.2 דרך ההגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת דברי חז"ל

בעשרה מקרים נראה שרא"ם מגן על רש"י מפני השגות רמב"ן בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת דברי חז"ל, ולדעתו יש לבארם באופן אחר. האלמנט של דברי חז"ל בסוגיה ייתכן שיופיע באחת מהצורות הבאות: שיהיה מוזכר במפורש בדברי רש"י, שיהיה שזור בחלקו בפירוש רש"י, שיהווה בסיס לדברי רש"י, שלא יופיע כלל בפירוש רש"י, אך רמב"ן ישתמש במדרש חז"ל כדי להצדיק את טיעונו כלפי רש"י. רא"ם מבאר את דברי חז"ל המובאים ברש"י, או הרמוזים ברש"י, או המובאים ברמב"ן כתמיכה לדעתו - באופן שונה, ובכך הוא דוחה את השגת רמב"ן ומסייע להבנת פירוש רש"י. פעמים מצהיר רא"ם על דרך ההגנה בצורה מפורשת ופעמים ניתן לזהות דרך הגנה זו בתוך פירושו, אף שהמתודה סמויה.

דוגמאות להגנה מפורשת או סמויה – במקרים בהם מדרש חז"ל מפורש בפירוש רש"י

בשבעה מקרים שבהם הביא רש"י את מדרש חז"ל בצורה מפורשת, מגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן, או בטענה הישירה שרמב"ן לא הבין את כוונת דברי חז"ל, או בטענה הפחות ישירה שיש צורך לבאר את דברי חז"ל באופן אחר, ואלו המקרים: א, א; יד, י; יט, כד; כח, יז; לו, יב; לח, כד.¹⁰⁶

להלן יוצגו בהרחבה ארבעה מן המקרים:

2.3.1.2.1 דוגמא טז – בריאת העולם (א, א):

על הפסוק "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" (א, א), כתב רש"י:

¹⁰⁵ יש לציין ש' משה גבאי התייחס רק לחמישה מקרים מתוכם.

¹⁰⁶ נמצא מקרה נוסף יוצא דופן שבו רמב"ן איננו חולק על רש"י, ורא"ם איננו מגן על רש"י, אך רא"ם חולק על הקושי שהציג רמב"ן בהבנתו את המניע לדרשת חז"ל, ראה ב' לו, יב.

אמר רבי יצחק (תנ"ב בר' יא): לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החדש הזה לכם" (שמי' יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהילים קיא, א); שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו (ראה יר' כז, ה) ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

דברי רש"י מקורם בתנחומא בובר, וזה לשון המדרש: "אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם, ולמה כתב מבראשית להודיע כח גבורתו, שנאמר 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'" (תהילים קיא, ו).¹⁰⁷ לפי הבנת רש"י את דברי רבי יצחק פתחה התורה בתיאור מעשה הבריאה כדי לתת מענה בפי עם ישראל לכל מי שינסה לערער במשך הדורות על לגיטימיות ישיבת עם ישראל בארץ ישראל. לדבריו, מעשה הבריאה על ידי אלוקים מלמד שבורא העולם הוא זה שמחליט למי לתת את הארץ הנבחרת, כמובן על פי שיקוליו האלוקיים.

רמב"ן שהקשה על שאלתו של רבי יצחק והציגה באופן אחר מרש"י, מבאר את דברי רבי יצחק באור חדש.¹⁰⁸ לדבריו, הטעם שמביא רבי יצחק לכך שפתחה התורה דווקא בבריאת העולם - בסיפור כל עניין היצירה עד בריאת האדם, בסיפור חטא אדם הראשון ועונשו, דור הפלגה ועונשו וחטא דור המבול ועונשם, הוא כדי ללמד ולהעביר את המסר שיש בעולם דין ודין - יש משפט אלוקים. האדם החוטא או העם הנוהג שלא כראוי יקבל את עונשו במוקדם או במאוחר, ולא יהיה ראוי לרשת את הארץ. הצדיק והאומה הנבחרת שתקיים את הרצון האלוקי, היא זו הראויה לרשת את הארץ, כלשונו: "אבל יירשוהו עבדי ה' זרע אוהבו (ע"פ יש' מא, ח)... 'בעבור ישמרו חוקיו ומשפטי יצורו' (תה' קה, מה); ...אם יחטאו לו תקיא אותם הארץ כאשר קאה הגוי לפניהם (ע"פ ויק' יח, כח)".

כסיוע לתפיסתו בהבנת דברי רבי יצחק מביא רמב"ן את לשון מדרש בראשית רבה:

רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח: "כח מעשיו הגיד לעמו" (תה' קיא, ו) – מה טעם גלה הקדוש ברוך הוא לישראל מה שנברא ביום ראשון ומה שנברא ביום שני? מפני אומות העולם, שלא יהיו מונין את ישראל ואומרים להם: הלא אומה של בזיזות אתם! וישראל משיבין להם: "ואתם הלא בזיזה היא בידכם, הלא 'הכפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם' (דב' ב, כג)! העולם ומלואו של הקדוש ברוך הוא הוא, כשרצה נתנו לכם, כשרצה נוטלו מכם ונתנה לנו: הדא הוא דכתיב 'לתת להם נחלת גוים' "כח מעשיו הגיד לעמו" (תה' קיא, ו) – בשביל 'לתת להם נחלת גוים' – הגיד להם את הבראשית.¹⁰⁹

לדעתו גם מדרש זה תומך ברעיון שהתורה פתחה במעשה בראשית כדי ללמד את 'תורת הגמול' המנוהלת בעולם על ידי הקב"ה.

רא"ם תוקף את גישת רמב"ן במילים הבאות: "ונראה לי שלא שאלתו היא שאלה, ולא תשובתו היא תשובה מסכמת עם האגדה".¹¹⁰ ובהמשך הוסיף: "ותשובתו גם כן אינה תשובה, מפני שאינה מתישבת אחר

¹⁰⁷ ראה תנחומא ישן עמ' ד, ובמהדורת מדרש תנחומא השלם, עמ' ז.

¹⁰⁸ הדיון בקושי יובא בהערות שוליים בדרך ההגנה של רא"ם, ראה בהמשך עמוד זה.

¹⁰⁹ בראשית רבה, א, ב כפי שמופיע בפירושו רמב"ן. וראה מדרש בראשית רבא עם מעט שינויים, עמ' 4-5.

¹¹⁰ בחלק זה בדבריו מגן רא"ם על רש"י בדרך הגנה שונה והיא: טיעון על בסיס פילוסופי, ותחילה יש להציג את טענת רמב"ן כנגד רש"י. רמב"ן מקשה: "ויש לשאל בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלקים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה, וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל". לכאורה רמב"ן איננו מסכים עם שאלת ר' יצחק, שכן הוא טוען שיש צורך גדול להתחיל את התורה בסיפור בריאת העולם, שהרי זה יסוד האמונה ומי שלא מאמין ביסוד

לשון האגדה כלל". רא"ם איננו מסכים עם פרשנות רמב"ן למדרש חז"ל המובא ברש"י, שכן פירוש המאמר "כח מעשיו הגיד לעמו" איננו מתייחס לענישה כלל, אלא לספור הבריאה, שהרי נאמר במפורש: "הוא בראה". ואם יטען הטוען שדגש המאמר הוא על "ונתנה לאשר ישר בעיניו" – כשכר לראוי, הרי רמב"ן עצמו הביא את מדרש רבה התומך דווקא ברעיון שמבטא רש"י. כלומר, רבי יהושע בדרשתו מדגיש כי גילה הקב"ה את מעשה הבריאה דווקא בשביל נתינת הנחלה לעם ישראל.¹¹¹

נמצא הבדל בין רש"י לרמב"ן בהבנת מדרשי חז"ל: רש"י רואה בסיפור מעשה הבריאה קביעת יסוד אמוני – אלוקים כבורא ומנהל עולם, עובדה המשליכה על חזקת עם ישראל בארץ ישראל; רמב"ן רואה בכל סיפורי בראשית קביעת יסוד השקפתי – מחויבות לציווי אלוקי שבבסיסה גמול של שכר ועונש, המשליך על זכות ההתנחלות של עם ישראל בארץ ישראל. רא"ם טוען שרמב"ן סטה בהסברו ממשמעות כוונת מדרשי חז"ל, ומוכיח שהדגש במדרש הוא על מעשה הבריאה והשליטה האלוקית הנובעת מכך, ולא על סיפורי הברואים והגמול האלוקי.

2.3.1.2.2 דוגמא יז – הפיכת סדום (יט, כד):

על הפסוק: "וה' המטיר על סדם ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים" (יט, כד), מפרש רש"י: "וה' המטיר – כל מקום שנאמר 'וה' – הוא ובית דינו (ראה ב"ר נא ב) [...] מאת ה' – דרך המקראות לדבר כן, כמו 'נשי למך האזנה' (בר' ד, כג), ולא אמר 'נשי'. וכן דוד אמר: 'קחו עמכם... עבדי אדניכם' (מ"א א, לג; ראה ב"ר נא ב), ולא אמר את 'עבדי'; וכן באחשורוש: 'ואתם כתבו על היהודים כתוב בעיניכם בשם המלך' (אס' ח, ח), ולא אמר 'בשמי'. אף כאן אמר: מאת ה', ולא אמר 'מאתו'. רש"י מיישב שני קשיים בכתוב: האחד, מה באה האות ו בתחילת התיבה להוסיף על הנאמר; השני, אם בפתיחת הפסוק נאמר 'וה' המטיר' היה הפסוק צריך להמשיך 'גפרית ואש מאתו', שהרי כבר הוזכר שם ה'. לגבי הקושי הראשון השיב רש"י שאכן הו' מלמד על תוספת - ה' ובית דינו. לגבי השאלה השנייה השיב, דרך המקראות לדבר בצורה זו, וציטט שלוש דוגמאות מהתנ"ך לתופעה הלשונית.

רמב"ן מקשה על רש"י: "ואני תמה על הרב שכותב מן ההגדות דעות חלוקות ומשוה אותם; שזה מחלקת בבראשית רבה (נא, ג), ועוד שם דעת שלישית: אבא חילפי ברבי סמקי בשם רבי יהודה ברבי סימון, וה' המטיר על סדם - זה גבריא, מאת ה' מן השמים, זה הקדוש ברוך הוא...".

זה איננו יכול לקבל עליו את מצוות התורה. רא"ם משיב לטענת רמב"ן תשובה הגותית, ואלו דבריו: "ונראה לי שלא שאלתו היא שאלה... שאלתו אינה שאלה מפני שאם באמונת הקדמות תפול התורה, הנה באמונת התורה תפול הקדמות, כי סותר הנמשך מוליד סותר הקודם בהכרח, ומה צורך לספור הבריאה, אם מפני המינים המאמינים בקדמות ומכחישים התורה, הנה יכחישו גם בספור הבריאה, ומה תועלת בכתבתה". רא"ם מבטל את שאלתו של רמב"ן לדבריו, אם ההנחה היא שמי שמאמין בעולם קדמון ממילא לא יקיים את התורה, הנה מי שמקיים את התורה מבטל ממילא את התפיסה בעולם קדמון, שהרי סתירת התוצאה (קיום התורה) מכריחה את סתירת ההנחה הראשונית (עולם קדמון). לפיכך אין עניין לפתוח בסיפור הבריאה כי ממילא המאמינים בעולם קדמון והמכחישים את התורה יכחישו גם את סיפור הבריאה. חשיבה פילוסופית מסוג זה היא מקרה נדיר אצל רא"ם בהגנתו על רש"י.

שעוועל הציג דיון מחשבתי זה באופן שונה, ואלו דבריו: "והנה הרא"ם והגור אריה חלקו על הרמב"ן במה שכתב, והקשו הם: הלא קושיית הרמב"ן אינה קושיא, שאין הגדת חדוש העולם ראייה על הנסים, שהרי לא ראינו מעשה בראשית, אבל אדרבא הנסים הם ראייה על החידוש, כי הנסים ראינו בעינינו ומי שיכולת בידו לשנות הטבע זה ראייה שחדשו, ואם כן שפיר הקשה רבי יצחק, ומן התימא על הרמב"ן שהקשה עליו". שעוועל מציין דיון זה כדוגמא למחלוקת בין רמב"ן לרש"י בסוגיית 'אמונות ודעות', ראה עוד שעוועל תשי"ח, עמ' 208-209.

¹¹¹ רא"ם דן גם כן בפירושו, האם המקור המדרשי העיקרי של רש"י הוא ממדרש תנחומא או מדרש רבה, ואין דיון זה רלוונטי לסוגיה זו.

כדי להבין את טענת רמב"ן יש להציג את המקור בחז"ל לסוגיה זו: מדרש בראשית רבה נא, ב:

אבה חלפי בר סמקי בשם ר' יהודה וה' המטיר וגו' זה גבריא מאלה, אמר ר' לעזר כל מקום שנאמר וה' הוא ובית דינו; אמר ר' יצחק בתורה בנביאים וכתובים מצינו שההדיט מזכיר שמו ב' פעמים בפסוק אחד, בתורה ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשיי אין כתי' כאן, אלא נשי למך (בר' ד כג); בנביאים ויאמר להם המלך קחו עמכם את עבדי אדוניכם והרכבתם את בן המלך על הפרדה אשר לי אין כתי' כאן אלא את שלמה בני על הפרדה אשר לי (מ"א א לג); בכתובים דכתיב (אסתר א) כי כתב אשר נכתב בשם המלך וגו' (אסתר ח ח); ואת תמיה שהקב"ה מזכיר שמו שני פעמים בפסוק אחד.¹¹²

רמב"ן שהציג בפירושו את המדרש על כל דעותיו תמה על רש"י, איך ייתכן שפירש רש"י בעת ובעונה אחת על פי שתי דעות חלוקות, על פי דעתו של רבי אליעזר, וגם על פי דעתו של רבי יצחק. ומוסיף ואיך ייתכן שהתעלם רש"י מהדעה השלישית - הראשונה המופיעה במדרש זה.¹¹³

רא"ם שנענה לאתגר משיב תשובה לטענות אלו: "ולא ידעתי מי הכריחו לפרש אותן בשלש מחלוקות, כי לפי דעתי אין כאן כי אם שתי דעות...". לדעת רא"ם רמב"ן לא הבין את כוונת דברי חז"ל, שכן לדבריו יש בסוגיה זו רק שתי דעות, וממילא יוצא שרש"י הציג רק דעה אחת לאורך פירושו. וכך לדעתו יש לנתח את הדעות המובאות במדרש זה: רבי יהודה בן רבי סימון אומר שהשם הראשון בפסוק הוא על גבריא והשם השני הוא על הקב"ה. רש"י בפירושו איננו מביא דעה זו; רבי אליעזר פירש שהשם הראשון הוא על הקב"ה ובית דינו, ואת השם השני לא הזכיר, ומובן שהבנתו היא ששם זה מוסב על הקב"ה, ותמה מדוע נכתב 'מאת ה' ולא 'מאתו' כמנהג הכתוב.¹¹⁴ רש"י בפירושו הביא את החלק הראשון של דעה זו; רבי יצחק איננו מציג דעה שלישית הוא מחזיק בדברי רבי אליעזר ומיישב את תמיהתו בתשובה ישירה: "בתורה בנביאים וכתובים מצינו" – נמצאו הוכחות מהתנ"ך שכך דרך המקראות. הסבר זה כהשלמה לדעת רבי אליעזר מובא בפירוש רש"י. בדרך זו מיישב רא"ם את שתי התמיהות שהעלה רמב"ן, שכן לדבריו אין מדובר בשלוש דעות אלא בשתיים בלבד, ורש"י הביא רק דעה אחת וביארה בעזרת דברי רבי יצחק.¹¹⁵

לפי הבנת רמב"ן בחז"ל מדובר בשלש דעות שונות, לפי הבנת רא"ם את רש"י בחז"ל מדובר בשתי דעות בלבד. העיון המדוקדק של רא"ם במקור המדרשי הביא להבנת דרכו הפרשנית של רש"י, וסייע בהפרכת טענות רמב"ן כנגד רש"י.¹¹⁶

¹¹² מדרש בראשית רבה, עמ' 533-534. רמב"ן בפירושו הציג גרסה מעט שונה, ראה רמב"ן וראה בראשית רבה, עמ' קה.

¹¹³ והעיר שעוועל על מחלוקות מסוג זה: "והנה לא נרתע הרמב"ן אחר מלעורר טענות רבות על פירוש רש"י שמקורו בדברי אגדה, והוא סלל לו דרך אחרת בהבנת פרשה זו", והוסיף: "ועיין ברא"ם שיישב שיטת רש"י ומבאר המדרש הנ"ל שיש בו רק שתי דעות, והגור אריה סותר דברי הרא"ם". ראה שעוועל תשי"ח, עמ' 211, וכן ראה שם הערה מס' 2.

¹¹⁴ כך משתמע גם מפירוש המהרז"ו לבראשית רבה, ראה בראשית רבה, עמ' קה.

¹¹⁵ וייתכן לפרש כדעת רמב"ן שיש כאן שלש דעות שונות כאשר לדעת ר' אליעזר 'מאת ה' אינו שלא כמנהג, אלא כפי שביאר רמב"ן "כי הוא ובית דינו הסכימו במשפט ומאתו בא", דהיינו יש כאן שני שלבים – "והי" שלב ראשון הוא ובית דינו, "מאת ה" שלב שני ה' בלבד, מכיוון שבשלב הראשון לא דובר רק על ה', אי אפשר בשלב השני לכתוב 'מאתו'.

¹¹⁶ גם במקרה זה מביאה נצר את הסבר ההגנה של רא"ם על רש"י, ולא ברור כלל מדוע פעמים מצאה לנכון להביא מדבריו ופעמים בחרה להתעלם מהגנתו על רש"י. כמו כן לא ברורה עמדתה ביחס להגנתו על רש"י, שכן היא בהחלט נמנעת מדברי הערכה או ביקורת כלפי פירושו. ואלו מסקנותיה במקרה זה: "אם כן – הרמב"ן סובר שיש כאן שלש דעות חלוקות ולכן כועס על רש"י שהביא שני מדרשים חלוקים והשווה אותם. אבל הרא"ם בפרושו לפסוק זה מסביר כי בעצם המחלוקת היא בין ר' יהודה ב' סימקי לבין ר' אלעזר לגבי השם הראשון בלבד... ורש"י שהביא את דברי שני האחרונים, הביא דברים שאין ביניהם מחלוקת

המקרה הבא מציג דוגמא הלכתית נוספת (המקרה הראשון: דוגמא יא – אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י) בה מגן רא"ם על רש"י דווקא בדרך הגנה זו:

2.3.1.2.3 דוגמא יח – חריצת דין תמר (לח, כד):

בסיפור פרשת יהודה ותמר חרץ יהודה את גורלה של תמר, שנאמר: "ויהי כמשלש חדשים ויגד ליהודה לאמר כי זנתה תמר כלתך וגם הנה הרה לזנונים ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף" (לח, כד), ופירש רש"י: "ותשרף – אמר אפרים מקשאה משום רבי מאיר (ב"ר פה, י): בתו של שם היתה, שהוא כהן לפיכך דנוה בשרפה". רש"י מביא מדברי מדרש רבה וזה לשונם: "אפרים מקשאה תלמידו של ר' מאיר משום ר' מאיר: תמר בתו של שם היתה דכתיב (ויק' כא, ט) 'ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו'' ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף".¹¹⁷

לדברי רש"י (שביסס דבריו על דברי חז"ל) דנו את תמר בדין שרפה כיוון שהייתה בתו של שם, שהיה כהן לה'. רמב"ן בא בטענה כלפי רש"י: "זה כתב רבנו שלמה, ולא פרשו; ואני לא ידעתי הדין הזה, שבת כהן אינה חייבת שריפה, אלא בזנות עם זיקת הבעל, ארוסה או נשואה... אבל בת כהן שומרת יבם שזנתה אינה במיתה כלל, ובין בת ישראל ובין בת כהן אינה אלא ב'לאו' גרידא". רמב"ן טוען כלפי רש"י שלא ביאר בפירושו את הנימוק המלא לכך שדנו את תמר בדין שריפה. ואם כוונת רש"י שהטעם לדבר הוא כדברי חז"ל, שדנו אותה על פי דין תורה כבת כהן שזנתה, יש להקשות: והרי בת כהן אינה חייבת בשריפה אלא אם כן זנתה כשהיא ארוסה או נשואה, אבל בת כהן שומרת יבם שזנתה אינה מחויבת בדין מיתה.¹¹⁸ וממשיך רמב"ן ואם יטען הטוען שדין ייבום נהוג בבני נח ושומרת יבם מחויבת כאשת איש! יש להפריך סברא זו, שכן לפי חז"ל יהודה התחיל במצות ייבום - מכאן שלא נהגה אצל בני נח תחילה, וכן כבר הוכיחו חז"ל בתלמוד שיבמה בבני נח איננה נחשבת כאשת איש, וממילא שומרת יבם שזנתה אינה חייבת בדין מיתה.¹¹⁹

רמב"ן מבאר את מדרש בראשית רבה בדרך שונה, לדבריו יהודה דן את תמר בדין שריפה כיוון שביזתה את מעמד משפחתה, הן מצד יהודה שהיה קצין שוטר ומושל בארץ והן מצד בית אביה שהיה כהן, כלשונו: "והוא חייב אותה מיתה למעלת המלכות, ושפט אותה כמחללת את אביה לכבוד כהונתו". בכל מקרה אין כוונת דברי חז"ל שדין אישה מזנה דינה מיתה.

רא"ם שבא להגן על פירוש רש"י סובר שלכתחילה יש להבין את דברי חז"ל באופן אחר ממה שהציג רמב"ן, וזו לשונו: "ונראה לי שאין הטעם שאמרו בבראשית רבה 'בתו של שם היתה לפיכך דנוה בשריפה', אלא על מין המיתה, למה בשריפה ולא במין אחר אבל לא על המיתה עצמה". לדבריו, אין כוונת מדרש רבה לומר שתמר הייתה בת כהן ולכן נידונה לשריפה, אלא חז"ל דייקו דווקא בנימוק לקביעת סוג המוות - מדוע נידונה בשריפה ולא במיתה אחרת. רא"ם מוסיף שלעצם קביעת דין המיתה ייתכנו שני טעמים אחרים, או כיוון שיהודה היה נשיא עליהם ולא ראוי שכלתו תהיה הרה ממעשה זנות (בדומה למה שהציע רמב"ן

כלל ולפיכך אין מקום לטענת הרמב"ן". והוסיפה: "(הרמב"ן מביא פרוש משלו לענין זה לפי הסברו לפרק יא, פס' ב בסוף)", ועל כך יש לשאול, האם בהבאת הערה זו שלא במקומה יש הבעת תמיכה בעמדת רמב"ן, או שמא זו הערת השלמה.

¹¹⁷ מדרש בראשית רבא פה, י, עמ' 1044.

¹¹⁸ 'שומרת יבם': כנוי לאלמנה שבעלה המת לא השאיר אחריו זרע, והיא חייבת לפי דין התורה (דב' כה, ה) לחכות לאחי בעלה עד שיגדל וישאנה ויקים בן לזכר אחיו המת, או שיתן לה חליצה. ראה אבן שושן 1993, עמ' 1340.

¹¹⁹ ראה בבלי סנהדרין נח, א.

עצמו), או מפני שהדור היה פרוץ ורצו להחמיר בעונש על מעשה מסוג זה. לדעתו, רק קביעת סוג המיתה שנפסק לתמר הושפע מדין בת כהן שזנתה וחייבת בשריפה.¹²⁰

בפועל רש"י ציין מדברי חז"ל רק את העובדה שתמר בתו של כהן הייתה ולכן דנו אותה לשריפה. רמב"ן הרחיב את הבנת המשמעות בדברי חז"ל והסביר שדין השריפה שנפסק לתמר הוא כיוון שזנתה, ובת כהן שזנתה דינה מיתה בשריפה. רא"ם הודה לרמב"ן שלא ייתכן שתמר עמדה בגדר של בת כהן שזנתה, שכן לא הייתה בגדר ארוסה ונשואה ולכן ביאר את דברי חז"ל באופן אחר, כך שדגש הלימוד בדבריהם הוא על סוג המיתה, ולא על עצם פסיקת דין המיתה.

2.3.1.2.4 דוגמא יט – בארות החמר (יד, י):

על הפסוק: "ועמק השדים בארת בארת חמר וינסו מלך סדם ועמרה ויפלו שמה והנשאים הרה נסו" (יד, י), פירש רש"י: "**בארת בארת חמר** – הרבה היו שם, שנוטלין אדמה משם לטיט של בנין. ומדרש אגדה (ב"ר מב, ז): שהיה הטיט בהם, ונעשה נס למלך סדם שיצא משם; לפי שהיו באומות מקצתם, שלא היו מאמינים באומרים להם שניצל אברהם באור כשדים מכבשן האש, וכיון שיצא זה מן החמר האמינו באברהם למפרע".

כדי ליישב את הקשיים, לאיזה סוג של בארות נפלו מלך סדם ומלך עמורה, כיצד ניצל מלך סדם מנפילה זו, ומדוע זכה להצלה, הביא רש"י את מדרש חז"ל מבראשית רבה. המדרש מספר שהמלכים נפלו לתוך בארות שהיו מלאים חמר וכל הנופל בהן שוקע ומת, ונעשה נס למלך סדם ויצא בריא ושלם מהבאר. הסיבה שבגינה ניצל מלך סדם היא כדי שיאמינו אומות העולם בנס שנעשה לאברהם אבינו למפרע. כשם שנוכחו לראות שניצל מלך סדם ממיתה בדרך נס, כך יאמינו למפרע בנס שנעשה לאברהם אבינו באור כשדים.

להלן מדרש האגדה כפי שהוא מופיע במדרש רבה מב, ז: "**ויצא מלך סדם ומלך עמורה...** רבי עזריה ורבי יונתן בן חגי בשם רבי יצחק אמרו בשעה שירד אברהם אבינו לכבשן האש וניצל יש מאומות שהיו מאמינים, ויש שלא היו מאמינים, וכיון שירד מלך סדם בחמר וניצל התחילו מאמינים באברהם למפרע".¹²¹

רמב"ן מקשה על האגדה שהביא רש"י: "ואני תמה במדרש ההגדה הזו, כי האומות שלא היו מאמינים שעשה הקדוש ברוך הוא נס לאברהם, בראותם נסו של מלך סדם, לא יוסיפו אמונה בהקדוש ברוך הוא...". רמב"ן מנמק תמיהה זו בכך שהוא מייחס למלך סדם כוח השפעה שלילי המחבל בהכרה האמונית. לדבריו, כיוון שהיה מלך סדם עובד עבודה זרה וניצל בדרך נס, הרי נסו מחזק את ידי עובדי העבודה זרה, ולא את האמונה באלוקי אברהם. ואם לא האמינו עובדי העבודה זרה בנסים וסברו שמדובר בכשפים, הרי שאמרו זאת גם על הנס של אברהם. ויותר מכך ייתכן שהנס שנעשה למלך סדם כעובד עבודה זרה, הטיל ספק בלבם של אלו שכן האמינו בנס שנעשה לאברהם על ידי אלוקיו. רמב"ן מערער על אותו נימוק שהביאו חז"ל, על הכדאיות והמעלה שבהצלת מלך סדם.

רמב"ן מציע תיקון והשלמה למדרש חז"ל. ואולי התכוונו רז"ל לומר שהפסוק: "**ויצא מלך סדם לקראתו**" מלמד שמלך סדם יצא מהבור כאשר אברהם עבר על ידו, ונעשה לו נס לכבודו של אברהם. ואולי יותר

¹²⁰ רא"ם מביא שתי דוגמאות נוספות מהתלמוד לכך שהחמירו בעונש הנידון לא כיוון שהיה ראוי לכך, אלא כיוון ש'השעה היתה צריכה לכך', ראה בבלי סנהדרין מו, א. רא"ם בפירושו נכנס גם לדיון האם אכן תמר היא בתו של שם, האם היא נחשבת כבת כהן או לא, דיון המתבסס על מחלוקת בין שתי מקורות חז"ל: בין הנאמר בבראשית רבה (פה, י) לבין הנאמר במסכת סוטה (י, א), אך אין למחלוקת זו השלכה כל שהיא על דיון זה.

¹²¹ מדרש בראשית רבא, עמ' 413.

מכך, ייתכן לומר שאברהם הביט אל הבור ועל ידו ממש נעשה הנס להצלת מלך סדום, ואם נעשה נס למלך סדום, אז ודאי יש להאמין שנעשה נס לאברהם באור כשדים.¹²²

רא"ם איננו מקבל בשום אופן גרסה זו בהבנת דברי חז"ל, ואלו דבריו: "אבל אין דעתי נוחה בפירושו זה, שאם לא היה הנס רק בעת שעבר אברהם מלפניו או שהביט בבור שהיה טבוע בו, למה לא הזכיר זה רבי עזריא במדרשו שדרש... שהרי אין זה מהדברים שמקצרים בהם רבותינו ז"ל במדרשותיהן". רא"ם טוען שאם האמונה בנסו של אברהם נעוצה בנסו של מלך סדום - שנעשה דווקא על ידי אברהם אבינו, אז ודאי שהמדרש היה מתאר זאת בהרחבה, שהרי אין מדרשו של המדרש לקצר.

לדעת רא"ם כדי לענות על השאלה שהציג רמב"ן יש לבאר את מדרש חז"ל באופן אחר. לדבריו, המדרש בא ללמד על האמונה במציאות הנסית של למעלה מן הטבע: מראיית נסו של מלך סדום - שניצל שלא כדרך הטבע מטביעה בבור מלא חמר, האמינו האומות בנסו של אברהם אבינו - שניצל מכבשן האש שלא כדרך הטבע. לפי הצעתו, עובדי העבודה זרה באותם ימים לא שמעו ולא הכירו במציאות נסית על טבעית והיו מייחסים לעבודה זרה רק פעולות טבעיות, הנס העל טבעי שארע למלך סדום בא לעורר שינוי מהותי בתפיסת הנס אצל אומות העולם.¹²³ רא"ם מוסיף ומדגיש שאת האמונה במציאות האלוהית מלמד סיפורו של אברהם שבדיוק על כך הושלך לכבשן האש, ואת האמונה בנס על טבעי מלמד סיפורו של מלך סדום, לפיכך אין מקום לטענתו של רמב"ן שאירוע זה מחזק דווקא את האמונה בעבודה זרה.

לפי הבנת רמב"ן בחז"ל, הדגש התוכני במדרש הוא על אומות העולם, כשראו נסו של מלך סדום האמינו בנסו של אברהם שהיה מהאלוהים; לפי הבנת רא"ם בחז"ל הדגש התוכני הוא על אומות העולם, כשראו נסו של מלך סדום שהיה על טבעי, האמינו במציאות נסו של אברהם והודו בקיומו.

דוגמא זו שונה מהדוגמאות האחרות, שכן לכאורה נראה שטענותיו של רמב"ן אינן כנגד רש"י, כל מטרותו היא להבין את דברי חז"ל. לפיכך נדמה שגם רא"ם אינו חולק על הבנת רמב"ן בדברי רש"י, אלא על הבנת רמב"ן בדברי חז"ל. ובהחלט דוגמא זו מעוררת את השאלה האם פירוש רש"י הוא רק פלטפורמה טכנית לרמב"ן ולרא"ם לעריכת דיוניהם בהבנת דברי חז"ל, או שמא נוגע הוויכוח הפרשני להבנת דעתו ותפיסתו של רש"י עצמו!

לפי מיטב ידיעתי והבנתי רמב"ן מקיים קשר ישיר עם חז"ל בבירור עמדותיהם שלא באמצעות רש"י, ויש לכך דוגמאות שונות אף בספר בראשית.¹²⁴ להערכתי כאשר רמב"ן מביא את רש"י בפירושו ומתייחס לדברי רבותינו (שבפירוש רש"י), הרי הוא בעצם מתייחס לבחירה העצמאית של רש"י בהבאת דברי חז"ל, שיכל היה שלא להביאם כלל, או להביאם בעיבוד מקורי סלקטיבי משלו. כאשר רמב"ן מקשה על דעתם במסגרת זו, הוא בא להקשות על רש"י בבחירתו הפרשנית. הוא מבטא את אי שביעות רצונו מכך שרש"י העדיף מדרש זה או אחר, על פני הסבר שבעיניו סביר יותר.¹²⁵

¹²² את ההבדל בין רש"י לרמב"ן הגדירה נצר באופן הבא: "רש"י – הנס – עצם היציאה מהטיט. רמב"ן – היציאה מהטיט לכבוד אברהם". נצר עמדה על הדינמיקה של רמב"ן ביחסו למדרשי חז"ל שהביא רש"י בפירושו, ראה נצר תשכ"ח, עמ' 455; 457.
¹²³ יש להניח שרא"ם סבר שעובדי העבודה זרה הכירו במעשי כישוף, אך הבינו שנס מלך סדום אינו מכוח כישוף אלא מכוח על טבעי.

¹²⁴ במקורות שונים מתייחס רמב"ן לדברי רבותינו ללא קשר לפירוש רש"י, כגון: בר' ב, יז; ט, ח; יח, א; מט, א וכדומה.
¹²⁵ תמיכה לעמדה זו ניתן למצוא במאמרה של מ' סקלר, וכך כתבה: "מי שהעלה את רוב המדרשים הנידונים על סדר יומו של רמב"ן היה רש"י, כפי שמעיד רמב"ן... אך לאיזו מטרה נדרש רמב"ן לפרשנותם של מדרשים כה רבים במהלך פירושו? ניווכח שהתשובה לכך היא כפולה וקוטבית. בעזרת אותה טכניקה של פרשנות המדרש, רמב"ן מתמודד עם שני אתגרים הפוכים: מצד אחד הוא מתמודד עם אסכולת הפרשנות האנדלוסית המאופיינת בפילולוגיה ורציונליות קפדנית, המאיימת על תקפותו של המדרש... ומצד שני הוא מתמודד עם פרשנותו של רש"י שרובה מבוססת על הספרות המדרשית של חז"ל" (עמ' 247). ובהמשך הדברים הוסיפה: "בניגוד לפולמוסו של רמב"ן עם ראב"ע, הבא לחזק את סמכותו ותוקפו של המדרש, פולמוס עם רש"י על

ועל דרך זו לפי הבנתי יש להבין את הגנתו של רא"ם על חז"ל. רא"ם בהגנתו על חז"ל מגן על בחירתו של רש"י שהרי זו אחת ממטרותיו, ואין לו עניין לנהל משא ומתן עם רמב"ן שלא לצורך הגנת רש"י (דבר שכבר הוכח בפרק קודם), במידה ורא"ם רוצה להתייחס לדברי רמב"ן הוא עושה זאת שלא באמצעות רש"י.¹²⁶ אם כן בארבע דוגמאות אלו, בדיון במטרת תיאור מעשה הבריאה, בהבנת לשון אזכור שם ה' בתיאור הפיכת סדום, בבירור פסק דינה של תמר ואף בתיאור הנס העל טבעי של מלך סדום, הוכיח רא"ם לשיטתו שהדיוק בהבנת דברי חז"ל, או התיאור המחודש למדרש חז"ל, מאפשר הבנה נכונה בפירוש רש"י וממילא אין מקום לטענות רמב"ן.

דוגמאות להגנה מפורשת – במקרים בהם מביא רמב"ן את דברי חז"ל כסיוע לעמדתו

בשלושה מקרים שבהם מביא רמב"ן את דברי חז"ל כהוכחה לעמדתו, יוצא רא"ם נגד הבנת רמב"ן ומבאר את דברי חז"ל באופן שונה, ובכך תומך הוא בהסברו של רש"י. המקרים הם: ג, טז; לו, ב; לט, ג.¹²⁷ בקטגוריה זו יוצגו שני המקרים הבאים:

2.3.1.2.5 דוגמא כ – עונש חוה (ג, טז):

על הפסוק: "אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (ג, טז), כתב רש"י: "ואל אישך תשוקתך – לתשמיש, ואע"פ כן אין לך מצח לתבעו בפה, אלא הוא ימשול בך הכל ממנו ולא ממך". לדעת רש"י חוה קוללה גם במעריך יחסיה עם האיש, אמנם לאישה תשוקה ליחסי אישות, אך אף על פי כן לא יהיה לה האומץ לתובעו בפה. היוזמה תהיה בידי האיש והאישה תתבייש לבטא רצונה בפני בעלה.

רמב"ן טוען שפירוש רש"י מתאר תכונה יפה באשה ולא קללה, ומביא לכך תמיכה מדברי חז"ל: "וזו מדה יפה בנשים", ואם אין בזה ענישה אין זו משמעות הכתוב.¹²⁸ לדעתו, ה' העניש את האישה שתשוקתה מאד אל בעלה ולא תיקח בחשבון, לא את צער ההיריון והלידה, ולא את מטען רגשותיה על יחסו המשפיל כלפיה. מצב האישה יהיה בניגוד למנהג העולם, עבד במצבו איננו משתוקק לקנות אדון לעצמו, אלא תמיד יעשה מאמץ לברוח ממנו, לעומת זאת האישה עם כל הצער שעברה עדיין תשתוקק להיות עם בעלה, וזו היא קללתה בחטאה.

רא"ם מגן על דעת רש"י בכך שתמה על התמיכה שגייס רמב"ן מדברי חז"ל, וזו לשונו: "ואני תמיה מאד איך לא השגיח להבדיל בין מדה יפה לברכה, כי אף על פי שהיא מדה יפה, שלא יהיה לה מצח לתובעו, מכל מקום קללה היא לה". רא"ם טוען שרמב"ן לא הבין את עומק דעתם של חז"ל ולא הבדיל בין מדה יפה

אודות פרשנות המדרש בא לרוב על מנת לאפשר פירוש על דרך הפשט למרות פירושו של רש"י על דרך הדרש" (עמ' 255). יש לציין שבמהלך ההוכחות אף הביאה מקור זה עצמו. ראה סקלרץ תשע"ד, עמ' 247-262.

¹²⁶ ראה בר' ז, ה שחלק על הבנת רמב"ן בחז"ל ללא קשר לפירוש רש"י, וכן בר' א, ה.

¹²⁷ המקרה השלישי (לט, ג) יוצג בדרך הגנה שלישית: ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל כדוגמא לטקטיקה משולבת.

¹²⁸ בבלי ערובין ק, ב.

לברכה.¹²⁹ אמנם מדובר במידה יפה של האישה שתהא צנועה ולא תתבע יחסים עם בעלה, אך מכל מקום תכונה זו תהיה לה לקללה שעל אף שתתקוק לא יהיה לה מצח לתובעו.

רש"י ביאר שמשמעות קללת האישה: "ואל אישך תשוקתך" מתייחסת לניגוד באופייה - התשוקה לעומת הצנעה. רמב"ן פירש שהקללה היא בניגוד למצבה הפיזי והמעמדי – התשוקה לעומת הצער וההשפלה. הגנת רא"ם על רש"י איננה עוסקת במהות תוכן הבנת דברי רש"י, ולא באלטרנטיבה שהציע רמב"ן, אלא באי הבנת הקשרו של מאמר חז"ל שהביא רמב"ן כקונטרה לפירוש רש"י. לפי הבנת רמב"ן בחז"ל: תכונת האשה "כי אין לה מצח לתבעו בפה" איננה קללה, אלא מידה יפה בנשים, לפי הבנת רא"ם בחז"ל: תכונת האישה קללה באשה אף שהיא מידה יפה בנשים.

2.3.1.2.6 דוגמא כא – דיבת האחים (לז, ב):

על הנאמר: "אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה אביו ויבא את דבתם רעה על אביהם" (לז, ב), פירש רש"י: "את דבתם רעה כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו: שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות. ובשלושתן לקה..."¹³⁰. לדברי רש"י הדיבה שהביא יוסף בפני אביו הייתה דווקא על אחיו בני לאה, וסמך פירושו על הנאמר במדרש רבה פד, ז: "ר' מאיר אומר: חשודים בניך על אבר מן החי. ר' יהודה אומר: מזלזלים הם בבני השפחות, וקורין אותם עבדים. ר' שמעון אומר: תולים עיניהם בבנות הארץ..."¹³¹.

רמב"ן איננו מקבל את דעת רש"י שהוצאת הדיבה הייתה רק על בני לאה, והוא מקשה על כך שתי קושיות: האחת, ואם הוציא יוסף דיבה רק על בני לאה מדוע בני השפחות לא באו להצילו, והרי סיפר לאביו על השפלתם. ואם נאמר שפחדו מפני אחיהם בני לאה, הרי יחד עם ראובן ויוסף עצמו היו כבר שישה ויכלו לגבור על שאר האחים; השנייה, נראה על פי הכתוב שכולם הסכימו למכירתו, מכאן ניתן להסיק שיוסף הוציא דיבה על כל האחים ולכן לא באו להגנתו.¹³² רמב"ן מביא את מדרש חז"ל מבראשית רבה כהוכחה לעמדתו, וכך כתב: "אבל לדעת רבותינו בבראשית רבה (פד, ז) על כולם היה מוציא הדבה"¹³³. רא"ם שבא להגנת רש"י מתמודד עם טענותיו ומתייחס גם להוכחה שהביא מבראשית רבה, ואלו דבריו:

ומה שאמר עוד ש"דעת רבותינו בבראשית רבה היא שעל כולם היה מוציא הדבה" אינו מחוור, כי אינו מובן זה מדבריהם, אלא אדרבה ממה שהוכחנו לעיל שרבי מאיר ורבי יהודה ורבי שמעון אינם חולקים בפירוש "דבתם" אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ורבי יהודה אמר שבני

¹²⁹ ההקשר הענייני בהם מובאים דברי התלמוד מהווה ראיה לכך שתכונה זו היא קללה לאישה, שכן זה לשון התלמוד: "עשר קללות נתקללה חוה דכתיב... 'ואל אישך תשוקתך' – מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שיוצא לדרך. 'והוא ימשל בך' – מלמד שהאשה תובעת בלב, והאיש תובע בפה, זו היא מדה טובה בנשים".

¹³⁰ המשך פירוש רש"י איננו רלוונטי לדיון זה.

¹³¹ מדרש בראשית רבא, עמ' 1009.

¹³² לטענות אלו משיב רא"ם על פי סבירות ההיגיון, ועל פי נתונים מהכתוב, לכן דוגמא זו תובא גם בדרך ההגנה 'סבירות ההיגיון, לוגיקה, הוכחות, ואו לפי המציאות', ראה קטגוריה זו.

¹³³ רמב"ן בהמשך פירושו מבאר את משמעות התיאור: "והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה" ומסביר את מניעי השנאה, ומקצין את עמדתו שיוסף הוציא דיבה רק על בני השפחות, ראה טוב ירושלים, עמ' תסב. כמו כן ראה נצר שביארה סוגיה זו בהרחבה על פי רש"י ועל פי רמב"ן, נצר תשכ"ח, עמ' 452-453.

לאה היו מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, למדנו שפירוש "דבתם" שב על בני לאה בלבד, ואם כן על כרחך לומר שדברי כלם אינם אלא על בני לאה.

רא"ם איננו מסכים לכך שכוונת רבותינו לומר שיוסף הוציא דיבה על כל האחים, הוא אמנם משתמש באותה ראיה שהביא רמב"ן ממדרש חז"ל, אך מפרשה באופן אחר. לדבריו, דרשת חז"ל תואמת בהכרח את דברי רש"י, שכן שלושת החכמים אינם חלוקים בדעותיהם, אלא כל אחד מוסיף על השני דברי דיבה על בסיס משותף. ואם רבי יהודה מבאר שהדיבה נאמרה על בני לאה בלבד, שהיו מזלזלין בבני השפחות, יש לומר שדברי רבי מאיר ורבי שמעון גם כן רק על השפחות, שהרי לא נשתנה מושא הדיבור בדרשתם. לפי רש"י יוסף הוציא דיבה רק על אחיו בני לאה, לפי הבנת רמב"ן בחז"ל יוסף הוציא דיבה על כל האחים, לפי הבנת רא"ם את חז"ל יוסף הוציא דיבה רק על בני לאה כפי שניסח זאת רש"י.

בשתי דוגמאות אלו משתמש רמב"ן בדברי חז"ל כראיה נגד רש"י, אך רא"ם בהגנתו מדייק בהבנת דברי חז"ל ודוחה את טענות רמב"ן כנגד רש"י.

בששת המקרים המוצגים לעיל האינטראקציה בין רמב"ן לדברי חז"ל שונה: בדוגמאות טז, יז, יח מסכים רמב"ן עם דברי חז"ל, אך מבארם באופן שונה מכפי שלדעתו הבינם רש"י; בדוגמא יט רמב"ן דוחה את מדרש חז"ל (כפי שהוא) כהסבר אפשרי לפסוק;¹³⁴ בדוגמאות כ, כא רמב"ן מביא את דברי חז"ל כסיוע לדעתו וכראיה נגד פירוש רש"י. בכל המקרים הנ"ל רא"ם משתמש באותה מתודת הגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת חז"ל, או בניסוח אחר – ביאור מחדש בדברי חז"ל. לשיטתו, הביאורים והדיוקים בדברי חז"ל מסבירים את בחירתו הפרשנית של רש"י ומעגנים את פירושו בפשט הכתובים. ואלו לדבריו הדיוקים הנדרשים בהבנת דברי חז"ל: סיפור הבריאה כיסוד אמוני לשליטה אלוקית ולא כיסוד לגמול אלוקי; ציון העובדה שתמר בת כהן היא נימוק לקביעת סוג המוות, ולא נימוק לעצם פסק הדין; הנס של מלך סדום מלמד על האפשרות לנס על טבעי, ולא בא ללמד על עושה הנס; תכונת האישה היא אמנם 'מדה יפה בנשים', אך קללה לאשה ולא ברכה; הדיבה שהוציא יוסף על אחיו היא רק על בני לאה, ולא על כל אחיו. מלאכת הגנה זו מצטרפת למלאכת ההגנה מהפרק הקודם בו הוכח שרא"ם השתמש פעמים רבות (כשליש מהמקרים) במתודה של 'אי הבנה', לעיל אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י, ובפרק הנידון אי הבנת רמב"ן כוונת דברי חז"ל.

2.3.1.3 דרך ההגנה – ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל

בתשעה עשר מקרים מגן רא"ם על רש"י בעזרת מקור מדברי חז"ל – מהתלמוד, מהמדרש, או ממקור חז"לי אחר, ואלו הם: ח, יא; ט, ה; י, ח; יד, ו (ראה הערה); יד, ז; טז, ג; יז, כו; יח, יד; כג, ט; כה, ו; כו, ה; ל, יד; לח, כד; לט, ג; מד, י ("גם עתה"); מד, י ("אמת כדבריכם"); מה, כו; מו, ז; מח, ה. להלן יוצגו עשרה מקרים בהם זו דרך ההגנה היחידה, או דרך ההגנה המרכזית שבה משתמש רא"ם כנגד רמב"ן. מתודת הגנה זו – ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל, תחולק לשני אופנים שונים: ביסוס הפירוש על ידי איתור

¹³⁴ רמב"ן מציע תוספת אפשרית למדרש חז"ל במקור יח, אך נראה כי תוספת זו איננה מעוגנת במדרש חז"ל.

ועיון במקור המדויק בדברי חז"ל; ביסוס הפירוש על ידי הבאת תמיכה או הוכחה ממקור תלמודי/מדרשי נוסף.¹³⁵

מקרים בהם הגנת רא"ם מפורשת – מתודת הביסוס: איתור המקור המדויק בדברי חז"ל ועיון מדוקדק

נמצאו שישה מקרים בהם דרך ההגנה של רא"ם היא דווקא על ידי הפנית תשומת הלב למקור התלמודי/המדרשי המדויק שממנו שאב רש"י את פירושו ואלו הם: ח, יא; יד, ו; יז, כו; יח, יד; כג, ט; ל, יד.¹³⁶ חשיפת המקורות והעיון המדוקדק בהם, הינו במקרים אלו מהלך חשוב ומרכזי בהגנת רא"ם על פירוש רש"י. להלן שלוש דוגמאות לדרך הגנה זו:

2.3.1.3.1 דוגמא כב – שליחת היונה (ח, יא):

על הנאמר "ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וידע נח כי קלו המים מעל הארץ" (ח, יא) פירש רש"י: "טרף – חטף, ומדרש אגדה (עירובין יח, ב): לשון 'מזון'; ודרשו בפיה – לשון 'מאמר'; אמרה: יהיו מזונותי מרורין כזית זו ובידו של הקדוש ברוך הוא, ולא מתוקין כדבש ובידו של בשר ודם".

רש"י מביא שני הסברים לביטוי 'טרף בפיה': על דרך הפשט 'טרף' כפועל – לשון 'חטף' ולא כשם תואר, כלומר והנה עלה זית טרפה (דהיינו חטפה) בפיה; על דרך הדרש 'טרף' מזון, ו'בפיה' מאמר, כלומר בקשה בפיה שיהיה הזית מזונה בידי שמים. רמב"ן טוען כנגד רש"י: "ואין כל זה נכון בעיני... וכן מדרשם בהגדה, לא שיעשו בפיה לשון 'מאמר' כלל".¹³⁷ רמב"ן טוען שרש"י לא הבין את כוונת מדרש חז"ל, שכן אין כוונתם לומר ש'בפיה' לשון מאמר, אלא שפירוט מין העץ – "עלה זית" – פרי הזית, הוא הרומז למסר שהעבירו חז"ל, שנח לעופות שמזונותיהם יהיו מרים כזית ביד הקב"ה ולא שיהיו טובים בידי אדם, וכל שכן בני האדם שאין רצונם להתפרנס זה מזה. רמב"ן מביא שתי הוכחות לכך שזו ההבנה הנכונה בדברי חז"ל: האחת, אם המשמעות היא כדברי רש"י מדוע פרט הכתוב את סוג העץ, היה מספיק שייכתב "והנה עלה טרף בפיה"; השנייה, והרי עץ הזית איננו מהעצים הגבוהים שהציפורים נחות לאורך ענפיו, אי לכך לאזכרתו משמעות מיוחדת. מכאן שציון סוג העץ כעץ הזית הוא היסוד למדרש חז"ל.

רא"ם מגן על רש"י בטענה שהוא רמב"ן איננו מודע למקור המדרשי של רש"י, וידיעת המקור הנכון מבהירה את הסברו, וזו לשונו:

ואני תמה מאד איך לא השגיח לראות ההבדל שבין המדרש של בראשית רבה ובין המדרש של עירובין וסנהדרין, אבל חשב שאין ביניהם הבדל כלל ולקח האגדה של בראשית רבה לפרש האגדה של עירובין וסנהדרין לחשבו ששתיהן אחת, והן ברמז בלבד. והלא הדברים מבוארים שאין האגדה של בראשית רבה מסכמת עם האגדה של עירובין וסנהדרין כלל.

כדי להבין את טענת רא"ם יש להציג את שלושת המקורות אליהם מתייחס רא"ם:

¹³⁵ מקרה אחד – יד ו, תואם את שני האופנים, ולכן יוזכר בשניהם.

¹³⁶ מקרה נוסף אך מעט שונה באופיו נמצא בבר' מו, ז. רא"ם מגן על רש"י בכך שהוא מפנה את תשומת הלב למקור אחר ברש"י, מקור בו הביא מדברי חז"ל ויישב את הבעיה שהעלה רמב"ן במקור זה.

¹³⁷ בדיבור זה טוען רמב"ן טענה נוספת העוסקת בלשון המקרא "טרף בפיה" – היונה זכר או נקבה, ואין המקום לדון בבעיה זו כאן. העניין ידון בדרך ההגנה "מתודת הכתוב".

עירובין יח, ב: "ואמר רבי ירמיה בן אלעזר: מאי דכתיב 'והנה עלה זית טרף בפיה' – אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך, ואל יהיו מתוקין כדבש ותלוין ביד בשר ודם".

סנהדרין קח, ב: "והנה עלה זית טרף בפיה" אמר רבי אלעזר: אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! יהיו מזונותי מרורים כזית ומסורים בידך, ואל יהיו מתוקים כדבש ומסורים ביד בשר ודם".

מדרש רבה לג, ו: "א"ר אבהו אילו מגן עדן הביאתו לא היה לה להביא דבר משובח או קנמון או פפולוסמון אלא רמזה לו, אמרה לו נח מוטב מר מזה ולא מתוק מתחת ידיך".¹³⁸

רא"ם קובל על כך שרמב"ן לא הבחין בין דברי חז"ל שנאמרו במסכתות עירובין וסנהדרין לבין דברי חז"ל שנאמרו במדרש רבה, ואף ראה במדרשים אלו מדרש אחד ופירשם כמקשה אחת. לדעתו, עיון מעמיק במקורות חז"ל אלו, יבסס ויסביר את הביאור שנתן רש"י ללשון הכתוב: "טרף בפיה" – "לשון מאמר". לדבריו, מדרש האגדה בבראשית רבה מדבר על רמז שרמזה היונה לנח – "רמז רמזה לו אמרה לו לנח...", ומדרש חז"ל בעירובין וסנהדרין מדבר על אמירה שאמרה היונה לקב"ה – "אמרה יונה לפני הקדוש ברוך הוא...", ואין מדרש אחד תואם את השני. מכאן שלגבי נח שייכת רמיזה, שבלא רמיזה לא ידע מה בלב היונה, ולגבי הקב"ה שייכת אמירה, שמחשבת היונה היא אמירתה. לפי הבנת רא"ם: המדרשים המופיעים בבבלי דורשים את המילה "בפיה", ואילו המדרש בבראשית רבה דורש את המילה "זית". לדעת רא"ם רש"י השתמש במדרש המופיע בבבלי, ולכן התמקד במילה "בפיה" ורמב"ן לא היה מספיק רגיש להבדיל בין המדרשים השונים. רא"ם מפנה את תשומת הלב לכך שרש"י ביסס את פירושו על המקורות בתלמוד דווקא, ולא על המקור במדרש רבה, ולכן פירש: "ודרשו בפיה לשון מאמר" – שסחה במאמרה, שיהא הזית מזונה בידי אלוהים.

רמב"ן שסבר שרש"י לא נתן פרשנות נכונה לדברי חז"ל, ביאר את הדרש באופן אחר וביסס את הדרש על מידע מיותר בפסוק. לעומתו רא"ם, שלא כדרכו לא התייחס להוכחות רמב"ן אחת לאחת, אלא השתמש במתודת הגנה שונה. בעזרת העיון במקורות המדרש ודיוק בהם, ביסס את נכונות פירושו שרש"י והבנתו.

2.3.1.3.2 דוגמא כג – ברית המילה (יז, כו):

בתיאור מילת אברהם אבינו ובנו ישמעאל נאמר: "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו" (יז, כו), ופירש רש"י: "בעצם היום הזה שמלאו לאברהם תשעים ותשע שנה ולישמעאל שלש עשרה". רש"י בהסברו בא להשיב על השאלה, והרי כבר נאמר ציון הזמן לעיל (פס' כג), מדוע חוזר הכתוב על מידע זה פעם נוספת? רש"י משיב שהדגש בפעם הזו אינו על יום הציווי, אלא על יום ההולדת. הדיבור "בעצם היום" מוסב על "ואברהם בן תשעים ותשע שנה" ועל "ישמעאל בן שלש עשרה שנה", ללמד שבדיוק ביום המילה מלאו לאברהם תשעים ותשע שנה ולישמעאל שלש עשרה שנים.

רמב"ן מקשה על פירוש רש"י: "ומה טעם להזכיר זה? ועוד אי אפשר שכבר הסכימו לדברי רבי אליעזר (ר"ה כז, א) שבתשרי נברא העולם, ובתשרי נולדו אבות, ובפסח נולד יצחק...". לרמב"ן שני קשיים: האחד, איזו תועלת יש בכך שהכתוב יציין שיום המילה היה בדיוק ביום הולדתם של אברהם וישמעאל; השני, והרי לדעת רבי אליעזר העולם נברא בתשרי והאבות נולדו בתשרי, יצחק נולד בפסח, והציווי על המילה

¹³⁸ מדרש בראשית רבה, עמ' 311.

וקיום המילה גם כן היה בפסח שנה קודם לכן, אם כן לא ייתכן שיום ההולדת תשעים ותשע של אברהם היה ביום ביצוע המילה.¹³⁹

רמב"ן מיישב את הקושי בפסוק בדרך אחרת. לדעתו, הכתוב ציין פעם נוספת את העובדה שביום הציווי נימולו, כדי ללמד על מעלתו של אברהם ומעלת בני ביתו - שלש מאות שמונה עשר איש, שכולם זריזים ומקדימים למצוות. כדי להבין את החילוק בין רש"י לרמב"ן יש להכיר את המקורות בחז"ל הקשורים לדיון זה, ואלו הם: מסכת ראש השנה י, א: "מכלל שתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם. תניא, רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם, בתשרי נולדו אבות, בתשרי מתו אבות, בפסח נולד יצחק... רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם, בניסן נולדו אבות, בניסן מתו אבות בפסח נולד יצחק...".

מסכת ראש השנה יב, א: "תנו רבנן: חכמי ישראל מונין למבול כרבי אליעזר ולתקופה כרבי יהושע". מסכת ראש השנה כז, א: "אמר רב שמואל בר יצחק: כמאן מצלינן האידינא 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון', כמאן – כרבי אליעזר, דאמר: בתשרי נברא העולם".

רא"ם בהגנתו על רש"י טוען שרש"י מבסס את דבריו על דעתו של רבי יהושע - הדעה שקיבלו חכמים למעשה, וזו לשונו: "שלא הסכימו חכמי ישראל לדברי רבי אליעזר אלא במנין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות, אבל בבריאת העולם כרבי יהושע סבירא להו". שתי הסברות מופיעות כבר במסכת ראש השנה י, א, אך רא"ם מבסס דבריו על דברי התלמוד בהמשך הפרק: "תנו רבנן: חכמי ישראל מונין למבול כרבי אליעזר ולתקופה כרבי יהושע" (ראש השנה יב, א). לדבריהם את שנות המבול מונים כדעת רבי אליעזר, ואת התקופה – מניין שנות החמה והלבנה כדעת רבי יהושע.¹⁴⁰ לפיכך יש לבאר, שאם בניסן נברא העולם, הוא הדין לגבי האבות שנולדו בניסן, ואם כך אין בעיה לומר שציון המועד "בעצם היום הזה" בא להדגיש שיום המילה היה ביום ההולדת. בדיוק בו ביום מלאו לאברהם אבינו תשעים ותשע שנים ולישמעאל שלוש עשרה שנים.¹⁴¹ רא"ם מסב את תשומת הלב לכך שרש"י מסתמך בפירושו על מקור אחר שונה מרמב"ן, ובכך נותן מקום להסברו של רש"י.

2.3.1.3.3 דוגמא כד – מערת המכפלה (כג, ט):

אברהם אבינו ביקש מבני חת לקבור את שרה בעיר חברון, שנאמר: "ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחזת קבר" (כג, ט). את הכינוי "המכפלה" פירש רש"י: "בית ועליה על גביו, דבר אחר: שכפולה בזוגות (ראה עירובין נג, א)". רש"י מביא שני הסברים לבאר במה הייתה כפולה אותה מערה: לפי פירוש ראשון הייתה התקרה כפולה, שכן נבנתה "בית ועליה על גביו" – חדר על חדר, שלכל חדר תקרה אחרת; לפי הפירוש השני הייתה כפולה בזוגות, שכן "חד אמר: שני בתים

¹³⁹ רמב"ן מסתמך בטענתו על שני פסוקים נוספים בפרק: על הנאמר בפסוק כא: "אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה אחרת", וכן על הנאמר בפסוק כג: "וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה".

¹⁴⁰ על פי רש"י, בבלי ראש השנה יב, א.

¹⁴¹ רא"ם אינו מתייחס למקור בראש השנה כז, א, ומובא שם בתוספות בשם רבנו תם: "דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ואיכה למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן", ראה תלמוד בבלי שטיינזלץ שם, עמ' 117. כמו כן רא"ם אינו משיב לתמיהת רמב"ן: "ומה הטעם להזכיר זה", וייתכן שרא"ם ראה ערך ברעיון שיום קיום ציווי הברית היה בדיוק ביום ההולדת, ולא ראה צורך להשיב על כך.

זה לפנים מזה... מאי מכפלה? שכפולה בזוגות" (עירובין נג, א) - שנקברו בה זוגות איש ואשתו: אדם וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה.¹⁴²

רמב"ן יצא נגד הסברו של רש"י, וזו לשונו: "ואיננו נכון, כי הכתוב אמר 'שדה עפרון אשר במכפלה' (להלן, יז), והנה הוא שם המקום אשר בו השדה, ואין צורך לבקש טעם לשם המקומות". רמב"ן איננו מסכים עם רש"י שהכינוי "מכפלה" הוא שם תואר למערה, לדעתו מדובר בשם מקום מימים עברו שבו נמצא השדה. הוא מביא לכך ראיה מפסוק בהמשך: "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה" (כג, יז), מכאן שמכפלה הוא שם המקום שבו נמצא השדה. רמב"ן מביא תמיכה לדעתו גם מדברי חז"ל בבראשית רבה, וזה לשון המדרש בבראשית רבה נח, ח: "אמר רבי אבהו שכפף הקב"ה קומתו של אדם הראשון וקברו בתוכה".¹⁴³ מכאן מסיק רמב"ן ששם המקום 'מכפלה' כשם תואר כבר נקרא כך מימי אדם הראשון, ובני חת שישבו במקום לא ידעו מדוע נקרא שם המקום בשם זה, ומכרו את השדה ללא הידיעה על מערת הקבורה. אמנם רמב"ן מודע לכך ששם המערה הוא שם תואר על בסיס אירוע מימי קדם, אך במציאות העכשווית "מכפלה" הוא שם מקום בחברון, ו"מערת המכפלה" היא מערה שנמצאת במקום ששמו מכפלה.

לפי רש"י "מכפלה" הוא שם תואר למערה, לפי רמב"ן בימי קדם "מכפלה" אמנם היה שם תואר למערה, אך באירוע המדובר "מכפלה" הוא שם המקום שבו נמצא השדה למכירה. רא"ם מקשה על רמב"ן: "ואני תמיה מאד שזה המאמר בעצמו הוא בפרק כיצד מעברין ופליגי בה רב ושמואל...". רא"ם מגן על רש"י בשני טיעונים: האחד, והרי פירוש רש"י הוא מדברי חז"ל בעירובין, ואיך אפשר להתעלם מדבריהם; השני, ולגבי הקושי מהפסוק "שדה עפרון אשר במכפלה" יש לומר שפעמים נקרא הכל בשם החלק, כלומר כל השדה נקרא בשם המערה שהוא חלק מהשדה.¹⁴⁴ עיקר טענתו של רא"ם היא שאין להתעלם מדברי חז"ל במסכת עירובין נג, א, ואלו דבריהם: "מערת המכפלה, רב ושמואל: חד אמר: שני בתים זה לפנים מזה, וחד אמר: בית ועלייה על גביו. בשלמא למאן דאמר זה על גב זה – היינו מכפלה. אלא למאן דאמר שני בתים זה לפנים מזה, מאי מכפלה? – שכפולה בזוגות.

לדעתו יש מחלוקת בין רב ושמואל: לפי האחד הטוען "בית ועליה על גביו" נקראה השדה מאז ומעולם 'מכפלה'; לפי השני הטוען 'זה לפנים מזה' נקראה המערה כך רק בעקבות קבורת האבות והאימהות הקדושים בזוגות. רש"י הציע את דברי חז"ל האחרונים, ורמב"ן הקשה מדברי חז"ל הראשונים. רא"ם טען כנגד רמב"ן שאי אפשר להקשות משיטת אמורא אחד על שיטת אמורא אחר החולק עליו.

בשלושת המקרים המובאים לעיל, בבירור המונח 'טרף בפיה', בטעם לחזרת הכתוב על ציון המועד "בעצם היום הזה", ובהסבר שם המקום 'מכפלה', נקט רא"ם בדרך מתודית דומה. בשני המקרים הראשונים (דוגמאות כב וכג) הוא הצביע על המקור המדויק בדברי חז"ל עליו ביסס רש"י את פירושו, ואף דייק בהבנת דבריהם. במקרה השלישי, (דוגמא כד) הוא ציין וציטט בבירור את המקור התלמודי עליו מתבסס רש"י ודרש כביכול לעשות אבחנה מדויקת בין שני המדרשים, ובזיהוי פירוש רש"י. בדרך זו הגן רא"ם על רש"י מפני טענותיו השונות של רמב"ן.

¹⁴² רש"י בפירושו לתלמוד מפרש בדרך זו, ראה שם תלמוד בבלי שטיינזלץ, עמ' 230.

¹⁴³ מדרש בראשית רבא, עמ' 628.

¹⁴⁴ רא"ם משלב בהגנתו גם דרך הגנה לוגית שתוצג בהמשך כיחידה נפרדת.

מקרים בהם הגנת רא"ם מפורשת - מתודת הביסוס: הוכחה ממקור תלמודי/מדרשי נוסף

נמצאו 13 מקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י על ידי הבאת תמיכה, או הוכחה לעמדת רש"י ממקור תלמודי כל שהוא, ואלו הם: ט, ה; י, ח; יד, ו; יד, ז; טז, ג; כה, ו; כו, ה; לח, כד; לט, ג; מד, י; מה, כו; מו, ז; מח, ה. להלן יוצגו שש דוגמאות מסוג זה:

2.3.1.3.4 דוגמא כה – נמרוד (י, ח):

על נמרוד בנו של כוש כתבה התורה: "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבר בארץ" (י, ח), ופירש רש"י: "להיות גבור – להמריד את כל העולם על הקדוש ברוך הוא בעצת דור הפלגה". רש"י מבאר מהי גבורת נמרוד, שנטל על עצמו גבורה ועזות להמריד את כל העולם על הקב"ה.

על הסבר זה כתב רמב"ן: "ואם כן 'הוא החל' אחר המבול, כי בימי דור אנוש הוחל". רמב"ן טוען שלפי פירוש רש"י נמרוד היה הראשון שהחל למרוד בה' דווקא לאחר דור המבול, אך הראשונים שהחלו להמריד את הברואים נגד הקב"ה היו כבר בדור אנוש.¹⁴⁵ רמב"ן מבאר את המונח 'החל' בהתאם להסברו של רש"י: כדי שאכן יהיה אפשר לפרש את הפועל 'החל' לשון 'התחלה' - לומר שנמרוד היה הראשון שמרד בה', יש צורך לעשות אבחנה בין התקופה שלפני המבול לתקופה שאחר המבול. עובדה זו תהיה נכונה, אך ורק אם נדייק שנמרוד היה ראשון אחר המבול, שכן קדמו לו מורדים בה' לפני המבול – אלו שחיו בדור אנוש.

רמב"ן מציע לשיטתו של רש"י הסבר אלטרנטיבי: אפשר לומר שנמרוד היה ראשון לא רק אחר המבול אלא ראשון בכל הדורות, שכן מרד בה' התפתח רק בדור הפלגה - דורו של נמרוד, ובימי אנוש אמנם כבר עבדו עבודה זרה, אך לא פתחו במרד נגד בורא עולם.

רא"ם שסובר שהסבר רש"י מתבסס על מדרש חז"ל טוען נגד רמב"ן: "ונראה לי שלא השגיח על האגדה, שהרי לא אמרו שפירוש 'החל' הוא מלשון תחלה רק מלשון חלול, כמו שנראה מלשון האגדה שאמרו 'לשון מרד'". רא"ם מבסס את פירוש רש"י על מדרש חז"ל (יש לציין שרש"י לא הזכיר כלל בפירושו מדרש כל שהוא), וזה לשון המדרש בבראשית רבא כג, ז:

אז הוחל לקרא בשם ה': אמר ר' סימון בגי' מקומות נאמר כלשון הזה לשון מרד אז הוחל לקרא בשם ה', ויהי כי החל האדם (בר' ו א), הוא החל להיות גבור בארץ (שם י ח), אתיבון והא כת' וזה החילם לעשות (שם יא ו), אמר להם קופיח על ראשו של נמרוד וא' זה המריד.¹⁴⁶

רא"ם טוען שרש"י אינו מפרש "החל" לשון התחלה כפי שסבר רמב"ן, אלא "החל" לשון 'חולין' – מרידה באלוקים, ולכן פירש: "להמריד כל העולם על הקב"ה". יסודו של הסבר זה במדרש הנ"ל המציין ארבע מקורות שבהם הפועל 'החל' מופיע בשלוש צורות הטיה שונות במשמעות זו, כגון: "אז הוחל לקרא בשם ה'" (בר' ד, כו) ופירש שם רש"י: "לשון חולין לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן עבודה זרה ולקרות אלהות".¹⁴⁷ רא"ם מציין דווקא את הפסוק: "וזה החילם לעשות" (בר' יא, ו),

¹⁴⁵ כפי שמסופר בבר' ד, כו: "ולשת גם הוא ילד בן ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרא בשם ה'", ופירש שם רש"י: "אז הוחל לשון חולין לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן אלילים ולקרותן אלהות".

¹⁴⁶ בראשית רבא, עמ' 227.

¹⁴⁷ בדפוס רומא, דפוס ראשון ובדפוס אלקבץ לא הוזכר פתיח זה בדברי רש"י, אלא רק החלק האחרון בפירושו, ובדפוס רומא אף פירש לשון התחלה, ראה רש"י השלם, עמ' שכד.

שמשמעו זה המרידן על הקב"ה.¹⁴⁸ גיוס מדרש חז"ל לביאור פירוש רש"י מבטל את הקושי שהקשה רמב"ן על רש"י.¹⁴⁹

2.3.1.3.5 דוגמא כו – עין משפט (יד, ז):

בתיאור מלחמת המלכים נאמר: "וישבו ויבאו אל עין משפט היא קדש ויכו את כל שדה העמלקי וגם את האמרי הישב בחצצון תמר" (יד, ז), ופירש רש"י: "עין משפט היא קדש – על שם העתיד; שעתידין משה ואהרן לישפט על עסקי אותו העין, והם "מי מריבה" (במ' כ, יג; ראה תנח' לך לך ח). ואונקלוס תרגמו כפשוטו: מקום שהיו בני המדינה מתקבצים שם לכל משפט".

רש"י בא לפרש מדוע נקרא מקום זה בשם 'עין משפט', והרי שם המקום המקראי 'קדש', והשם 'עין משפט' איננו מופיע פעם נוספת במקרא. הוא מביא שתי אפשרויות להבנת ציון השם: האחת שחז"ל פירשוהו על שם העתיד, כלומר התורה כינתה את קדש בשם עין משפט, כיוון שאירע בו המעשה של מי מריבה שעליו עתידים משה ואהרן להישפט; השנייה, הסבר אונקלוס שהיו באותה תקופה מתקבצים בני המדינה למשפט במקום זה.

רמב"ן מקשה על פירוש רש"י: "ולא הבינותי זה, כי קדש זה הוא קדש ברנע, כי הוא ב'איל פארן' (לעיל, ו) אשר על המדבר, וממנו נשלחו המרגלים בשנה שניה... אבל קדש, ששם משפט הצדיקים, הוא במדבר צין...". רש"י מזהה את קדש כמקום שבו התרחש האירוע של מי מריבה. ועל כך מקשה רמב"ן, והרי קדש המוזכרת כאן היא קדש ברנע שבמדבר פארן ובה ארע חטא המרגלים, כנאמר: וישבו מתור הארץ... אל מדבר פארן קדשה" (דב' א, יט-כב), לעומת זאת קדש שבה נשפטו משה ואהרן, היא קדש אחרת ששוכנת במדבר צין, ולשם הגיעו רק בשנת הארבעים, כנאמר: "ויבאו בני ישראל כל העדה מדבר צין... וישב העם בקדש" (במ' כ, א). רמב"ן מביא הסבר מאולץ לדברי חז"ל: "אולי המדרש על השם בלבד הוא; רמז הכתוב כי השם הזה קדש הוא יהיה עין משפט", כלומר אף על פי שקדש המוזכרת כאן אינה קדש שבה נשפטו משה ואהרן, דרשו חז"ל את רעיון ההקשר על השם "קדש" בלבד, ללא התחשבות בזיהוי הגיאוגרפי של המקום.

רא"ם מיישב את הבעיה שהעלה רמב"ן בעזרת מה שכתבו חז"ל, וזו לשונו: "ואני תמיה מאד איך נעלם ממנו מה שאמרו בסדר עולם".¹⁵⁰ רא"ם מבסס את פירוש רש"י בעזרת הנאמר בסדר עולם, כפי שצוטט על ידי רש"י בפירושו לדברים: "ותשבו בקדש ימים רבים – תשעה עשר שנה עשו בקדש, שנאמר 'כימים אשר ישבתם' בשאר המסעות, והם שלושים ושמונה שנה. תשע עשרה מהם עשו בקדש, ותשע עשרה מהם חוזרים ומטורפין, וחזרו לקדש, שנאמר: 'ויניעם במדבר' (שם א, מו).¹⁵¹

¹⁴⁸ בפסוק זה ביאר רש"י דווקא בדרך שונה, שלא לפי מדרש חז"ל: "התחילו הם לעשות" (יא, ו).

¹⁴⁹ רא"ם בסוף פירושו מעלה אפשרות שיתכן ורמב"ן מודע למקור שעליו מתבסס רש"י ובכל אופן הקשה על רש"י, שכן סבר שנמרוד היה ראשון מלשון הפסוק "הוא", ראה חומש הרא"ם, עמ' קנז, הערה 9.

¹⁵⁰ סדר עולם, ספר המיוחס לרבי יוסי בן חלפתא, ראה דיון בעניין מחבר החיבור, סדר מיליקובסקי, עמ' 122-123.

¹⁵¹ בסדר עולם מהדורת מיליקובסקי, פרק ח נכתב נוסח שונה: "והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלושים ושמונה שנה" (דב' ב: יד) י"ט שנה ישבו בקדש וי"ט שנה היו חוזרין ומטורפין שני ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם (דב' א: מו). כל המסעות כולן מ"ב מסעות". מיליקובסקי ציין בקצרה שינוי זה בהערה 7, ראה סדר עולם מיליקובסקי, עמ' 246. נוסח דומה נמצא גם במהדורת רטנר, ראה סדר עולם רבה, עמ' 38. ובסדר עולם רבה מהדורת וויינשטאק העיר: "והרב"י הביא בשם כתב יד מקדמון אחד וז"ל מצאתי בסדר עולם ותשבו בקדש ימים רבים – י"ט שנה, שנאמר כימים אשר

הוכחת רא"ם היא שבסדר עולם זיהו חז"ל את קדש ברנע, שממנה נשלחו המרגלים ובה ישבו תשע עשרה שנה כאותה קדש שאלה חזרו בשנת הארבעים, שאילולי כן לא היו כותבים שחזרו לקדש בשנת הארבעים. רא"ם הגן על רש"י בכך שחשף הוכחה חדשה מדברי חז"ל כתמיכה בעמדת רש"י.

2.3.1.3.6 דוגמא כז – בני הפילגשים (כה, ו):

דוגמא העוסקת בסוגיה הלכתית. על הפסוק: "ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנת וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם" (כה, ו), פירש רש"י: "ולבני הפילגשים - חסר כתיב, שלא היתה אלא פילגש אחת; היא הגר, היא קטורה (ראה פירושו לפסוק א). נשים בכתובה, פילגשים בלא כתובה, כדאמרין בסנהדרין (כא, א) בנשים ופילגשים דדוד". רש"י מבאר על פי מדרש רבה שבתורה נכתב "בני הפילגשים" חסר יו"ד כדי ללמד שהיו בנים רק לפילגש אחת: היא הגר, היא קטורה ולהם נתן אברהם אבינו מתנות לפני מיתתו.¹⁵² רש"י עושה אבחנה הלכתית בין 'נשים' לפילגשים: נשים הן אלו שנשאו בכתובה, ופילגשים הן אלו שנישאו בלא כתובה. הוא מציין את המקור לדבריו ממסכת סנהדרין (כא, א), ומאזכר מעט מתוכן דבריהם.

רמב"ן שמוטרד מהכתוב "פילגשים" לשון רבים, מבאר על דרך הפשט שנשות אברהם (הגר וקטורה) מכונות בשם 'פילגשים' (הגר פילגש ממש, וקטורה שהייתה אישה ורק מכונה פילגש), כיוון שאין זרען ביורשיו, למעט שרה שנחשבת לאשת אברהם כי בבנה, "ביצחק יקרא לך זרע" (בר' כא, יב).¹⁵³ הוא מדייק שהמינוח 'פילגש' במקור זה איננו בשימוש הלכתי, שכן הוא סובר שלהלכה הגר פילגש הייתה, וקטורה אישה הייתה, שנאמר: "ויקח אשה ושמה קטורה" (בר' כה, א), מכאן שלדעתו קטורה איננה הגר.¹⁵⁴ בסוף דבריו הוא מביא כאפשרות גם את דברי מדרש רבה: "שהיא הגר הנה היא פילגש ודאי", כלומר קטורה היא הגר ופילגש הייתה. רמב"ן מקשה דווקא ביחס להמשך דברי רש"י, ואלו דבריו: "ורבנו שלמה כתב: נשים – בכתובה, פילגשים – שלא בכתובה, כדאמרין... ואין הדבר כן, כי לא תקרא 'פילגש', אלא כשהיא בלא קידושין, כי הכתובה מדברי סופרים, והגרסא בסנהדרין: פילגש – בלא כתובה וקדושין". לטענתו רש"י איננו מציג את הגרסה הנכונה של חז"ל בהגדרת ההבדל בין המושגים 'אישה' ו'פילגש', שכן רש"י כתב: "נשים בכתובה, פילגשים בלא כתובה", ובסנהדרין נכתב: "אמר רב יהודה אמר רב: נשים בכתובה ובקידושין, פילגשים – בלא כתובה ובלא קידושין". מעבר לטענה שרש"י לא הביא את הגרסה הנכונה מדברי חז"ל בסנהדרין, הטענה היא מהותית – בעיה בהגדרה ההלכתית הנכונה למושג 'פילגש'. רמב"ן על בסיס דברי חז"ל סובר ש'פילגש' היא זו שלא היו בה קידושין והכתובה היא רק מדברי סופרים, ואינו מבין כיצד הגדיר רש"י 'פילגש' כזו שהיו בה קידושין, ואין בה כתובה.

רא"ם מתמודד עם טענת רמב"ן בשני מישורים, במישור הנוסח שיידון בפרק מיוחד 'דרך ההגנה – בעיית נוסח', ובמישור התוכני מהותי, וכך כתב בפתיחת דבריו: "ונראה לי שאינה טענה. כי הרב ז"ל גלה דעתו

ישבתם – בשאר המסעות, והם היו ל"ח שנה, י"ט מהם עשו בקדש וי"ט שנה הולכים ומיטרפים וחזרו לקדש כמה שנאמר ויניעם במדבר. נוסח זה דומה מאד לנוסח שציטט רש"י בדברים. ראה סדר ווינשטאק, עמ' קכו.

¹⁵² בראשית רבה סא, ה, עמ' קכב.

¹⁵³ הוא מביא סיבות נוספות לכך שקטורה מכונה פילגש: או מפני שהייתה ממשפחת עבדים, או מפני שהייתה שפחה בביתו, או מפני שלא כתב לה מוהר, כפי שהיה נהוג אצל בני נח.

¹⁵⁴ רמב"ן הביא פסוק מדה"י כראיה לשיטתו: "ובני קטורה פילגש אברהם" (א, לב). מפסוק זה מוכיח רמב"ן שלמרות שקטורה היא אישה, המקרא מכנה אותה פילגש, בהתאם לנימוק שהציג בתחילת פירושו.

שפירושו זה הוא מההיא דסנהדרין, ואם כן אי אפשר לומר מעתה אלא שנוסחתו היתה: 'נשים בכתובה, פלגשים שלא בכתובה'... ואיך שיהיה אין טענה על דברי הרב".

מעבר לטיעון הנוגע לבעיית הנוסח רא"ם מביא מספר מקורות לביסוס דעת רש"י בדברי חז"ל. תחילה הוא מחדד את ההבנה ברש"י ואומר שלפי רש"י 'אשה' היא זו שהיו בה קידושין וכתובה, ו'פילגש' היא זו שהיו בה קידושין, אך אין בה כתובה. הוא מביא ראיה לדעת רש"י, ומבססה על הנאמר בירושלמי כתובות ה, ב: "ואי זו היא פילגש ר' מאיר אומר אשה יש לה כתובה פילגש אין לה כתובה רבי יודה אומר אחת זו ואחת זו יש לה כתובה... ואין לה תנאי כתובה".¹⁵⁵ רא"ם מוכיח שלדעת שניהם ודאי יש בפילגש קידושין והחילוק ביניהם הוא לגבי הכתובה, ודעת רש"י כסברת ר' מאיר. הוא טוען שלפי דעת רבי יודה לא יעלה על הדעת שאם פילגש מקבלת כתובה שלא יהיו בה קידושין, שכן התפקיד של הכתובה הוא כדי שלא תהא קלה בעיני להוציאה, ומה שייך לתת כתובה שלא תהא קלה בעיני להוציאה, אם לא היו בה קידושין!! מכאן שיש קידושין בפילגש. וגם לדעת ר' מאיר שסובר שיש בה קידושין, אך כיון שהיא רק לביאה ולא לילדים לא תקנו בה כתובה, כיוון שאין כאן החשש שתהא קלה בעיני להוציאה.¹⁵⁶

הראיה השנייה מתייחסת לטענת רמב"ן ש"הכתובה מדברי סופרין", וכך כתב רא"ם: "שהרי פלוגתא היא בפרק קמא דכתובות... והמקראות מוכיחות כדברי הרב". במסכת כתובות י, א נאמר: "תנא... ותקנת חכמים הוא – לא תגבה אלא מן הזיבורית. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כתובת אשה מן התורה", ותמיכה להבנת עמדת רבן שמעון בן גמליאל הוא מביא מסנהדרין, ומכתובות.¹⁵⁷ רא"ם מוסיף הוכחות לשלושת הדיוקים בדברי רש"י גם מבראשית רבה (לב, מה, סא), ואלו הדיוקים לסיכום גישתו: פילגש יש בה קידושין; פילגש אין בה כתובה; כתובה מדין דאורייתא.¹⁵⁸ בדוגמא זו ביסס רא"ם בהרחבה את דברי רש"י על מקורות חז"ל.

2.3.1.3.7 דוגמא כח – שמירת המצוות על ידי האבות (כו, ה):

על דברי ה': "עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותרתני" (כו, ה), פירש רש"י: "משמרתי – גזרות להרחקה על האזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות (ראה יבמות כא, א) ושבבות לשבת [...]. ותורת – להביא תורה שבעל פה (ראה יומא כח, ב) הלכה למשה מסיני". רש"י בפירושו הסתמך על דברי חז"ל במסכת יבמות ובמסכת יומא, אף שלא ציין זאת במפורש.¹⁵⁹ לדעתו, אברהם אבינו קיים גם מצוות דרבנן, וגם מצוות על פי תורה שבעל פה, וזאת כמובן בנוסף לקיום התורה שבכתב. בדרך זו נתן רש"י מענה לפירוט ולריבוי בלשון התורה: "משמרתי מצותי חקותי ותרתני".

¹⁵⁵ ראה ירושלמי כתובות ה, ב.

¹⁵⁶ רא"ם מוכיח דבריו מפרק האשה ביבמות פט א, ראה שם, וראה חומש רא"ם, עמ' שמה. הוא מביא גם פסוקים שלדעתו מוכיחים עובדה זו, כגון: "ויקם אישה וילך אחריה" (שופ' יט, ג); "ויחזק בו חותנו אבי הנערה" (שם ד); "ויאמר אבי הנערה אל חותנו" (שם ה), מפסוקים אלו מסיק רא"ם שבפילגש יש קידושין, שהרי "אין אישות וחזקתו וחתן אלא על ידי קידושין", ראה חומש הרא"ם, עמ' שמה.

¹⁵⁷ סנהדרין כא, א, וכתובות י, א.

¹⁵⁸ רא"ם מאריך מאד בהבאת מקורות ודוגמאות להוכחת עמדת רש"י, ואין צורך בפירוט הדברים, שכן כבר הוכיח את עיקר דבריו על פי מקורות חז"ל בתלמוד.

¹⁵⁹ גלברד הסתייג מקביעה זו, שכן כתב: "שלא כדברי רבא (יומא כח)...", וציין מקור אחר מבראשית רבה (סד, ד), ראה גלברד תשנ"ז, עמ' רג.

רמב"ן עצמו ביסס תפיסה זו על מקור אחר בדברי חז"ל, וכך כתב: "ואם כן יהיה כל זה בנוי על דעת שהיה אברהם מקיים ומשמר את התורה עד שלא נתנה. וכך אמרו (בראשית רבה צה, ג) בפסוק 'ויתן להם יוסף עגלות' (בר' מה, כא) שפירש ממנו בפרשת עגלה ערופה שהיה עוסק בתורה כשם שאבותיו היו... ושם אמרו שהיה משמר אפילו דקדוקי תורה, והיה מלמד לבניו...". על דעה זו הקשה רמב"ן, והרי מצינו מעשים שונים אצל האבות שאינם תואמים את הדין הלכה למעשה, כגון: שהקים יעקב מצבה, שנשא יעקב שתי נשים, שעמרם נשא את דודתו, ומשה רבינו הקים שתיים עשרה מצבות, "ואיך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה במה שאסר אברהם אביהם על עצמו וקבע לו ה' שכר על הדבר".

רמב"ן הציע פתרון ליישב את דברי חז"ל: "והנראה אלי מדעת רבותינו, שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקדש, ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה, ושמר אותה כמי שאינו מצווה ועושה. ושמירתה אותה היה בארץ בלבד".¹⁶⁰ על בסיס העיקרון ששמירת המצוות התקיימה על ידי האבות רק בארץ ישראל, הסביר רמב"ן את המעשים החריגים שעשו האבות, שאינם לפי דין תורה.¹⁶¹

רא"ם שבא להגן על רש"י תמה: "אבל יש לתמוה, אם אין המצוות חובה רק בארץ לבדה מה זה שאמרו בפרק ערבי פסחים...". רא"ם מביא ראיה לקיום התורה על ידי יעקב אבינו גם בחוץ לארץ ממסכת פסחים, וכך נאמר בסוגיה זו, פסחים קיט, ב:

דרש רב עזריא, זימנין אמר ליה משמיה רב, וזימנין אמר ליה משמיה דרב אשי: מאי דכתיב "ויגדל הילד ויגמל" – עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן: איני מברך, שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק טול וברך! אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו. אומר לו ליעקב: טול וברך: אומר להם: איני מברך, שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידה תורה לאוסרן עלי. אומר לו למשה: טול וברך, אומר להם: איני מברך, שלא זכיתי ליכנס לארץ ישראל לא בחיי ולא במותי. אומר לו ליהושע, טול וברך! אומר להן: איני מברך, שלא זכיתי לבן, דכתיב: "יהושע בן נון" "נון בנו יהושע בנו". אומר לו לדוד: טול וברך: אומר להו: אני אברך, ולי נאה לברך, שנאמר: "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".

רא"ם טוען כנגד רמב"ן, שאם נכונה סברתו שהאבות קיימו תורה רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ, אם כן מדוע סירב יעקב לברך בנימוק שנשא שתי אחיות, והרי לא היה בזה חטא, שכן נשאן בחוץ לארץ. מכאן

¹⁶⁰ עופר ויעקבס האירו את דרכו של רמב"ן בסוגיה זו, וכך ביארו: "במהד"ק הציע רמב"ן שלושה ביאורים לפסוק, שני הראשונים נועדו לבאר את דברי חז"ל, והשלישי הוא פירוש פשט חלופי לפסוק שמציע רמב"ן עצמו. בהסבר הראשון תירץ רמב"ן את דברי חז"ל לא כהבנת רש"י שאברהם קיים את כל התורה ודקדוקיה, אלא שאברהם שמר רק את שבע מצוות בני נח ודקדוקיהן. לאחר מכן הציע רמב"ן עוד הסבר אליבא דחז"ל, שאברהם שמר את כל התורה כמי שאינו מצווה ועושה, ובארץ ישראל בלבד [ההסבר הנידון]. בסיום הדיבור הציע רמב"ן הסבר על דרך הפשט, המקשר בין לשון הכתוב ובין המצוות שקיים אברהם ופורשו בפרקים הקודמים. לאחר שסיים את פירושו הוא נתקל במדרש חז"ל שעולה ממנו קושיה על ביאורו הראשון לחז"ל, והוסיפו במהד"ב. חז"ל דורשים שיצחק הפריש מעשרות; והרי מצוות מעשרות אינה כלולה בשבע מצוות בני נח, ולכאורה מדרש זה סותר את ביאורו של רמב"ן בחז"ל. רמב"ן תירץ שנתינת המעשרות אינה נובעת ממצוות התורה אלא מנדיבות טבעית של אבותינו כלפי העניים או כלפי כוהני ה' מהאומות". ראה עופר ויעקבס, עמ' 198-199.

¹⁶¹ יעקב נשא שתי אחיות בחוץ לארץ וכן עמרם נשא דודתו בחוץ לארץ, שכן מצוות אלו הן קדושת הארץ, אף שהוזהרו עליהם בחובת הגוף בכל מקום. כמו כן האבות בנו מצבה, שהמצבה נאסרה רק בתקופה מאוחרת יותר, ובזמן האבות הייתה עבודה זו רצויה לפניו.

מסיק רא"ם מסקנה, שיעקב אבינו (וממילא שאר האבות) קיים מצוות הן בארץ והן בחוץ לארץ, עובדה שנשיאת שתי האחיות הייתה לו לרועץ.

רמב"ן הודה לרש"י שהאבות שמרו על תורה שבכתב ואף על דקדוקי תורה, והביא לכך ראיה מדברי חז"ל בבראשית רבה. בהמשך פירשו סייג דבריו ואמר, שהאבות קיימו מצוות רק בארץ ישראל. רא"ם הביא סיוע נוסף מדברי חז"ל לחזק את עמדתו של רש"י, שהאבות קיימו מצוות גם בארץ ישראל וגם בחוץ לארץ. אף בסוגיה זו יהיה ניתן לטעון לכאורה, שהמחלוקת כאן אינה בין רש"י לבין רמב"ן, אלא בין רמב"ן לבין רא"ם. לעניות דעתי בנוסף לתפיסה העקרונית שכבר הוצגה בדוגמא יח, יש לומר שמניסוח לשונו של רמב"ן נראה שסבר שזו עמדתו של רש"י, וכך כתב לאחר שציטט את דברי רש"י: "ואם כן יהיה כל זה בנוי על דעת שהיה אברהם מקיים את התורה עד שלא ניתנה (בין בארץ בין בחול)... ויש לשאול אם כן איך הקים יעקב מצבה... והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש... ושמירתו אותה היה בארץ בלבד". וזו נקודת חידושו של רמב"ן בסוגיה, ואם רש"י החזיק גם כן בדעה זו, מה יש לרמב"ן לחדש! וממילא כנטען לעיל רא"ם בתשובתו מגן על עמדת רש"י ולא על תפיסתו הפרטית.¹⁶²

2.3.1.3.8 דוגמא כט – דברי יוסף לאחיו (מד, י):

על הפסוק: "ויאמר גם עתה כדבריתם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקים" (מד, י), פירש רש"י: "גם עתה – אף זו מן הדין, אמת כדבריתם כן הוא, שכולכם חייבים בדבר; עשרה שנמצאת גניבה על אחד מהם כולן נתפסים (ראה ב"ר צב, ח), אבל אני אעשה לכם לפני משורת הדין".¹⁶³ רש"י בפירושו בא להשיב לשאלה, מה משמעות דברי שליח יוסף, והרי העונש שהציע אינו דומה להצעת האחים בפסוק הקודם, ואם כן מדוע אמר "כדבריתם כן הוא"? רש"י משיב ששליח יוסף ענה להם כך: שורת הדין אמנם כדבריתם, שכלכם חייבים וראויים להיות עבדים, שכן עשרה שנמצאת גניבה ביד אחת מהם כלם נתפשים, אבל אני אעשה לפני משורת הדין.

רמב"ן איננו מסכים להבנת רש"י בדברי חז"ל, וממילא איננו מסכים למשמעות שנתן רש"י לדברי שליחו של יוסף, וזו טענתו: "והוא דבר רבותינו בבראשית רבה (צב, ח), שאמרו: עשרה בני אדם שנמצאו בגנבה, אין כולם בסירה אחת! אני איני עושה כן וכו'. נתכוונו למה שפירשתי, ולא כדברי רבינו שלמה". רמב"ן מקשה על הסברו של רש"י בהבנת דברי חז"ל במדרש רבה. לדבריו, מה שאמרו: "עשרה בני אדם שנמצא אחד מהם בגניבה אין כולם באסירה?", אין משמעו שאם נמצא גנב אחד בין עשרה אז כל העשרה חייבים, אלא רק אם כל העשרה תכנונו את אותה גנבה, ונתפסה הגנבה רק ביד אחד מהם, הרי שכולם חייבים בעונש. רמב"ן מוכיח את דבריו מדברי יוסף לאחים, שאמר: "חלילה לי מעשות זאת" (מד, יז), כלומר אין מדרך המשפט המקומי שיהיו כולם נתפסים בגנבה, אלא רק הגונב עצמו ייענש. מכאן הסיק רמב"ן שזו גם משמעות דברי חז"ל שהביא רש"י בפירושו. לפיכך, הבנת רמב"ן איננה תואמת את הבנת רש"י בפסוק זה: לפי רש"י, אם נתפס אחד מהחבורה כולם חייבים; לפי רמב"ן, רק אם כולם תכנונו ואחד לקח בידענות – כולם חייבים.

¹⁶² כך גם מובן מיחסו של המהר"ל בפירושו 'גור אריה' לשאלת רמב"ן, וכך כתב: "ומה שפירש הרמב"ן כי האבות היו מקיימין את התורה דוקא בארץ אין הדעת סובל ומקבל את דבריו". ראה בהרחבה בפירושו לפרשת ויגש מו, ח אוצר מפרשי רש"י, עמ' קיח. כמו כן ראה רבי מנחם שניאורסון שהוכיח שרש"י אינו סובר כדעת רמב"ן, לקוטי שיחות, עמ' 144. ולגבי מה שפירש רש"י בדברים יא, יח: **ושמתם את דברי** – אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות... "כבר פירשו לכאן ולכאן. ראה אוצר מפרשי רש"י 'מזרחי' וגור אריה, עמ' יג-יד; גלברד תשנ"ז, עמ' 111-112; וכן ראה רביצקי תשנ"א, עמ' 4-9.

¹⁶³ ובמדרש בראשית רבה, עמ' 1147 נכתב: "עשרה בני אדם שנמצא אחד מהם בגניבה אין כולם באסירה, אני איני עושה כן אלא האיש אשר נמצא הגביע בידו וגו'".

רמב"ן מבאר את משמעות דברי השליח בדרך אחרת. לדבריו, תחילה האשים השליח את כל האחים והם פטרו עצמם ואמרו: "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת" (מד, ט). בהמשך דבריהם, בכל אופן קנסו את עצמם והציעו "וגם אנחנו נהיה לעבדים", שאם היו שותפים לגניבה היה ראוי שיציעו דין שווה לכולם. על כך ענה להם שליח יוסף: "גם עתה" - על אף שמצאתי אתכם יחד, "כדברכם כן הוא" - הגנב יענש ויהיה לעבד ואתם תהיו נקיים. לפי רש"י, על פי שורת הדין כולם היו חייבים בעונש, ונהג בהם לפני משורת הדין ודרש רק את עונשו של בנימין. לפי רמב"ן על פי שורת הדין רק בנימין היה חייב בעונש, ואת זאת אישר שליח יוסף.

רא"ם משיב לטענת רמב"ן את הדברים הבאים:

ואין מזה טענה כלל, כי אין פירוש "חלילה לי מעשות זאת" מעשות לכם חמס שתהיו לי כלכם עבדים, כאשר חשב הרמב"ן ז"ל, רק פירוש "חלילה" מלחשוד אתכם בדבר הזה עד שתהיו כלכם עבדים מן הדין. וכך אמרו בבראשית רבה: "אמר להם יוסף: חס ושלוש שאני חושד אתכם בדבר זה, שאתם צדיקים גמורים" ולא אמרו חס ושלוש שאני לוקח אתכם לעבדים, ולכן אין צורך לתקון שתקן את דברי הרב.

רא"ם טוען שאת דברי יוסף, שהביא רמב"ן כראיה להסברו יש לפרש באופן אחר, ומביא לכך ראיה מדברי חז"ל. לדבריו, דברי יוסף לאחים "חלילה לי מעשות זאת" אינם במשמעות 'חלילה שכולם יהיו חייבים בעונש עבדות', אלא 'חלילה מלחשוד בכם שאתם אשמים, עד שתהיו כולכם חייבים בעבדות מן הדין'.¹⁶⁴

רא"ם מביא ראיה להבנה זו מבראשית רבה צב, ט: "אמר להם יוסף: חס ושלוש שאני חושד אתכם בדבר זה, שאתם צדיקים גמורים", כלומר דברי חז"ל הם בדיוק כפי שביאר רא"ם את כוונת דברי יוסף (על פי המסתבר מפירוש רש"י כאן) – חלילה שאחשוד בכם ואחייב אתכם בעונש, ולא כפי שהבין רמב"ן את דברי יוסף (על פי המסתבר מפירוש רש"י כאן) – חלילה שכולם יהיו חייבים בעונש של עבדות.¹⁶⁵ גם במקרה זה הביא רא"ם סיוע מדברי חז"ל כדי להגן על עמדת רש"י.

בחמישה מקרים אלו ביסס רא"ם את פירוש רש"י בעזרת מקור נוסף מדברי חז"ל: כראיה להבנת משמעות הפועל 'החלי', וכתמיכה לדיוק בתגובת שליח יוסף הביא מדברי בראשית רבה; בבירור שם המקום 'עין משפט' הביא מדברי סדר עולם; בוויכוח על הגדרת המונח 'פילגש' הביא הוכחה ממסכת כתובות; ובדיון האם האבות קיימו את מצוות התורה הביא ממסכת פסחים. כל אחד מהמקרים שהביא רא"ם מדברי חז"ל שונה מעט מרעהו, כדלהלן: בדוגמא כה - מדרש חז"ל מבטל את הקושי שמעלה רמב"ן; בדוגמא כו - המקור מדברי חז"ל בא ליישב את הקושי הישיר שמקשה רמב"ן על רש"י; בדוגמא כז - המקור מדברי חז"ל בא לענות רק על קושי אחד מתוך שני קשיים שהקשה רמב"ן; בדוגמא כח - המקור מדברי חז"ל בא לערער על קביעת רמב"ן, שבאה לסייג את דברי רש"י; בדוגמא כט - המקור מדברי חז"ל הוא נגד ההוכחה שהביא רמב"ן, שהקשה על הבנתו ברש"י.

¹⁶⁴ רא"ם האריך בהסבר דברי רש"י, אך בניתוח מקרה זה ישנה התייחסות רק לדרך הגנתו על רש"י, ולא לביאוריו השונים.

¹⁶⁵ על דברי רא"ם: "רק פירוש חלילה מלחשוד אתכם בדבר הזה", העיר פיליפ: "שנועדתם יחד או גנבתם בפועל, ואין מחלוקת בין רש"י לרמב"ן". מכאן שהודה רא"ם לרמב"ן בעניין זה, ראה חומש הרא"ם, עמ' תר. יש לציין שדברי אגדה אלו לא נמצאו במהדורת מדרש רבה וילנא, ולא במהדורת מדרש בראשית רבא. רא"ם עצמו העיר כאן: "ואולי לא היה כתוב הלשון הזה בבראשית רבה שבידו, כי מצאתי נוסחא שלא היה כתוב בו".

הדגמה לטקטיקה משולבת – אי הבנת רמב"ן כוונת דברי חז"ל וביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל:

ביאור בדברי חז"ל והבאת מקור תמיכה נוסף

במקרים שונים (ראה נספחים פרק 7). משתמש רא"ם במספר דרכי הגנה למקור אחד. הדגמת שילוב שתי דרכי הגנה – לאותה סוגיה – מאלו שהובאו עד עתה, תמחיש בעוצמה רבה יותר את הניסיון של רא"ם להגן על רש"י, להלן דוגמא לשילוב זה:

2.3.1.3.9 דוגמא ל – יוסף בבית פוטיפר (לט, ג):

על הנאמר: "וירא אדניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" (לט, ג), פירש רש"י: "כי ה' אתו – שם שמים שגור בפיו". רש"י ער לשאלה, וכי כיצד ידע פוטיפר שה' אתו? ואם נאמר שראה את הצלחתו, והרי כבר נאמר בהמשך הפסוק "וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו", ואם כן מה חידש כאן הכתוב. לדעת רש"י פוטיפר ראה שני דברים שונים: "כי ה' אתו" – ששם שמים שגור בפיו, "וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" – הצלחה בכל מעשה ידיו.

רמב"ן הגיב לפירושו של רש"י, וכתב: "ואינו נראה. אבל וירא אדוניו כי ה' אתו. כי יצליחו מעשיו בכל עת יותר מכל אדם, וידע כי מאת אלקים הוא". רמב"ן דוחה את הסברו של רש"י, ובעיניו פשט המקרא מלמד שפוטיפר ראה שה' עמו בגלל הצלחתו הרבה בכל מעשיו, הצלחה יוצאת דופן. לדעתו החלק השני בפסוק מבאר את החלק הראשון ואין לראות כאן שני עניינים שונים. רמב"ן מביא לפירושו תמיכה מדברי חז"ל, וזו לשונו: "ולרבותינו בו מדרש (בראשית רבה פו, ה), אמרו: מלחש ונכנס מלחש ויוצא, אמר לו מזג רותחין והוה רותחין, מזג פושרין והוה פושרין, מה יוסף, תבן בעפרים, חרשין במצרים, עד היכן, עד שראה שכינה עומדת על גביו, הדא הוא דכתיב וירא אדניו כי ה' אתו".¹⁶⁶ רמב"ן מביא מדרש זה להוכיח שכאשר ראה פוטיפר את הצלחתו של יוסף הוא חשש שהצלחה זו באה על ידי כשפים, כפי שהיה מצוי במצרים, וכאשר ראה ששכינה עומדת על גביו הבין שה' אתו.

רא"ם תוקף את תגובת רמב"ן בשני אופנים: האחד, אי הבנת רמב"ן כוונת חז"ל; השני, ביסוס פירוש רש"י בעזרת מדרש נוסף. רא"ם טוען כנגד הראיה המדרשית שהביא רמב"ן לפירושו: "ומה יעשה במאמר 'לוחש ונכנס לוחש ויוצא', אותן הלחישות מה היה אם לא שהיה שם שמים שגור בפיו, כדברי הרב". לדבריו, דווקא מדרש זה מוכיח ששם שמים היה שגור על פיו, שכן היה "מלחש ונכנס מלחש ויוצא" – שם שמים היה שגור על פיו, ופוטיפר אדוניו חשב שהוא מלחש מילות כישוף ותמה על כך בפיו. ומוסיף המדרש "עד שראה שכינה עומדת על גביו", כלומר עד שהבין ששם שמים השגור על פיו מביא לו הצלחה בכל מעשיו.¹⁶⁷ להסבר זה מביא רא"ם מדרש נוסף התומך בפירוש רש"י ש"שם ה' היה שגור על פיו", וזה לשון המדרש בתנחומא וישב ח: "...ופוטיפר אומר לו מה אתה מלחש שמא כשפים אתה עושה לי, והוא משיבו לא אלא

¹⁶⁶ ובמדרש בראשית רבא פו, ג-ד, גירסא קצת שונה: "וירא אדוניו כי ה' אתו וגו' ר' הונא בשם ר' אחא מלחש ונכנס מלחש ויוצא וסוף שחכ כי נשני אלקים את כל עמלי (בר' מא, נא), הוה אמר ליה מזוג רתחין והא רותחין, מזוג פשרין והא פשרין, אמר ליה מה יוסף תבן בעפרו קרוזין בכפר חנניה גוזין בדמשק חרשין במצרים באתר דחרשין אתמהא, עד היכן ר' חוניא בשם ר' אחא עד שראה שכינה עומדת על גביו ה"ה וירא אדניו כי ה' אתו וגו' וימצא יוסף חן בעיניו וגו', ראה מדרש בראשית רבא, עמ' 1057-1058.

¹⁶⁷ והעיר יפה תואר בפירושו לבראשית רבה: "הה"ד וירא אדוניו כי ה' אתו, ואף על גב דלפי זה דדריש כי ה' אתו כי שם שמים היה שגור בפיו ועתה דורש על השכינה שראה פוטיפר, אבל תרתיה משמע מינה. כי לענין שם שמים בפיו היה צריך להיות כי ה' בפיו, ומדכתיב אתו מוכיח שהשכינה עומדת על גביו".

אני מתפלל שאמצא חן בעיניך, לפיכך כתיב וירא אדוניו כי ה' אתו".¹⁶⁸ מדרש זה מציין באופן מפורש שהבנת פוטיפר "כי ה' אתו" התבססה על תפילתו של יוסף, שהיה 'מלחש' את שם שמים בפיו.

הבנת רמב"ן בחז"ל: "וירא אדוניו כי ה' עמו" – פוטיפר ראה עמוד ענן שיצא לקראת יוסף הצדיק, והביטוי להשגחה - הצלחה גדולה בתפקידו. רמב"ן מסתמך דווקא על חלקו האחרון של המדרש. הבנת רא"ם בחז"ל: "וירא אדוניו כי ה' עמו" – פוטיפר שמע את יוסף מלחש והבין ששם שמים שגור בפיו, וזו בעצם השכינה העומדת על גביו ומביאה להצלחתו. הוא מסתמך בעיקר על החלק הראשון של המדרש ומביא חיזוק נוסף לרעיון זה ממדרש תנחומא.

דוגמא זו מוכיחה כיצד דרך הגנה אחת מסייעת לדרך הגנה אחרת באותה נקודה המצריכה ביאור, ושני הטיעונים יחדיו מעצימים ומבהירים טוב יותר את הגנתו של רא"ם, וממילא מבהירים את בחירתו של רש"י.¹⁶⁹

ניתוח המקרים בקו הגנה זה – ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל, מוכיח עד כמה היה רא"ם בקי בתלמוד ובמקורות הדרש בכלל, ועד כמה הסכין להתחקות אחר מקורות רש"י בפרט. העיסוק הרב בביסוס פירוש רש"י: איתור המקור המדרשי, העיון המדקדק בפרטיו, חיפוש הראיות הנוספות, מלמד עד כמה חשוב היה לרא"ם לעגן את פירוש רש"י בדברי חז"ל. נראה שרא"ם השתמש במתודה זו משתי סיבות: האחת פרקטית - שימוש בכלי נשק יעיל וזמין, השנייה מהותית – העברת המסר כי מאחורי רש"י עומדת מסורת רבת שנים וסמכות שאיננה ניתנת לערעור.¹⁷⁰

2.3.1.4 דרך ההגנה: טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י

בחישה מקרים מגן רא"ם על רש"י בטענה שהביקורת של רמב"ן אמורה להיות מופנית כלפי חז"ל, ולא כנגד רש"י, שכן רש"י בפירושו רק הביא את עמדתם ותוכן דבריהם של חז"ל, ואלו המקרים: בר' א, ד; ב, יח; כה, כב; כח, יז; לב, יא. להלן יוצגו שלש דוגמאות לדרך הגנה זו:

2.3.1.4.1 דוגמא לא – בריאת האור (א, ד):

על הפסוק: "וירא אלקים כי טוב ויבדל אלקים בין האור ובין החשך" (א, ד) פירש רש"י: "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל – אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה (חגיגה יב, א): ראה שאין כדי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים. ולפי פשוטו כך פרשו: ראהו כי טוב, ואין נאה לאור ולחשך שיהו משמשין בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה" (ראה ב"ר ג, ז).

פרשני רש"י חלוקים ביניהם באשר לקושי בפשט הכתוב המנחה את רש"י בפרשנותו לפסוק זה, ובכלל אופן אין מחלוקת זו משליכה על התשתית ההשקפתית הבסיסית עליה בונה רש"י את שני פירושו, ושעליה בעצם מערער רמב"ן בפירושו. רש"י שלדברי רא"ם התמודד עם השאלה: איך אפשר להבדיל בין האור

¹⁶⁸ ראה תנחומא עמ' קא. יש להעיר שנוסח המדרש המופיע בלשון רא"ם קצת שונה: "והרי בתנחומא אמרו בהדיה: 'שכשראהו פוטיפר מתפלל אמר לו: מה אתה מלחש, שמא כשפים אתה עושה. השיבו: אני מתפלל לפני הקב"ה למצא חן בעיניך, לפיכך כתב: 'וירא אדוניו כי ה' אתו', ראה חומש הרא"ם, עמ' תקמח. לפי דברי ע' רייזל עדיין לא נערכה מהדורה ביקורתית למדרש תנחומא, ראה רייזל תשע"א, עמ' 240-241. ובתנחומא הישן באבער הוזכר מדרש זה בלשון אחרת, ראה תנחומא ישן, עמ' 186, ומדרש תנחומא השלם, עמ' קפג.

¹⁶⁹ המינוח 'שם שמים שגור על פיו' הוא ניסוחו של רש"י, אך רעיון הפירוש מתבסס על דברי התנחומא ויש לו גם אחיזה בדרשת מדרש רבה.

¹⁷⁰ לא נמצא ולו מקור אחד מכל רשימת המקורות הנ"ל שבו בחר 'עבד שלמה' להגן על רש"י.

לחשך, והרי האור והחשך הם העדר וקניין ואין שייך בהם ערוב וממילא אין צורך בהפרדה, השיב שתי תשובות לבעיה שעמדה בפניו.¹⁷¹ לפי הדרש אין מדובר בהפרדה בין האור לחושך, אלא שגנו הקב"ה את האור לצדיקים ומנעו מן הרשעים, והבדיל בין גורל הצדיקים לגורל הרשעים. אף לפי הפשט אין מדובר בהפרדה בין אור לחושך, שכן האחד הוא העדר של השני, אלא שהקב"ה קבע לאור ולחושך את תחום הזמן שבו יפעל כל אחד מהם, שעד אז לא היה זמן מוגדר ומסודר לפעילותם. מובן לפי שני הפירושים, שישנו במהלך אלוקי זה שינוי כל שהוא מהתוכנית האלוקית הראשונית.

המהר"ל בפירושו 'גור אריה' טען שקושי אחר בכתוב הנחה את רש"י בפירושו, וכך כתב: "ומשמע בשביל שראה הקב"ה שהוא טוב ויבדל וקשה איך תלה עניין ההבדלה במה שהוא ראה שהוא טוב", ובלשון אחרת ואם ראה שהאור טוב למה הבדיל.¹⁷² המהר"ל ביאר את שתי התשובות שהביא רש"י באופן הבא: לפי הדרש אכן ראה הקב"ה שהאור טוב והבדיל – גנו את האור המיוחד לצדיקים לעתיד לבא; ולפי הפשט ראה שהאור טוב, ואין נאה לו ולאור שישמשו בערבוביה (שעה כך ושעה כך), ותחס את זמנו של האור ליום ואת זמנו של החשך ללילה. גם לפי ביאור זה משתמע ששינה הקב"ה בשלב זה בבריאה מתוכניתו הראשונה.

רמב"ן התפרץ לדלת פתוחה, וכך טען: "ואין דברי שניהם נכונים (דברי רש"י וראב"ע), שאם כן יראה כאלו בענין המלכה ועצה חדשה, שיאמר כי אחרי שאמר אלוקים 'יהי אור' (לעיל, ג), והיה אור, ראה אותו כי טוב הוא, ולכן הבדיל בינו ובין החשך, כענין באדם שלא ידע טיבו של דבר עד היותו".¹⁷³ רמב"ן טוען כנגד רש"י - וכי הקב"ה חוזר בו מדעתו? והרי משתמע שה' נמלך והגה רעיון חדש! ואם פירוש הפסוק שה' ראה את האור כי טוב ולכן הבדיל בינו לבין החושך, הרי יש לומר שיש חיסרון באלוקותו, שפעל כדרך בני אדם - שלא עמד על טיב בריאת האור עד שראה את פרי מעשיו. הסבר זה כמובן לדעת רמב"ן הוא בניגוד לתפיסה האלוקית "מגיד מראשית אחרית" (יש' מו, י), ולא ייתכן שינוי ברצון האלוקי. רמב"ן מפרש פסוק זה באופן אחר לגמרי, וכך פירש: "אבל הסדר במעשה בראשית, כי הוצאת הדברים אל הפעל יקרא 'אמירה'... וקיומם יקרא 'ראיה'... והענין להורות כי עמידתם בחפצו, ואם יתפרד החפץ רגע מהם יהיו לאין". לדבריו, כל "אמירה" הנזכרת במעשה בראשית מובנה רצון ה' שיתהווה הדבר, וכל "ראיה" הנזכרת במעשה בראשית מובנה רצון ה' שהדבר שברא יתקיים תמיד.¹⁷⁴ לפיכך משמעות הכתוב: "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל אלוקים בין האור ובין החשך": רצה (סבר, ראה לנכון) אלוקים שהאור יתקיים לעולם, וקבע זמן לאור וזמן לחושך.¹⁷⁵

רא"ם מגן על רש"י מפני טענת רמב"ן בשני אופנים, בטענה מנקודת תפיסה פילוסופית, ובטענה שיסוד פירוש רש"י בדברי חז"ל, ואין לו לטעון אלא כנגד חז"ל, כלשונו: "ויעוד, שטענתו אינה על דברי הרב, אלא על המדרש שאמרו: 'ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא' שידמה כאלו יש בו המלכה ועצה חדשה".¹⁷⁶

¹⁷¹ ראה חומש הרא"ם, עמ' כ-כא.

¹⁷² ראה אוצר מפרשי רש"י, דף ג.

¹⁷³ "ואין דברי שניהם נכונים" – כוונת רמב"ן היא גם לראב"ע שפירש: "וירא – כמו 'ראיתי אני' (קה' ב, יג); והיא במחשבת", ואין המקום כאן לנתח את כוונת ראב"ע.

¹⁷⁴ רמב"ן מביא פסוקים שונים מהתנ"ך להוכיח שלשון 'וירא' משמעו סבור, מצא לנכון, כגון: "וראיתי אני דקהלת" (קה' ב, יג), "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל" (בר' ג, ו) וכדומה.

¹⁷⁵ על מהות ההבדלה בין האור לחושך על פי רמב"ן, ראה טוב ירושלם, עמ' לב-לג, וכן ראה פירוש הרמב"ן, עמ' יז.

¹⁷⁶ בדוגמא זו מופיע המקרה השני לדרך ההגנה על בסיס טיעון פילוסופי. רא"ם משיב לטענת רמב"ן (ראה טענת רמב"ן לעיל): "ואיני מבין דבריו כלל, כי כמוהו: 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וינחם ה' כי עשה את האדם', כאלו היה שם המלכה ועצה חדשה אחר היותו. ובמדרש: 'אמר רבי אבהו: שהיה הקב"ה בונה עולמות ומחריבן, ואומר: דין הניין לי, ודין לא הניין לי'. ובחגיגה: 'אמר רבי אלעזר: אור שברא הקב"ה ביום ראשון, היה צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו, וכיון שנסתכל באנשי

וזו לשון חז"ל שנמצאה בעניין זה, מדרש בראשית רבה יא, ב: "א"ר יהודה בר רבי סימון אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו כיון שהסתכל הקב"ה באנשי דור המבול ובאנשי דור הפלגה שמעשיהן מקולקלין עמד וגנזה והתקינה לצדיקים לעתיד לבא".¹⁷⁷ ונראה שדברי האגדה שהביא רש"י הם עיבוד מקוצר למדרש אגדה זה ושכמותו, ולפלא שרא"ם לא ציטט את המקור המדויק מדברי חז"ל. רא"ם מודה לרמב"ן בטענתו שנדמה כי מדובר כאן בשינוי דעה ועצה חדשה, אך הוא סבור שהטענה צריכה להיות מופנית כנגד חז"ל ולא כנגד רש"י.¹⁷⁸

2.3.1.4.2 דוגמא לב – צער רבקה ודרישתה (כה, כב):

על הפסוק "ויתרצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרש את ה'" (כה, כב), ביאר רש"י: **"ותאמר אם כן גדול צער העבור למה זה אנכי** מתאוה ומתפללת על ההריון (ראה ב"ר סג, ו"), וטען רמב"ן "ואיננו נכון". וכבר הובאה בהרחבה הגנת רא"ם על רש"י בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י (ראה לעיל דוגמא ז), אך במקרה זה השתמש רא"ם גם בדרך הגנה נוספת – 'טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י', וכך כתב: "גם חשב שהם דבריו. ולכן אמר: 'ואיננו נכון', משום דקשיא ליה שאם נוהג העבור הוא כן למה אמרה 'אם כן למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על ההריון'. ואין הפירוש כאשר חשב, גם אינם דברי הרב, רק מדברי רבותינו ז"ל". ונשאלת השאלה מדוע ראה רא"ם צורך להביא טעון זה, וכי לא היה די בטעון שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י? מה משמעות הדבר שרא"ם מעביר את טענת רמב"ן משטח פירושו של רש"י למגרשם של חז"ל. האם רא"ם מחזק בכך את הגנתו, או אולי מחלישה? שאלות אלו יידונו עד כמה שניתן בסיום הצגת המקרים לדרך הגנה זו.

2.3.1.4.3 דוגמא לג – תפילת יעקב (לב, יא):

יעקב לפני פגישתו עם עשו התפלל לקב"ה, ואמר: "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית עם עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות" (לב, יא), ופירש רש"י: **"קטנתי מכל החסדים** – נתמעטו זכויותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמדי, לכך אני ירא, שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא, ויגרום לי לימסר ביד עשו". רש"י מפרש "קטנתי" – הוקטנתי, נתמעטו זכויותי בגלל החסדים שעשה לי הקב"ה, ולכן יעקב חושש שמא יגרום החטא לכך שיימסר בידי עשו. רמב"ן מבקר את פירוש רש"י וכותב: "ואיננו נכון בלשון הכתוב", כלומר רמב"ן טוען שלשון "קטנתי" בחולם חסר מובנו 'הנני קטן', ולפי המשמעות שפירש רש"י יש לנקד קטנתי בקובץ, שמשמעו נהייתי קטן.¹⁷⁹ וכך מפרש רמב"ן את דברי יעקב: "אבל 'קטנתי' לומר כי קטן הוא מהיותו ראוי לכל החסדים שעשה עמו, וכן: מי יקום יעקב כי קטן הוא (עמוס, ז ב), קטן מהיותו יכל לסבל כל הנגזר עליו". לפי רש"י: "קטנתי" – הוקטנתי בעבר, נתמעטו זכויותי ולכן חושש אני בהווה; לפי רמב"ן "קטנתי" – קטן אני בהווה מלהיות ראוי לכל החסדים בעבר ובעתיד.

דור המבול ובאנשי דור הפלגה שמעשיהן מקולקלים, עמד וגנזו, ובבא בתרא אמרו: 'את התנינים – שנים היו ראה שאם היו נזקקים זה לזה, היו מחריבין את העולם כולו, והרג את הנקבה', וענין הכל אחד הוא". רא"ם מביא דוגמא מהכתוב ומספר דוגמאות ממדרשי חז"ל המבטאות כביכול הימלכות ושינוי דעה לפני המקום, ולדעתו הכל עניין אחד. ראה דיון בעניין זה חומש הרא"ם, עמ' כא, הערה 150.

¹⁷⁷ ובלשון דומה נמצא מדרש זה גם בפרשה יב, ו; ובבלי חגיגה יב, א.

¹⁷⁸ ובכל מקרה הוכיח רא"ם שזו עמדת חז"ל בכמה עניינים בספר בראשית, כמוזכר לעיל.

¹⁷⁹ לרמב"ן שתי טענות נוספות שעליהן משיב רא"ם בדרך הגנה שונה, ראה דרך הגנה 2.3.1.5 דרך ההגנה סבירות ההיגיון וכו'; חומש הרא"ם לב, יג, עמ' תס-תסא.

רא"ם משיב לטענת רמב"ן: "ונראה לי שאין שום טענה על דברי הרב, כי מה שטען תחלה שאינו נכון בלשון הכתוב לומר 'קטנתי' על מיעוט זכויותיו, הנה רבותינו ז"ל דרשו כן בפרק במה מדליקין". גם במקרה זה רא"ם איננו מתמודד עניינית עם טענת רמב"ן, הוא משתמש בטיעון ההגנה שכך דרשו חז"ל ואין לו להלין על רש"י, אלא על חז"ל. רא"ם מכוון לדברי חז"ל במסכת שבת לב, א: "רבי ינאי לטעמיה, דאמר: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס – שמא אין עושין לו נס. ואם עושין לו נס – מנכין מזכויותיו. אמר רבי חנין: מאי קראה – 'קטנתי מכל החסדים ומכל האמת'". רבי חנין מדייק שהמקור בתורה המרמז על כך, שאף אם עושים לו נס מנכין לו מזכויותיו הוא בדברי יעקב: "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת". מכאן המקור לרעיון שבגלל החסדים שעשה הקב"ה ליעקב הוקטן יעקב – נתמעטו זכויותיו, וחשש שמא עקב חטאיו יוסגר לידי עשיו.

בשלוש סוגיות אלו: הבדלת האור, התרצוצות הבנים ותפילת יעקב בחר רא"ם להפנות את טענות רמב"ן ישירות אל חז"ל.¹⁸⁰ ונשאלת השאלה לגבי כל חמשת המקרים מדוע השתמש רא"ם בדרך הגנה זו? מדוע גם במקרים אלו לא מגן רא"ם על בחירתו הפרשנית של רש"י בלי להשתמש בטיעון זה, כפי שעשה בכל המקרים האחרים? האין דרך זו שומטת את הקרקע לדרכי ההגנה האחרות שבהם השתמש רא"ם כנגד רמב"ן? נראה שדרך הגנה זו סותרת כביכול את הנחת היסוד שמלאכת רא"ם היא הגנה על בחירתו הפרשנית של רש"י, שהרי ברגע שרא"ם מטיל את האחריות על חז"ל הוא מסיר את האחריות הפרשנית מרש"י, ואין זה עולה בקנה אחד עם מאמציו לדייק בדרכו ושיטתו של רש"י, המשימה שלקח על כתפיו.

לאחר עיון מעמיק יש לומר שלא נמצא מכנה משותף תוכני לחמשת המקרים, היכול ללמד על מניע מסוים שהביא את רא"ם לנקיטת עמדה זו. ואולי יש לומר שאכן מספר המקרים מועט (רק 4.5%), ואין בכוח מקרים אלו לשנות את המגמה הכללית. ואולי ייתכן לומר שתופעה זו באה ללמד שרא"ם הלך עד הקצה האחרון – הגנה על רש"י בכל מחיר, גם אם הגנה זו מכרסמת בו עצמו, בכושרו הפנומנלי הפרשני היוצא דופן, ובבהירות מטרותיו. נתון זה מצטרף לנתון קודם, שהוכיח גם כיוון אפולוגטי בפרשנות רא"ם.¹⁸¹

2.3.1.5 דרך ההגנה – סבירות ההיגיון, על פי המציאות ו/או הוכחות על פי פסוקים

ב39 מקרים רא"ם משיב לטענות רמב"ן על רש"י בהסבר הגיוני לוגי על בסיס הוכחות שכליות, על פי המציאות הקיימת ו/או על בסיס הוכחות מתוך הכתובים ומדברי חז"ל.¹⁸² מיון המקרים יעשה על בסיס מידת קושי הסוגיה, אי לכך יימנו מקרים בהם דרכי ההגנה פשוטות, ויימנו מקרים בהם דרכי ההגנה מורכבות. להלן המקרים בהם משתמש רא"ם בדרך הגנה זו: בר' א, א ("אין המקרא הזה..."); ח, ה-ו; יב, א; יד, ז; טו, ו; טו, יח; יז, ו; יז, יח; יז, כב; יט, ל; כ, יז; כא, ט; כג, א; כד, ז; כח, יז; כט, כא; ל, ב; ל, ל; א, מ; לב, ב (מישב גם את טענת רמב"ן מבר' לה, יח); לב, יג; לו, יב; לו, מג; לז, ב ("ואלה..."); לז, ב

¹⁸⁰ בבר' א, ד דרך הגנה זו היא בנוסף להגנה על בסיס טיעון פילוסופי; בבר' כה, כב דרך הגנה זו היא בנוסף לדרך ההגנה – אי הבנת כוונת רש"י; בבר' לב, יא זו דרך ההגנה היחידה; בשני המקרים האחרים: בבר' ב, יח דרך הגנה זו היא בנוסף לדרך ההגנה – מתודת הכתוב; ובבר' כח, יז דרך הגנה זו היא בנוסף לשלש דרכי הגנה אחרות. 'עבד שלמה' לא התייחס כלל לטענת רמב"ן במקורות אלו. לנתונים אלו חשיבות נוספת, שכן הם מצביעים על נושאים בהם אין לרמב"ן הסכמה עם חז"ל.

¹⁸¹ ראה דרך ההגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י: דוגמאות לנקודות חולשה בהגנת רא"ם על רש"י.

¹⁸² אין מדובר בהוכחת תוכן דברי רש"י כפי שהוצג בדרך ההגנה 'ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל', אלא בהוכחות מחז"ל לחיזוק תופעה מקראית שבה תומך רש"י, כחלק מההגנה הלוגית של רא"ם.

"(דבתם)"; לז, ג; לח, ה; לח, ח; לח, יח; לט, ו ("כי אם הלחם היא..."); לט, ו ("ויהי יוסף יפה תואר..."); מא, ב; מא, ד; מב, לד; מה, יב; מה, כג; מו, כט; מח, ה; מח, ז.¹⁸³

סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים – דרכי הגנה פשוטות

להלן שמונה מקרים שבהם דרך ההגנה של רא"ם קלה ופשוטה. הוא משתמש בסבירות ההיגיון ובהוכחות על פי פסוקים, במהלכים קצרים ובהירים. המקרים יוצגו בהדרגה (שלא בהכרח על סדר הכתובים) מהפשוט אל המורכב יותר:

2.3.1.5.1 דוגמא לד – ברכת ה' לאברהם (יז, ו):

בברכת ה' לאברהם: "והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו" (יז, ו), פירש רש"י: "ונתתיך לגוים – ישראל ואדום, שהרי ישמעאל כבר היה לו, ולא היה מבשרו עליו". רש"י מבאר מי הם הגוים לשון רבים שיצאו מאברהם, והרי בנו ישמעאל כבר יצא ממנו ואין עניין שיזכירו עכשיו. בתשובתו מציין רש"י שהגוים הם ישראל ואדום – יעקב ועשו, בני יצחק שמהם יצאו שתי אומות.

רמב"ן מבקר את פירוש רש"י, וכך כתב: "ואיננו נכון בעיני שיבשרנו בעת ברית המילה על עשו, והוא אינו מקים המילה, וגם לא נצטווה עליה...". לרמב"ן לא נראה הגיוני שבמעמד הברית על המילה יברך הקב"ה את אברהם בזרע עשיו, שכן הוא איננו שייך למעמד זה כלל, שהרי הוא לא קיים את מצות המילה ואף לא נתחייב עליה. לדעת רמב"ן הביטוי 'גוים' פירושו: "אבל ישראל לבדם יקראו גוים ועמים", כלומר הגוים בברכת אברהם הם עם ישראל עצמו, שמכונה במקורות שונים בלשון רבים 'גוים', או 'עמים'.¹⁸⁴

רא"ם איננו מקבל את ביקורת רמב"ן: "ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל". הוא משיב לטענת רמב"ן תשובה על בסיס ההיגיון, הנחלקת לשני חלקים: האחד, לגבי הטענה שלא ייתכן שיזכיר את עשו כי עשו איננו מקיים ואינו מחויב במצווה זו השיב, שבשורה זו היא חלק משכר המילה ואיננה חלק מגדר חיוב המילה, ולכן אין שום בעיה שהבשורה תתייחס גם לזרע עשו.¹⁸⁵ השני, לגבי הטענה שרק ישראל נקראים גוים ועמים השיב, שאמנם ישנם מקורות שהמונח 'גוים' נאמר על עם ישראל, אך אין זה מוציא מכלל אפשרות שגם עמים אחרים יכוננו בכינוי זה. וכיוון שמשמעו של המונח 'גוים' הוא ריבוי של עמים אין סיבה שלא לפרש את דברי הקב"ה לאברהם: "ונתתיך לגוים...", כבשורה על שתי אומות – ישראל ואדום.

רש"י ביאר את המונח 'גוים' במשמעות שני עמים. רמב"ן פירש את המונח 'גוים' כביטוי המתייחס לעם ישראל בלבד, שכן לדעתו מסגרת תוכן הכתוב מגבילה את משמעות המונח. רא"ם עומד על כך שאין הגבלה מצד הקשר הכתוב, ולכן יש להסביר את המונח כמשמעו, ואין לחפש אלטרנטיבה אחרת.¹⁸⁶

¹⁸³ נמצא מקרה נוסף בו מגן רא"ם על רש"י בדרך הגנה זו שאיננו מופיע ברשימה. ראה חומש הרא"ם, עמ' תקנו (בר' מא, א). אומנם בדוגמא זו מגן רא"ם על רש"י מפני טענת רמב"ן, אך אין מדובר בעמדת רמב"ן עצמו, אלא בסיוע שמביא רמב"ן לעמדת ראב"ע. ייתכן ובמהלך עיון חוזר ימצא טיעון נוסף (ואולי גם מקור נוסף) התואם סיווג זה.

¹⁸⁴ רמב"ן מצטט פסוקים שונים, כגון: "אף חובב עמים" (דב' לג, א); "עמים הר יקראו" (דב' לג, יט) וכדומה.

¹⁸⁵ רא"ם מציין תופעה דומה גם בפסוק ח, שנאמר: "ונתתי לך ולזרעך... אחזת עולם", פסוק זה דן בבשורה לשכר המילה, ואיננו קשור גופה למצוות המילה.

¹⁸⁶ וכך כתב רא"ם בסיום הסברו: "למה לא נפרשנה על שתיהן ותהיה מילת 'גוים' פה לאומות רבות כמשמעה". על המושג 'משמעו' בפרשנות בכלל, ובפרשנות רש"י בפרט, ראה עוקשי תשנ"ו, עמ' 133-143.

2.3.1.5.2 דוגמא לה – הצלת לוט ובנותיו (יט, ל):

על הפסוק "ויעל לוט מצוער וישב בהר ושתי בנותיו עמו כי ירא לשבת בצוער וישב במערה הוא ושתי בנותיו" (יט, ל), פירש רש"י: **"כי ירא לשבת בצוער"** – לפי שהיתה קרובה לסדום. רש"י מבאר מדוע חשש לוט לגור בצוער, ומנמק כיוון שהיתה קרובה לסדום שנחרבה.

רמב"ן איננו מסכים עם הנימוק שנתן רש"י, וכך הסביר את החשש של לוט: "ואינו כן; אבל מפני שהיא מן המקומות שנגזרה עליהם ההשחטה, ובתחנתו של לוט הניחה המלאך, בעבור שלא יוכל להמלט ההרה בו ביום, חשב בלבו כי לא יאריך לו עוד, אחרי שיש לו זמן רב להמלט ההרה".¹⁸⁷ לדבריו, לוט פחד מסיבה שונה לגמרי. הסיבה היא, מאחר שצוער הייתה אחת מחמש הערים שהיו אמורות להיחרב, וכיוון שנשארה על מקומה רק בגלל בקשתו, חשב לוט שהמלאך לא ימתין לו יותר ויהפוך גם את העיר הזו, שכן יש לו עכשיו את הזמן להגיע ההרה להציל אותו ואת משפחתו.¹⁸⁸

לפי רש"י, החשש לגור בצוער הוא כיוון שצוער קרובה לסדום והקרבה עצמה יוצרת פחד אצל לוט. לפי רמב"ן החשש של לוט הוא שצוער תחרב בסופו של דבר, שכן היא בעצם אחת מערי סדום שנגזרה עליה הגזרה.

רא"ם שמתייחס לתגובת רמב"ן על פירוש רש"י מצטט קטע מדברי רמב"ן המנמק את דחייתו (קטע שאיננו מופיע בנוסח רמב"ן שלפנינו), וכך כתב: "והרמב"ן ז"ל טען ואמר: ואינו כן, מפני שמאחר שהבטיחו המלאך 'הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכתי וגו' אי אפשר שתהפך אף על פי שהיא קרובה לסדום".¹⁸⁹ לפי רא"ם, רמב"ן טוען שלא סביר שלוט חושש להישאר בצוער מהטעם שצוער קרובה לסדום, שכן יש לו הבטחה מהמלאך שסדום לא תיהפך, והעובדה שצוער קרובה לסדום אינה משנה את מציאות ההבטחה. דברי רמב"ן המובאים בנוסח הנמצא לפנינו מתיישבים עם הסבר זה, שכן לפי רמב"ן אמנם הייתה הבטחה לשעה, אך הגזרה עדיין קיימת, ולכן יש מקום לחששו של לוט שמא תחרב העיר.

רא"ם משיב לרמב"ן בטענה הגיונית משלו, ואלו דבריו: "ואין מזה טענה, כי מה שהבטיחו המלאך אינו אלא לסלק אותו מן הגזרה שלא תהיה בכלל הגזרה, אבל לא לסלק המקרים הנמשכים מהגזרה הנעשים מאליהן". רא"ם משיב לאותו נימוק שבו דחה רמב"ן את פירוש רש"י על פי סבירות ההיגיון, וזו תשובתו: אמנם המלאך הבטיח ללוט שצוער לא תיפגע ולכן לכאורה לא משנה שצוער קרובה לסדום, אך הבטחה זו אינה מסלקת את החשש שאולי בעקבות מהפכת סדום יהיה לדבר השלכות קשות על צוער השכנה שקרובה לסדום, כגון: רעידות אדמה, התפרצויות של גופרית ואש, או כל דבר אחר היכול להיגזר ממהפכה זו. רא"ם איננו מתייחס ישירות לחשש האלטרנטיבי שהציע רמב"ן, בעיניו ההבטחה עומדת בעינה, ואי לכך החשש אינו נוגע להחרבת העיר עצמה, אלא כפי שרש"י פירש הבעיה היא בקירבה לסדום. לוט חושש שמא תוצאות הרס העיר סדום ישפיעו על צוער.

¹⁸⁷ רמב"ן מביא הוכחה מבתו של לוט שחשבה שגם צוער אכן נחרבה, שכן אמרה: "ואיש אין בארץ לבא עלינו כדרך כל הארץ" (יט, לא).

¹⁸⁸ הסברו של רמב"ן מבוסס על מידע קודם מפסוקים כא, כב, ובדומה לכך ביארו פרשנים נוספים כגון רשב"ם ורד"ק.

¹⁸⁹ פיליפ העיר ש'נחלת יעקב' ציין שקטע זה אינו נמצא ברמב"ן שלפניו, ראה חומש הרא"ם, עמ' רפ, הערה 113. שעוועל הציג את הציטוט המובא ברא"ם כנימוקו של רמב"ן לדחיית פירוש רש"י: "ואינו כן", ראה פירוש הרמב"ן, עמ' קיט, הערה ל. אך לא ברור לפי דבריו האם זו תוספת מקורית של רא"ם על רמב"ן, או שזה הנוסח שנמצא לפני רא"ם. גם בדפוס ראשון רומא לא נמצא הנוסח שמצטט רא"ם, ראה פירוש הרמב"ן רומא, ורמב"ן דפוס ראשון לבראשית (ללא עמודים). בבדיקת שישה כתבי היד: פרמה 3258; לונדון 5703; פריס 223; ניו יורק 869; פריס 224; פרמה 3535, לא נמצאה תוספת זו באף אחד מכתבי היד.

2.3.1.5.3 דוגמא לו – יעקב אצל לבן (ל, ל):

יעקב בא ללבן בטרוניה: "כי מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרב ויברך ה' אתך לרגלי ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי" (ל, ל) ופירש רש"י: "גם אנכי לביתי – לצורך ביתי; עכשיו אין עושין לצרכי אלא בני, וצריך אני להיות עושה גם אני עמהן לסומכן (ב"ר עג, ח), וזהו גם". רש"י מבאר את משמעות לשון הריבוי 'גם', ומפרש שעד עכשיו רק בניו עשו לצרכי משפחתו, ומעתה גם הוא צריך לתמוך בהם ולפרנסם.

רמב"ן טוען כנגד רש"י: "ולא מצינו שיהיה ליעקב צאן, ולא שירעו אותן בניו הקטנים – והגדול שבהם בן שש שנים או פחות... ואולי על נשיו ועל עבדיו אמר שהיו עושים לו במלאכה, ואין כל זה נכון". רמב"ן איננו מקבל את הסברו של רש"י, שכן לדבריו לא היה ליעקב צאן, ובוודאי שבניו הקטנים לא רעו את צאן אביהם כאשר הגדול שבהם היה רק בן שש.¹⁹⁰ ואם תאמר שהיו נשיו ועבדיו רועים את הצאן, גם זה לא ייתכן, כיוון שלטענתו ליעקב לא היה צאן כלל.

רמב"ן מנתח את הפסוק בדרך שונה. לדבריו, מילת הריבוי 'גם' אינה באה לרבות את 'אנכי' על בניו, כפי שפירש רש"י, אלא באה לרבות את 'ביתי' על ביתו של לבן, כדברי רמב"ן: "מתי אעשה אנכי לביתי כאשר עשיתי לביתך". כלומר ה'גם' בא לרבות את ביתו של יעקב, בנוסף לביתו של לבן שבו השקיע יעקב כל השנים. לפי רמב"ן מילת הריבוי 'גם', אף שצמודה ל'אנכי' – התמורה לנושא (אעשה) בפסוק, היא באה לרבות דווקא את המושא בפסוק – "לביתי", ולא את "אנכי". תופעה זו לדעתו מצויה גם בפסוקים נוספים בתורה, והוא מביא לכך שתי דוגמאות: האחת, "ויאהב גם את רחל מלאה" (בר' כט, ל), וכוונת הכתוב: יוגם אהב את רחל מלאה; השנייה, "גם אתכה הרגתי (במ' כב, לג), וכוונת הכתוב: 'גם הרגתי אתך'.¹⁹¹ רש"י ורמב"ן סוברים שהמילה 'גם' מלמדת ריבוי על בסיס קיים, אך השוני ביניהם הוא בזיהוי הריבוי במשפט, וממילא בזיהוי הבסיס.¹⁹² לפי רש"י הריבוי הוא יעקב והבסיס הם בניו, ולפי רמב"ן הריבוי הוא ביתו של יעקב והבסיס הוא בית לבן.¹⁹³

לרא"ם שתי תשובות בעלות אופי הגיוני נגד טענות רמב"ן, וכך כתב:

ולפי דעתי אינה טענה, כי לא יחוייב שתהיה עבודת בניו ממין עבודתו – לרעות גם הם צאן כמוהו... כי יתכן שהיתה עבודתן לגזוז צאן או לעשות גיזי צמר או ללקט נוצה של עזים או לטוות או לשלוח אותן הרועים בשליחותן להביא להם לחם ושאר צרכיהם ויתנו להם שכר פעולתם וממנו קונים

¹⁹⁰ בפירוש זה הולך רמב"ן, כמו במקרים רבים אחרים בעקבות פירושו של רד"ק, ראה סקלרץ תשע"ו, עמ' 286. החשבון של רמב"ן הוא פשוט, שכן יעקב נשא את לאה ורחל בגמר השנה השביעית לעבודתו, ושיחתו זו עם לבן הייתה בסיום ארבע עשרה שנים לעבודתו, ואם כך הבן הגדול ביותר הוא בן שש שנים.

¹⁹¹ לגבי הפסוק: "ויבא גם אל רחל ויאהב גם את רחל מלאה..." (בר' כט, ל) מדייק רמב"ן, שאמנם מילת הריבוי 'גם' צמודה לרחל – המושא הראשון, אך אין כוונת הכתוב לומר שיעקב אהב את רחל בנוסף ללאה. לדעתו, יש להצמיד את מילת הריבוי 'גם' לפני הנשוא – לפועל, כעין: "ויבא גם אל רחל וגם אהב את רחל מלאה", כשהמשמעות היא, שבנוסף לכך שבא אל רחל, גם אהב אותה יותר מלאה. וכן בדוגמא השנייה בפרשת בלעם, שנאמר: "...ואולי נטתה מפני כי עתה גם אתכה הרגתי ואותה החייתי" (במ' כב, לג) דייק רמב"ן, שיש לצרף את מילת הריבוי 'גם' לפועל הרגתי – 'גם הרגתי אותך', ולא להשאירה בצרוף הקיים 'גם אתכה הרגתי' – "גם" צמוד למושא. והשוני במשמעות הוא: שאין "גם" בא לרבות את בלעם להריגה בנוסף לאתון, שהרי הוא אומר "ואותה החייתי", אלא ה"גם" בא להוסיף את ההריגה, היינו: 'ותראני האתון ונטתה מפני, ואולי נטתה מפני, כי אני לא רק שהייתי מעבך אותך, אלא הייתי גם הורג אותך, אבל אותה החייתי' (בהסתמך על פירוש רמב"ן במדבר). יש לציין שרמב"ן מנתח פסוק זה שם כרש"י בהבדלים קטנים.

¹⁹² ראה נצר תשכ"ח, עמ' 447 שניתחה מקרה זה.

¹⁹³ דוגמא נוספת למחלוקת מסוג זה בין רש"י לרמב"ן, ראה בר' טו, יג: "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי...". ראה נצר תשכ"ח, עמ' 448 שביארה סוגיה זו.

לחם לביתם ופירות וכיוצא בהם, כל אחד לפי כחו... ועוד שאין כח הדור ההוא כח הדור הזה, כי הנה רבקה לדעת האומרים שהיתה בת שלש שנים כשנשאת ליצחק היתה מביאה מים לבית אביה וכדה על שכמה ושאהבה והשקתה לאליעזר ולעשרת גמליו עד אם כלו לשתות, וכח הזכר כפל הנקבה ברוב, וכל שכן בהיותו בן שש שנה.

התשובה הראשונה: לגבי הטענה שלא היה ליעקב צאן השיב, שכלל לא מחייב שבניו של יעקב עבדו ברעיית צאן, שכן ייתכן שעבדו בעבודות אחרות עבור לבן, כגון: גזיזת הצאן, הכנת צמר, שליחויות שונות וכדומה, ותמורת השכר שקיבלו קנו את צרכי ביתם.¹⁹⁴ והתשובה השנייה: לגבי הטענה שהגדול בבני יעקב היה רק בן שש השיב, שאמנם בני יעקב היו צעירים לפי גילם, אך אותו דור של בני האבות היה בעל כוחות חזקים הרבה יותר מהדורות היום, ולכן בהחלט ייתכן שילדים בגילאי חמש שש יכלו לסייע בעבודות שונות.¹⁹⁵ על אף שמגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן הוא מקשה בעצמו על רש"י: "ולא ידעתי למה לא פירש מילת 'גם' כמובן, כאלו אמר: ומתי אעשה גם אני לצורך ביתי כמוך, שכל מעשיך הם לצורך ביתך". רא"ם מציע הסבר לריבוי באופן הבא: "מתי אעשה גם אנכי – אני, לצורך ביתי – בהשוואה אליך, כמוך". מילת הריבוי 'גם' מרבה אותו וביתו על לבן וביתו, ואין מנוס מלהודות שהסבר זה קרוב יותר להסבר רמב"ן מלהסבר רש"י, ובכל אופן ראה רא"ם לנכון להגן באריכות על רש"י מפני טענות רמב"ן.

2.3.1.5.4 דוגמא לו – אלופי עשו (לו, מג):

בסיום רשימת אלופי עשו נאמר: "אלוף מגדיאל אלוף עירם אלה אלופי אדום למשבתם בארץ אחזתם הוא עשו אבי אדום" (לו, מג), ופירש רש"י: "מגדיאל – היא רומי (ראה פ"א לח). רש"י עושה אבחנה בין רשימת האלופים שהוזכרה בפסוקים טו-יח לרשימת האלופים המוזכרת כאן בפסוקים מ-מג. ברשימה הראשונה מוזכרים האלופים על פי שמות תולדתם – משפחות זרעו של עשו, וברשימה השנייה מוזכרים האלופים על פי שם המדינות שעליהן שלטו. בפסוק זה מזהה רש"י את העיר מגדיאל כעיר רומי.

רמב"ן מתקשה לקבל את הסבר רש"י, ואלו דבריו: "ולא הבינתי זה, כי אם נאמר שיהיה נבואה לימים רבים ולעתים רחוקות, הנה מלכים רבים מלכו לאדום על מלכות רומי. ואין רומי אלוף, אבל היא מלכות גדולה ואימתני ותקיפא יתרה, לא היה כמוה בממלכות". רמב"ן טוען שאם מדובר בנבואה לטווח ארוך הרי שמלכים רבים מלכו על העיר רומי ולא רק אלוף אחד, וכן ברומי שלטו שליטים ברמת מלכים ולא בדרגה נמוכה כאלופים, שהרי רומי הייתה ממלכה גדולה וחזקה.

רמב"ן שמודע לכך שפירוש רש"י מקורו בפרקי רבי אליעזר איננו דוחה את מדרש חז"ל, אלא מבארו באופן אחר.¹⁹⁶ לדבריו, גם רשימת עשרת האלופים בפסוקים מ-מג הם על פי שמות תולדתם כולל שמו של האלוף מגדיאל, ורעיון המדרש 'מגדיאל זו רומי' הוא בבחינת 'מעשה אבות סימן לבנים'.¹⁹⁷ דהיינו, כפי שלעשו היו עשרה אלופים באדום, כך רומי הכתוב שמלכי אדום במלכות הרביעית יהיו עשרה מלכים, תשע מהם ימלכו על ארץ אדום, ואחד מהם ימלוך על רומי ומשם תתפשט מלכותם בעולם.¹⁹⁸

¹⁹⁴ רא"ם הביא דוגמא מראובן בנו של יעקב, שהיה בן ארבע והביא לאמו דודאים מהשדה ונעשה בהם שימוש מעשי.

¹⁹⁵ גם לעניין זה הביא רא"ם דוגמא מרבקה שנשאה בגיל שלש ושאהבה מים מהבאר לאליעזר ולגמליו.

¹⁹⁶ פרקי דרבי אליעזר לח, עמ' 134.

¹⁹⁷ על עיקרון זה בתפיסת רמב"ן, ראה היינמן 1970, עמ' 32-33; בן מאיר תשס"א, עמ' 137-139; האס תשס"ד, עמ' 289-299; גודמן תשס"ה, עמ' 39-59; הלברטל תשס"ו, עמ' 212-248.

¹⁹⁸ רמב"ן ממשיך בכיוון פרשני זה גם ביחס ל'אלוף עירם', ומביא את דברי בראשית רבה פג, ד: "אלוף עירם, א"ר חנינא ציפוראה למה נקרא עירם שהוא עתיד לערם תסווריות (לצבור ערמות של אוצרות) למלך המשיח", ראה מדרש רבה, עמ' קנו.

רא"ם משיב תשובה מציאותית והגיונית לטענת רמב"ן: "אינה טענה, כי אפשר שהיה בה זה דרך עראי". כלומר, אפשר לומר שהאלוף בעל הדרגה הנמוכה יותר היה שליט ברומי דרך עראי, ואחר כך היו שם מלכים, שליטים חזקים יותר.¹⁹⁹

רש"י תפס את רשימת שמות האלופים כרשימת מקומות בהם שלטו האלופים, וציין ש'מגדיאל' היא רומי, לעומתו רמב"ן החזיק בדעה ששמות אלו היו השמות הפרטיים של אלופי אדום, ומדרש חז"ל הוא רק רמז לעתיד בבחינת 'מעשה אבות סימן לבנים'. רא"ם איננו רואה כל בעיה הגיונית בנבואה שאלוף אדום ישלוט בעתיד שליטה ארעית בעיר רומי, על אף ששלטו בה גם מלכים חזקים ותקיפים.

2.3.1.5.5 דוגמא לח – חלום פרעה (מא, ב):

פרעה ראה בחלומה הראשון: "והנה מן היאר עלת שבע פרות ובריאית בשר ותרעינה באחור" (מא, ב), ופירש רש"י: "באחור אגם; 'מרישק' בלעז; כמו 'ישגא אחו בלי מים' (איוב ח, יא)". כלומר, לפי רש"י "אחור" בלשון המקרא משמעו אגם מים – מים מכונסים העומדים במקום אחד.²⁰⁰ רש"י הביא הוכחה מספר איוב ח, יא: "היגאה גמא בלא בצה ישגה אחו בלי מים", ונשאלת השאלה איך פסוק זה מוכיח את דברי רש"י, שהרי נראה שלפי המשמעות הפשוטה של הפסוק 'אחור' הוא צמח שאינו יכול לגדול ללא מים.²⁰¹

רמב"ן דחה את פירוש רש"י, וכך כתב: "ואיננו נכון, כי אחו שם העשב הגדל, כמו 'היגאה גמא בלא בצה ישגה אחו בלי מים עדנו באבו לא יקטף' (איוב ח, יא-יב), והנה איננו האגם". רמב"ן טוען ש'אחור' איננו אגם, אלא כינוי לשם העשב הצומח, ובהמשך דבריו דייק שמדובר בדשא ועשב הגדלים על שפת הנהרות והאגמים. רמב"ן מביא את אותו פסוק מאיוב שהביא רש"י, ומוכיח על פי הקשרו ש'אחור' שם של צמח, שכן בשני חלקי המשפט ישנה תקבולת רעיונית: "היגאה גמא בלא בצה" מקביל ל: "ישגה אחו בלא מים". לדבריו, הפסוק הבא בפרק גם משלים את הדימוי: "עדנו באבו לא יקטף" (יב), כשהנושא המשותף לכל הצלעות הוא צמח הגדל בלחלוחית של מים. רמב"ן מציע פתרון להבנת דברי רש"י: "ואולי ירצה לומר שיקרא העשב הנעשה באגמים על שם האגם", דהיינו שגם לפי רש"י 'אחור' הוא עשב הגדל באגם, ונקרא על שם האגם שהוא גדל בו.²⁰²

רא"ם משיב לרמב"ן על דרך ההיגיון: "כי לא יחוייב שיהיה האחו שם העשב כמו הגומא, וכפל הענין במלות שונות, כי יתכן שיהיה זה להשוואה, כי כמו שאי אפשר הויית הגומא בלא ביצה, כן אי אפשר הויית האגם בלי מים". רא"ם משיב שאין הכרח לומר שמדובר בשתי צלעות מקבילות בתוכן, אלא ייתכן מאד שהיחס בין שתי הצלעות הוא יחס של השוואה, כלומר כמו שלא תיתכן מציאות של גומא ללא ביצה, כך לא

¹⁹⁹ בתחילת פירושו מציין רא"ם שאמנם היו מלכים רבים שמלכו ברומי, אך הזכיר שליט זה בלבד כיוון שהיה דווקא מהאלופים ומעמדו מתאים לרשימה זו, מה שאין כן המלכים, בעלי הכתרים מהמעמד העליון יותר.

²⁰⁰ וכך הגדיר רש"י את המונח 'אגם' בפרשת וארא ז, יט: "קבוצת מים שאינן נובעין ואינן מושכין אלא עומדין במקום אחד, וקוראים לו אשטנ"ק". וקטן תירגם 'מרישק' – ביצה, ראה קטן תשס"ו, עמ' 3; קדרי פירש במילון: אחו 1. מרעה במקום מים: שבע פרות... ותרעינה באחו (בר' מא, ב; יח). 2. צמחים הגדלים במרעה כזה: היגאה גמא... ישגה אחו בלי מים (איוב ח, יא), ראה קדרי תשס"ו, עמ' 24; אבן שושן בקונקורדנציה הגדיר אחו: צמחי מרעה, ראה אבן שושן 2007, עמ' 36; ובמילון ציין שני הסברים: 1. עשב וסוף הגדלים במקום מים: "ישגה אחו בלי מים?" (איוב ח, יא). 2. כר, אפר, שטח לח מכוסה עשב המשמש למרעה: "ותרעינה באחו" (בר' מא, ב), ראה אבן שושן 1993, עמ' 29.

²⁰¹ את החלק הראשון של הפסוק פירש רש"י בספר איוב במשמעות זו: "היגאה גמא – זאת יאמרו אין הגמא גדל אלא בעוד שהביצה לחה במימיה ובלחלוחיה", ומצודות הביא הסבר מעין זה גם לחלק השני: "וכי יגדל צמח האחו בלא מים", ראה נ"ך נחמד למראה, עמ' נה.

²⁰² ונראה הסבר דחוק, שציין רש"י במפורש "באחו" – "באגם", כשם מקום.

תיתכן מציאות של אגם ללא מים. ולגבי הפסוק הבא: "ועודנו באבו לא יקטף", הסביר שייתכן שחלק זה חוזר אל ה'גומא' שבתחילת הפסוק הקודם, ואינו בהכרח המשכו הישיר של סוף הפסוק.²⁰³ לפי רש"י 'אחו' משמעו אגם מים, ולפי רמב"ן מדובר בצמח ששמו 'אחו'. רא"ם מוכיח בדרך הגיונית בעיניו שפירוש רש"י מתיישב גם עם הכתוב בספר איוב. ונראה שפירושו של רמב"ן לפסוק באיוב משכנע יותר, ופירושו של רא"ם מאולץ – רק במטרה להגן על רש"י. גם במקרה זה ניכרת מגמה אפולוגטית.²⁰⁴

2.3.1.5.6 דוגמא לט – מתנות יוסף לאביו (מה, כג):

על הנאמר: "ולאביו שלח כזאת עשרה חמרים נשאים מטוב מצרים ועשר אתנת נשאת בר ולחם ומזון לאביו לדרך" (מה, כג) פירש רש"י: "שלח כזאת – כחשבון הזה. ומהו החשבון? עשרה חמרים וגו'". רש"י בא לבאר למה מתכוון הכתוב בלשון "כזאת"? מה תפקידה של כ' הדמיון, כמו מה? רש"י משיב "כחשבון הזה" והפירוט בהמשך הפסוק, כלומר יוסף שלח לאביו משא של עשרה חמורים ועשר אתונות.²⁰⁵ רמב"ן איננו מקבל פירוש זה, שכן כתב: "ואינו נכון שירמוז על החשבון".²⁰⁶ רמב"ן לא נימק בצורה מפורשת מדוע הוא איננו מקבל את דעתו של רש"י, ובכל אופן הביא שתי אפשרויות אחרות להבנת הפסוק, והעדיף אחת מהן. וכך פירש רמב"ן: "אבל יתכן שיאמר: כזאת המנחה, ויהיה שעורו: ולאביו שלח זאת המנחה: עשרה חמורים וגו', והכ"ף כאלו יתרה... או יאמר: ולאביו שלח צידה כצידה הזאת אשר נתן לאחיו; ולא להשוותן, רק כאשר נתן להם צדה לדרך בלכתם, כן שלח לאביו בר ולחם ומזון לדרך בבואו; והוא הנכון". בהסבר הראשון פירש "כזאת" – כמנחה הזאת שפרטיה מובאים בהמשך הפסוק, והכ"ף איננה כ"ף הדמיון לצורך השוואה, אלא כ"ף יתרה.²⁰⁷ בהסבר השני פירש שיש כאן השוואה לאחים בקבלת הצידה, אך לא השוואה במתכונת המשלוח, שלאחיו שלח יוסף חליפות ושמלות, ולאביו שלח צידה לדרך "עשרה חמרים וכו'".

רא"ם שסבר שרמב"ן דחה את הסבר רש"י מסיבה לשונית, הגן על רש"י דווקא בטיעון הגיוני, וכך כתב: "והרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'ואינו נכון שירמוז על החשבון'. ואם כונתו בזה בעבור שהחשבון לשון זכר ומלת 'כזאת' לשון נקבה, אינה טענה, כי דברי הרב הם פתרון ענין ולא פירוש מילה". רא"ם משיב לרמב"ן, שאם טענתו היא שהביטוי 'כחשבון הזה' אינו תואם לשונית את הכתוב, שכן 'כזאת' לשון נקבה ו'חשבון' לשון

²⁰³ רא"ם מביא ראיה מראב"ע שפירש בדרך זו, שכן כתב: "והנה החכם רבי אברהם אבן עזרא שהוא ראש הפשטנים פירש: 'באחו – עמק שבו צמחים', וכן הביא מדברי רד"ק בספר השורשים: "או יהיה מקום הצמח נקרא על שמו, והבית משמשת", ראה ספר השורשים 1, עמ' יח.

²⁰⁴ עופר במאמרו: "הסתיוגות סמויה ממדרשים בפירושי רש"י לתורה" הוכיח במקור זה שרש"י פירש כאן דווקא על דרך הפשט, ואלו דבריו: "אך הבוחן את מקורו במדרש מבין שרש"י אומר (בשתיקה) בערך כך: אינני יכול לפרש 'אחו' שבפסוקנו מלשון אחווה, שהרי פירוש הפסוק בהקשרו כאן מורה בבירור על מקום המרעה, וגם הפסוק באיוב מסייע לפירוש הזה", אך לא פירט יותר מזה. ראה עופר תשס"ח, עמ' 288.

²⁰⁵ יש מפרשני רש"י שפירשו "כחשבון הזה": שיעור כזה, כלומר יוסף שלח ליעקב משא בכמות של עשרה חמורים ועשר אתונות. ראה זכור לאברהם, עמ' 89, הערה ד. לעומתו פירש 'גור אריה': "ונראה לי שפירוש הכתוב דוקא מנין הזה שלח עשרה חמורים ועשר אתונות לא פחות ולא יותר", ראה אוצר מפרשי רש"י, דף קטז.

²⁰⁶ י' ליברמן בהערות וביאורים בשם 'פני ירושלם' העיר: "על החשבון. כי לפי פשוטו שלח לו חמורים ואתונות ממש", ראה בתוך טוב ירושלם, עמ' תקנד. ואם כך, נראה שרמב"ן הבין את רש"י כפי שביאר א' ברלינר ב'זכור לאברהם'.

²⁰⁷ רמב"ן מביא דוגמא נוספת לכך שהכ"ף יתרה וזו דרך הלשון, שנאמר בבר' לט, יז בצרוף יט: "ותדבר אליו... כדברים האלה עשה לי עבדך".

זכר, הרי יש לבחון את פירוש רש"י כפירוש שבא לפתור את הבעיה התוכנית של הפסוק - בעיית ההשוואה, ולא לבדוק את הפירוש לשוני, ולהעיר לו על מילה כזו או אחרת.²⁰⁸

לפי רש"י "שלח כזאת" משמעו 'כחשבון הזה'; לפי רמב"ן משמעו 'כצדה הזאת' כמו שנתן לאחיו (ברעיון לא במפרט הטכני); רא"ם איננו מפרש את משמעות פירוש רש"י. הוא מגן על פירוש רש"י, ואף שולל את האפשרות של השוואת המשלוח של יעקב למתנות של האחים, ומתעלם מאותה אבחנה שעשה רמב"ן.²⁰⁹

2.3.1.5.7 דוגמא מ – פגישת יוסף עם יעקב (מו, כט):

בתיאור פגישת יוסף עם יעקב אביו נאמר: "ויאסר יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גשנה וירא אליו ויפל על צוואריו ויבך על צוואריו עוד" (מו, כט), ופירש רש"י: "וירא אליו – יוסף נראה אל אביו". רש"י משיב לשאלה מי נראה אל מי, האם יוסף ליעקב, או יעקב ליוסף. רש"י מחזיק בדעה שנושא הפסוק לא השתנה וכל הפעולות: "ויאסר", "ויעל", "וירא", "ויפל", "ויבך" מיוחסות ליוסף, והוא זה שנראה בפשטות אל אביו.

לרמב"ן שתי טענות כנגד הסבר רש"י, ואלו דבריו: "ולא ידעתי טעם בוירא אליו, כי בידוע שנתראו כאשר נפל על צווארו! ועוד כי איננו דרך כבוד שיפול יוסף על צוואר אביו, אבל שישתחוה לו או ינשק ידו...". בטענתו הראשונה הקשה רמב"ן: מה המשמעות של הראות יוסף לפני יעקב לפי פירוש זה, והרי ברור שכאשר יוסף נפל על צוואר אביו נראה אליו תחילה; בטענתו השנייה הוא אינו מסכים להסבר שיוסף נפל על צוואר אביו, אלא לדבריו דווקא יעקב אבינו נפל על צוואר בנו יוסף, שכן אין זה דרך כבוד למשנה למלך שיפול על צוואר אביו. רמב"ן סובר שהיה מתאים יותר שינשק את ידיו או שישתחוה לו, כפי התיאור המובא בפרק יח שיוסף ובניו השתחוו לפני יעקב, כנאמר: "ויוצא יוסף אתם מעם ברכיו וישתחו לאפם ארצה" (בר' מח, יב).

רמב"ן מציג בפסוק מהלך שונה, לדעתו כיוון שעניי יעקב כבדו מזוקן, וראיתו היטשטשה אכן הוצרך יוסף להראות בפני אביו עד שזה הצליח לזהותו, ואז כשהכירו נפל אביו על צווארו ובכה עליו עוד.²¹⁰ לדבריו, דמעתו של אב זקן שמצא את בנו לאחר ימים של ייאוש ואבל, מצויה יותר מדמעתו של הבן, הבחור המולך בארץ מצרים.²¹¹

לפי רש"י יוסף נראה לעיני אביו, ומיד נפל על צווארו ובכה. לפי רמב"ן יוסף נראה לעיני אביו הכחות מזקנה, וכשהכירו יעקב נפל על צוואר בנו יוסף ובכה.

רא"ם מחלק את הגנתו לשלושה חלקים: לגבי הטענה הראשונה נקט רא"ם בהגנה מתודית לשונית שאינה רלוונטית לדרך הגנה זו, ותוצג בהמשך העבודה; לטענה השנייה השיב רא"ם בשני טעונים נגדיים על דרך הסברה וההיגיון, ואלו דבריו:

ומה שטען עוד ש"אין מדרך כבוד שיפול יוסף על צוואר אביו, אבל שישתחוה לו או שינשק ידו" אינה טענה, כי יותר כבוד הוא שיפול יוסף על צוואר אביו בהיותו מלך אף על פי שהוא בנו, ממה שיפול בנימין שהיה הדיוט על צוואר יוסף הגדול ממנו והחשוב עליו כאב והיותו מלך. ומה שטען

²⁰⁸ אם אכן כוונת רש"י היא כפי שפירש ברלינר היה אפשר להחליף את הלשון 'כחשבון הזה' ל'כמות הזאת', ולפי הסבר מהר"ל ל'כמניין הזה' (אף שגם זו לשון זכר). נמצא שגם לפי רא"ם כוונת רש"י איננה חד משמעית, וזו תופעה בהחלט יוצאת דופן.

²⁰⁹ רא"ם שולל אפשרות זו בנימוק שלא נכתב בפסוק זה: "ולאביו שלח כזאת ועשרה חמרים...".

²¹⁰ הסבר רש"י, רמב"ן ורא"ם על משמעות ביטוי זה כבר הובא בדוגמא ד.

²¹¹ רמב"ן מודע לבעיה התחבירית שמעורר הסבר זה, ועל כך השיב: "ואל תחוש בעבור אמרו ויאמר ישראל, כי ממנו ידבר ויחזור ויזכיר שמו; וכן ויקבץ את כל אוכל שבע שנים וגו' (בר' מא, מח), ויצבר יוסף (שם, מט), ויליוסף ילד שני בנם (שם, נ); וכן במקומות רבים תמיד בתורה ובמקרא".

עוד, ש"השעה הזו יותר ראויה להשתחוות לו מהשעה שהשתחוה לו כשהוציא בניו מעם ברכיו וישתחו לאפיו ארצה" איננה טענה, כי השעה הזו שהיתה תחלת ההראות אחרי עשרים ושנים שנה ואחרי כל כך צרות שעברו עליו, שהיתה עת העלבון, היתה ראויה אל הבכי ואל הנפילה אל הצואר יותר מההשתחויה והכבוד, ושהעת של לקיחת הברכות מאביו, הוא ובניו, היתה יותר ראויה אל ההשתחויה והכבוד מהבכי והנפילה על הצואר.

לטענה שאין זו דרך כבוד שיוסף כמלך ייפול על צווארי אביו, השיב רא"ם על דרך הסברה שיותר מתאים שיפול יוסף על צווארי אביו על אף שהיה מלך, מכך שבנימין שהיה אדם פשוט ייפול על צווארי אחיו המלך, ואם קרה הדבר עם בנימין ביחס ליוסף השליט, ודאי שיכול להתרחש האירוע עם יוסף ביחס לאביו, שכן לא ראהו זמן רב. ולטענה שהיה מתאים יותר במקרה זה ליוסף להשתחוות, ולא ליפול על צווארי אביו, כפי שאכן נהג יוסף במפגש בניו עם יעקב אביו, השיב רא"ם שדווקא אחרי עשרים ושנים שנה שלא ראה יוסף את אביו, פגישה זו הייתה העת הראויה לבכי ונפילה על הצואר, והביקור שיועד לברכת הבנים היה ראוי יותר לכבוד והשתחויה. רא"ם אינו נבהל מהקשיים שמערים רמב"ן על פירוש רש"י, בדרך הסברה וההיגיון הוא מאיר את גרסת רש"י באור אחר מכפי שניסה רמב"ן להציגה.

2.3.1.5.8 דוגמא מא – ברית ה' לאברהם (טו, יח):

על הפסוק: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת" (טו, יח), פירש רש"י: "לזרעך נתתי – אמירתו של הקדוש ברוך הוא כאילו היא עשויה" (ראה בראשית רבה מד, כב). רש"י בא ליישב את הקושי מדוע נאמר "נתתי" בלשון עבר ולא בלשון עתיד, והרי עדיין הקב"ה לא נתן את הארץ לזרעו. רש"י מבאר שאף על פי שעדיין לא ניתנה הארץ לזרעו של אברהם, נקט הכתוב לשון עבר משום שאמירתו של הקב"ה נחשבת כאילו היא עשויה, כלומר האמירה של הקב"ה יצרה מציאות שהארץ כבר נתונה בפועל לזרעו של אברהם.

רמב"ן הגיב על פירושו של רש"י, וכתב: "ואין צורך במקום הזה", שכן לטענתו יש הסבר פשוט יותר ללשון העבר בכתוב, ואין צורך להסבר על דרך הדרש.²¹² רמב"ן מתאר מהלך לוגי בכתובים המצדיק את השימוש בלשון עבר, כדלהלן: בפעם הראשונה כאשר הקב"ה הבטיח לאברהם את ארץ ישראל ברכו בלשון עתיד, כנאמר "לזרעך נתן את הארץ הזאת (בר' יב, ז), ולא ביאר פרטים בהבטחה. בפעם השנייה חזר ובירך גם בלשון עתיד, ותיאר בהרחבה את שטח הנחלה, כנאמר: "וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה וגגבה וקדמה וימה; כי את כל הארץ אשר אתה ראה לך אתננה ולזרעך עד עולם" (בר' יג, יד-טו). בפעם השלישית, בשעת ברית בין הבתרים חזר על ההבטחה בלשון עבר, כנאמר כאן: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת..."²¹³, וביאר לו את תחומי הארץ ואת כיבוש עשרת העמים. בפעם הזאת ההבטחה היא דווקא בלשון עבר, משום שהקב"ה כורת עם אברהם ברית בהווה על מתנה שכבר נתן לו בעבר (כמפורט לעיל), וזאת כדי שלא יגרום החטא לביטול ההבטחה.²¹³

²¹² פירוש רש"י הוא ניסוח מחודש של מדרש חז"ל מבראשית רבה מד, כב, וזו לשון המדרש: "ר' הונא בשם רשב"ג: אף מאמרו של הקב"ה מעשה שנאמר 'לזרעך נתתי'. 'אתן את הארץ' אין כתיב כאן, אלא 'נתתי את הארץ הזאת'."

²¹³ וכך הגדירה נצר את הסבר רמב"ן לבעיה בפסוק זה: "הרמב"ן נותן הסבר ריאליסטי לדבר ע"י העלאת לשון הדבור בכל שלש הפעמים שהבטיח הקב"ה לאברהם את הארץ... כלומר, לענין רבוי ההבטחות והבריתות – שבכל פעם הוסיף הקב"ה לאברהם מה שלא נאמר לו עוד קודם לכן. ולענין הלשון... שכאן נאמר נתתי בלשון עבר, היות וכורת לו הקב"ה ברית על המתנה שכבר נתנה לו. לגבי דרכו של הרמב"ן נוכל לראות כי במקומות שבו יכול הוא לפרש את הפסוק מתוך המקרא עצמו אין הוא מקבל את דברי המדרש ובוה חולק על רש"י, נצר תשכ"ח, עמ' 458.

רמב"ן משלים את המהלך, ומוסיף שבמעמד הברית על 'המילה' חזר ובירך בלשון עתיד, כנאמר: "ונתתי לך ולזרעך... את כל ארץ כנען לאחזת עולם..." (בר' יז, ח), כיוון שבהבטחה זו ישנו חידוש – 'לאחזת עולם' הנצחיות שבהבטחה, שגם אם יגלו מהארץ ישובו וינחלוה.

רא"ם משיב לרמב"ן באותו מטבע, בטיעון נגדי הבנוי על לוגיקה הגיונית, ואלו דבריו: "ואני שמעתי ולא אבין, כי אם חייב מאמרו יתברך בפעם הראשונה והשנית 'אתן' בלשון עתיד, שבפעם השלישית היא נתונה בהכרח, לא יחוייב זה". רא"ם יוצא נגד מסקנתו של רמב"ן שאם ניתנה ההבטחה בפעם הראשונה והשנייה בלשון עתיד, אז הכרחי לומר בפעם השלישית שהנתינה התקיימה בפועל (ולכן נקט הכתוב לשון עבר). רא"ם לא מבין מדוע יש לקבל מסקנה זו, שהרי לדבריו יש אמת בלוגיקה שהציג רמב"ן, רק אם נאמר שבפעם הראשונה והשנייה ניתנה הבטחה בלשון הווה, אז מחויב בהכרח שבפעם השלישית הנתינה כבר בוצעה בפועל. הוא מנמק זאת במשפט הבא: "מפני שההווה ישוב מיד עבר אחר הזמן ההווה", כלומר ההווה הופך להיות עבר – אחר שעבר זמן ההווה. וההסבר הוא, שברגע שניתן דבר בהווה וחלף זמן הנתינה הופכת הנתינה להיות נחלת העבר, ואפשר לתארה בלשון עבר, אך לא כך עם נתינה עתידית (כפי נתוני הכתוב), שאיננה הופכת בהכרח לנתינה בעבר.

רא"ם מוסיף, ואם יטען הטוען שרמב"ן הגיע למסקנה זו בגלל שינוי הלשון מעתיד לעבר, הרי ישנם פסוקים מאוחרים יותר שעדיין מתייחסים להבטחת הארץ בלשון עתיד, כגון: "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'" (שם' ו, ח); וליצחק נאמר: "כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" (בר' כו, ג); וליעקב אמר: "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך" (בר' כח, יג), ואם הארץ כבר הייתה נתונה עוד מימי אברהם לא היה הכתוב משתמש בלשון עתיד, אלא ודאי בלשון עבר.

רא"ם ממשיך לשלב הבא: אי אפשר לומר שיש בהבטחות אלו חידוש כמו שטען רמב"ן שהיה חידוש בהבטחת הברית "לאחזת עולם", שכן אם יטען הטוען שיש בהבטחות אלו חידוש, כיוון שנתנת הארץ היא דווקא להם ולא לישמעאל ועשו, יש להשיב שאין חידוש בנתינה, אלא במקבלים בלבד – ליצחק ולא לישמעאל, ליעקב ולא לעשיו. אי לכך, מכיוון שאין חידוש בנתינה עצמה וההבטחה כבר קוימה, לשון הכתובים הייתה צריכה להיות בזמן עבר, כגון: "לך ולזרעך נתתי את הארצות האל", וכן "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך נתתיה ולזרעך", שמשמעה ההבטחה שניתנה לאברהם בברית בין הבתרים כוונה כבר אז בעבורכם ולא בעבור לישמעאל ועשו, וכיוון שאין הפסוקים כתובים בצורה זו אין לקבל את הסבר רמב"ן. רא"ם סוגר את כל האפשרויות להסבר לשון העבר בכתוב זה על פי דרכו של רמב"ן, כדי שניווכח שאין מנוס מלקבל את פירושו של רש"י לבעיה זו.

נקודת המחלוקת בין רש"י לרמב"ן היא לכאורה בהסבר לשון 'נתתי' דווקא בעבר ולא בעתיד, בשונה משאר המקראות בעניין זה. לפי רש"י, "נתתי" מלמד שהאמירה של הקב"ה בברית בין הבתרים נחשבת כאילו היא עשויה, ויוצרת מציאות שהארץ כבר נתונה בפועל לזרעו של אברהם. לפי רמב"ן, הקב"ה כורת עם אברהם ברית בהווה על מתנה שכבר ניתנה לו בעבר. לפיכך מסתבר שנקודת התוכן בין רש"י לרמב"ן קרובה מאד, על פי שניהם לאחר ברית בין הבתרים ארץ ישראל כבר ניתנה לאברהם אבינו בפועל, והחילוק הוא דווקא במתודת הלימוד: לפי רש"י, אמירת הבורא בהווה יוצרת מציאות של עבר; לפי רמב"ן, שתי פעולות הנתינה בעתיד מלמדות על מציאות הנתינה בעבר. ורא"ם בהסברו מעצים את הפער המתודי שבין רש"י לרמב"ן, שכן הוא מעדיף את מתודת הדרש של רש"י, על פשט רמב"ן שבעיניו הוא ללא בסיס הגיוני.²¹⁴

²¹⁴ על מתודת ה'פשט' וה'דרש' ומה שביניהם ראה ארנד תשנ"ט-תש"ס, עמ' 25-39, וכן סימון תשל"ט, עמ' 133-152.

את שמונת המקרים הנ"ל ניתן לחלק לשני סוגי קשיים במקרא: לקשיים לשוניים (כגון: סמנטיים, צורניים), ולקשיים ענייניים (כגון: נתונים חסרים).²¹⁵ דוגמאות לד, מא דנות בקושי צורני, דוגמא לח מציגה קושי סמנטי, ודוגמאות לה, לו, לז, לח, ומ מנסות לברר קשיים ענייניים – נתונים החסרים בפסוקים, או נתונים שאינם חד משמעיים. בכל המקרים – הן הלשוניים והן הענייניים – משתמש רא"ם בדרך הגנה אחת, הסברים ותשובות על פי סבירות ההיגיון ועל פי הוכחות מהפסוקים.²¹⁶ יש להבחין בין הגנה שיסודה טיעון תוכני הגיוני, לבין הגנה שיסודה תחכום רעיוני או תחכום לוגי. בחמישה מקרים משתמש רא"ם בטעון הגיוני תוכני כנגד השגות רמב"ן: בהפרכת טיעוני רמב"ן שהבטחת ה'גוים' לאברהם אינה הבטחה לשתי אומות (דוגמא לד); בהסבר מקורי המנמק מדוע חשש לוט להישאר בעיר צוער (דוגמא לה); בהצדקת העמדה שמילת הריבוי 'גם' באה לרבות את יעקב על בניו (דוגמא לו); בהבאת נימוק להיתכנות המצב שאלוף אדום ישלוט על רומי (דוגמא לז) ובביסוס סברת רש"י שיוסף הוא זה שנפל ובכה על צווארי אביו יעקב.

בשלושה מקרים משתמש רא"ם בתחכום רעיוני או בתחכום לוגי: בהוכחה שמובאת רש"י אכן מוכיחה ש'אחיו' הינו אגם מים (דוגמא לח); בדחיית טענת רמב"ן ש"שלח כזאת" אין משמעו 'כחשבון הזה' (דוגמא לט); בדחיית טענתו של רמב"ן, ובהצדקת בחירתו של רש"י, שלשון "נתתי" בעבר מלמדת שאמירתו של אלוקים עשויה (דוגמא מא).

בשני מקרים מתוך שמונת המקרים נכרת מגמה אפולוגטית בהגנת רא"ם: בדוגמא לו, שבה על אף שרא"ם העדיף מבחינה פרשנית הסבר הקרוב יותר לפירוש רמב"ן, הוא משיב על אותם הקשיים שהציב רמב"ן; ובדוגמא לח, שבה ביאר בצורה דחוקה את ההתאמה בין הסבר רש"י לפסוק שהביא מספר איוב.

סבירות ההיגיון, על פי המציאות ו/או הוכחות על פי פסוקים – דרכי הגנה מורכבות

להלן חמישה מקרים בהם דרך הגנתו של רא"ם ארוכה יותר ומורכבת. הוא משתמש בהסברים על פי ההיגיון ועל פי המציאות הקיימת, בהוכחות על פי הפסוקים ובהוכחות לוגיות. סדר המקרים מובא מהקל אל הכבד בניסיון לשמר את סדר הכתובים.

2.3.1.5.9 דוגמא מב – הליכת אברהם מארצו (יב, א):

על הפסוק: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (יב, א), פירש רש"י: "מארצך וממולדתך – והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד חרן! אלא כך אמר לו: התרחק עוד משם, וצא מבית אביך". רש"י יוצא מנקודת הנחה שמקום הולדתו של אברהם אבינו הוא באור כשדים על בסיס מידע שהובא בפרק יא.²¹⁷ בעקבות כך הוא מקשה, והרי אברהם כבר יצא מארץ הולדתו ועצר עם משפחתו בחרן כשהוא בדרכו לארץ כנען, אם כן איך ייתכן שהקב"ה מצווה את אברהם לצאת מארצו ומולדתו, והרי כבר יצא משם? כפתרון לבעיה רש"י מחלק את ההוראה "לך לך מארצך וממולדתך" לשני חלקים: האחד, הוסף והתרחק עוד משם – מארץ מולדתך אור כשדים; השני, וצא מבית משפחת אביך הנמצאים בחרן אל הארץ אשר אראך.

רמב"ן מעלה מספר קשיים ברצף על הסברי רש"י וראב"ע, כאשר המכנה המשותף בין רש"י לראב"ע הוא הנחת היסוד שאברהם נולד באור כשדים. יש לבודד את הקושי המכוון לרש"י, שכן חלק מהקשיים הם רק

²¹⁵ מידע נוסף על סוגי קשיים, ראה רביב תשנ"ה, עמ' 11-16.

²¹⁶ לעומתו 'עבד שלמה' הגן על רש"י רק במקרה אחד מתוך שמונת המקרים, ראה 'עבד שלמה', עמ' 55 ד"ה: באחו.

²¹⁷ בסוף פרק יא מתאר המקרא את עזיבת משפחת תרח את חרן, וכך נאמר: "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאן אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם" (פס' לא).

כנגד הפתרון המקורי שהציע ראב"ע.²¹⁸ וזו טענת רמב"ן הרלוונטית לפירוש רש"י: "ועוד יקשה עליהם, כי אברהם, בצוותו את אליעזר לקחת אשה לבנו, אמר לו: 'כי אל ארצי ואל מולדתי תלך' (בר' כד, ד), והוא הלך אל ארם נהרים אל עיר נחור, אם כן היא ארצו ומולדתו; ושם נאמר 'אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי' (שם, לח), כי שם בית אביו ומשפחתו שהיא מולדתו". רמב"ן מביא ראיה מאליעזר עבד אברהם המערער את הנחת היסוד שאברהם נולד באור כשדים, שהרי אליעזר נדרש לקחת אישה ליצחק מארצו ומולדתו של אברהם, ובפועל אליעזר הלך אל ארם נהריים שבה נמצאת חרן, וחזר והעיד שנדרש ללכת לבית אברהם ומשפחתו הנמצאים במקום מולדתו. מנתונים אלו טוען רמב"ן, שיש להסיק שארצו ומולדתו של אברהם היא חרן. רמב"ן לשיטתו אכן סובר שאברהם נולד בחרן בעיר כותא, היא ארצו ומולדתו, ושם קיבל את הציווי "לך לך מארצך וממולדתך".²¹⁹

רא"ם משיב לטענות רמב"ן אחת לאחת, תשובות על בסיס ההיגיון, המציאות והוכחות מהכתובים. בתשובתו לטענה המשותפת כנגד רש"י וראב"ע כתב: "נראה לי שאינה טענה", והביא שתי תשובות לדחיית הקושי שהציב רמב"ן כנגד רש"י, וזו תשובתו הראשונה:

האחת, שבהיותו בארץ כנען נקראים כל המקומות שבעבר הנהר ארצו ומולדתו להיותם באקלים מקום הולדתו, כמנהג כל היוצאים מאקלים מולדתם לאקלים אחר, כמו שיאמרו היום כל הבאים מאקלים ספרד לאקלים רומניאה, שמקום מולדתם היא ספרד אף על פי שמולדתם בעיר אחת מספרד, ומזה הצד אמר אברהם לאליעזר "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" שגם חרן בכלל, מפני היותה באקלים מולדתו. והלך בחרן ששם משפחתו ובית אביו, כי שם צוהו ללכת בפירוש, ככתוב בספור העבד ללבן ובתואל "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי", והכתוב קיצר בספור אברהם לאליעזר ואמר סתם "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך". אבל גבי "מארצך וממולדתך" שהיה עומד אז באקלים מולדתו, הוכרח לכתוב אחר זה "ומבית אביך" להורות על חרן. וגבי "אשר לקחתי מבית אבי ומארץ מולדתי" שכתוב בו "מבית אבי" המורה על חרן, יפורש "ומארץ מולדתי" על אור כשדים.

רא"ם מבסס את תשובתו הראשונה על תופעה שקיימת בתפיסה הגיאוגרפית האנושית, שלדבריו מיושמת היטב בפסוקי המקרא. העיקרון הוא שבני אדם שהיגרו מייחסים את מקום הולדתם לאזור הכללי בו הם נולדו, אף שמקום הולדתם הוא בעיר ספציפית באותו אזור. הוא מדגים זאת באמצעות אותם מהגרים שהגיעו מאזור ספרד לאזור רומניאה – טורקיה, שכשהם נשאלים על מקום הולדתם הם מציינים דווקא את ספרד - המחוז הכללי, ולא את עיר הולדתם הפרטית. רא"ם עושה שימוש במציאות המוכרת לו בימיו.

²¹⁸ ראב"ע מיישב את הבעיה באופן אחר. לדעתו, לא רק שאברהם נולד באור כשדים, אלא כל הפרשה אינה במקומה ופסוקים א-ג נאמרו כבר קודם לכן עוד בעודו באור כשדים, ורק לאחר הוראת הקב"ה יצא עם בני משפחתו לחרן, ומשם לאחר זמן לארץ ישראל. ולגבי הנאמר בבר' כד, א: "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" פירש רש"י: "כי אל ארצי". זאת חרן שדר שם. **מולדתי**. אור כשדים".

²¹⁹ רמב"ן מזכיר את פירושו מסוף הפרק הקודם (יא, כח), ששם סקר בהרחבה את סדר המאורעות שעברו על משפחת אברהם אבינו, וזו תמצית דבריו: תרח הוליד את שני בניו הגדולים – אברהם ונחור, בעבר הנהר פרת, בעיר חרן. באחד הימים לקח תרח את בנו אברהם ונסע עמו לאור כשדים למטרה לא ידועה, ונחור ובני משפחתו נשארו בחרן. באור כשדים נולד עוד בן לתרח ונקרא הרן. לפי מדרשי חז"ל ואף לפי מסורות שונות כנראה שאברהם, בגלל אמונתו התקיפה באל אחד נאסר על ידי השלטונות, ונעשה לו נס וניצל. הוא נמלט, או ניצל מכבשן האש, אך אחיו הרן נהרג ומשפחת תרח נאלצה לעזוב את אור כשדים לכיוון כנען. בדרך עצרו בחרן, ושם קיבל אברהם את הצו: "לך לך...". קטע זה ברמב"ן שופץ ותוקן על ידי בהגיעו לארץ ישראל, ראה עופר ויעקבס תשע"ג, עמ' 122-130, וכן שניאור תשע"ד, עמ' 266-267. עוד על הולדת אברהם דווקא בחרן ראה ספיסר 1970, עמ' 160-162.

הוא מוכיח תפיסה זו גם במהלך הפסוקים בפרק כד, כך שלא תהיה סתירה בין הסבר רש"י בפרק יב, לנתונים בפרק כד.

לדעתו, כל המקומות מעבר הנהר נחשבו כאקלים אחד (כגון: חרן, אור כשדים), והם בבחינת ארצו ומולדתו של אברהם. ולכן כשהיה אברהם בכנען הוא ביקש מאליעזר בקצרה: "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" (כד, ד), והתכוון לאזור הכללי של עבר הנהר הכולל גם את חרן הנמצאת באקלים מולדתו, ששם נמצאים כרגע משפחתו ובית אביו, כנאמר: "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי" (כד, לח). לעומת זאת כאשר היה אברהם עדיין באקלים מולדתו בעיר חרן, חילק הקב"ה את ההוראה (יב, א) לשני חלקים: "מארצך וממולדתך" ציווי להתרחקות נוספת מעיר הולדתו אור כשדים; "מבית אביך" הוראה מידית לעזיבת חרן – מקום בני משפחתו. לפי אותה חלוקה מנמק רא"ם את הכפילות לכאורה בתיאור שנתן אברהם לאליעזר: "אשר לקחני מבית אבי – מחרן, ומארצך מולדתי" – מאור כשדים.

בתשובה השנייה מציג רא"ם תיאוריה לוגית לפתרון הבעיה שהציג רמב"ן. מאחר שמוקד הבעיה מתרכז בשוויון הנתונים הבא (שעליו מסתמך רמב"ן): "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" = "וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור" = "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי" = חרן, מכאן ש'ארצי ומולדתי' = חרן (יא, לא-לב), מציע רא"ם שינוי בהבנת הנתונים וממילא יתבטל השוויון, ותתבטל גם המסקנה.²²⁰ רא"ם משחזר את מהלך האירועים באופן הבא: כאשר יצא אברהם אבינו מחרן עדיין היה נחור אחיו באור כשדים, וכאשר עזב אברהם אבינו את חרן, הגיע נחור לחרן להיות עם אביו ומשפחתו. אברהם שלא ידע על שינוי מקום מגוריו, שלח את אליעזר לאור כשדים – מקום הולדתו, לחפש במשפחת נחור אישה לבנו יצחק. אליעזר בדרכו לאור כשדים עצר בחרן, שכן הייתה זו תחנה על אם הדרך בין כנען לאור כשדים. ברגע ששמע אליעזר שנחור ומשפחתו נמצאים בחרן, בחר להתעכב במקום זה כדי לחפש אשה ליצחק.

לפי שיחזור אירועים זה מצב הנתונים משתנה: "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך" ≠ "וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור" = "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי" = חרן, מכאן 'ארצי ומולדתי' ≠ חרן. רא"ם הוכיח שעל אף ש'אליעזר חיפש אישה ליצחק בחרן, אין זה מחייב שזו גם משמעות ההוראה הראשונית לאליעזר, ואם כך עדיין ייתכן שההוראה "אל ארצי ואל מולדתי תלך", משמעה הליכה לאור כשדים. בעזרת שתי הוכחות אלו, הוכחה על פי ההיגיון הפרקטי והוכחה על פי ההיגיון הלוגי, הגן רא"ם על עמדת רש"י שמקום הולדתו של אברהם אבינו באור כשדים ולא בחרן, ומכאן נובע ההסבר "התרחק עוד (מאור כשדים) וצא מבית אביך (מחרן). רא"ם איננו מסתפק בהגנה זו ומאריך מאד גם בתקיפת פירושו של רמב"ן במקור זה, וגם בתקיפת פירושו לפרק יא, כח, ואין מקום להמשך פירוט הסוגיה כאן.²²¹

2.3.1.5.10 דוגמא מג – בן הגר מצחק (כא, ט):

על הפסוק: ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק" (כא, ט), פירש רש"י: "מצחק – לשון עבודה זרה, כמו שנאמר (שם, לב, ו) ויקומו לצחק. דבר אחר: לשון גילוי עריות, כמה דתימא (להלן לט, יז) לצחק בי. דבר אחר: לשון רציחה כמו (ש"ב ב, יד) יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו". וכן פירש: "עם בני וגו' – מתשובת שרה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני אתה למד שהיה מריב עם יצחק על הירושה ואומר: אני בכור ונוטל פי שנים, ויוצאים בשדה ונוטל קשתו ויורה בו חצים, כדאת אמר (מש' כו, יח) כמתלהל היורה זקים וגו' ואמר הלא משחק אני".

²²⁰ במקרה זה מדובר בעיקרון הלוגי: שני גדלים השווים לגודל שלישי שווים ביניהם.

²²¹ על פירוש רמב"ן ראה עוד הגות בפרשיות, עמ' 38-39.

רש"י שמוטרד מהשאלה מה הביא את שרה לדרוש מאברהם אבינו לגרש את ישמעאל, איננו יכול להסתפק בהסבר שטחי למעשי ישמעאל, ולכן פירש "מצחק" לשון צחוק של חטא - עברה קשה : כגון : עבודה זרה, או גילוי עריות, או שפיכות דמים. בגלל שחטא ישמעאל באחת מעברות חמורות אלו, דרשה שרה לגרשו מביתה. וכן כיוון שציננה שרה בנימוקה לגירוש את עניין הירושה, שאמרה : "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני" פירש רש"י, שמתשובת שרה למדים שהיה ישמעאל רב עם יצחק על הירושה, והיה יוצא לשדה ויורה בו חיצים ושוחק עליו. בהסבר זה ישנו גם משמעות נוספת לצחוק שצחק ישמעאל.²²²

רמב"ן מקשה על רש"י שני קשיים, הקושי הראשון : "ואף כאן כותב המחלוקות כולם", כלומר רמב"ן מקשה איך יכול רש"י להרכיב את פירושו מארבעה דעות חלוקות, מדעת רבי עקיבא שפירש את הצחוק כעבודה זרה, מדעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי שפירש את הצחוק כגילוי עריות, מדעת רבי ישמעאל שפירש את הצחוק כשפיכות דמים, ומדעת רבי שמעון בן אלעזר שדחה את שלושת הדעות, ופירש שהיה מצחק בדעתו בעניין הירושה.

הקושי השני : "וכן הלשון שאמר הרב 'מריב עם יצחק על הירשה' אינו נראה נכון, שאם כן יהיה זה לאחר ימים רבים, ויהיה ישמעאל גדול מאד משאת אותו אמו על שכמה". רמב"ן מקשה שאם מדובר בריב עם יצחק על הירושה, הרי שהדבר ייתכן רק כשהיה יצחק גדול יותר, וההפך בין ישמעאל ליצחק ארבע עשרה שנה, ואם כך ישמעאל כבר גדול היה (לפחות בן שבע עשרה שנה), ואיך נשאה אותו אמו על שכמה.²²³ רמב"ן בחר לבאר את הפסוק באופן אחר, וזו לשונו : "והנכון בעיני שהיה זה ביום הגמל את יצחק וראתה אותו מלעיג על יצחק או על המשתה הגדול". לדעתו, שרה ראתה את ישמעאל לועג ליצחק ביום גמילתו, והיה זה בעיניה מעשה חמור מאד. היא אמנם לא בקשה להענישו, אך דרשה לגרשו ולהדירו מנכסי אביו. שרה ראתה בצחוקו של ישמעאל מעשה נפשע של עבד המלעיג על אדונו.

רא"ם משיב לשתי הבעיות תשובות על דרך סבירות ההיגיון, ואלו דברי הגנתו לבעיה הראשונה :

ונראה לי שאין טענה על דברי הרב, דאיכא למימר שכל התנאים שדרשו לגנאי, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וכן נראה גם מדברי הרמב"ן ז"ל שהביא בלשונו שאמר רבי שמעון : "ואני אומר חס ושלום שיהא בביתו של אברהם עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים", שרבי עקיבא לא אמר אלא גילוי עריות והוא הביא שלשתן, שמע מינה שדברי כלם שדרשו לגנאי מר אמר חדא

²²² בתוספתא למסכת סוטה (ו, ו) הובאו כל ארבעת הדעות ביחס לצחוקו של ישמעאל, ורמב"ן בטענתו כלפי רש"י מצטט מקור זה, ואלו דברי התוספתא : "אמר רבי שמעון בן יוחאי : ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש ודברי נראין מדבריו. דרש רבי עקיבא : 'ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק' (בר' כא, ט), אין צחוק האמור כאן אלא עבודה זרה, שנאמר 'וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק' (שם' לב, ו), מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל שהיה בונה במסין, וצד חגבין, ומעלה ומקטיר לעבודה זרה. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר : 'אין צחוק האמור כאן אלא גילוי עריות, שנאמר 'בא אלי העבד העברי' וגו' (בר' לט, יז) מלמד שהיתה שרה אמנו רואה את ישמעאל מכבש את הגנות, ומענה את הנשים. רבי ישמעאל אומר : אין לשון צחוק אלא שפיכות דמים, שנאמר 'ויאמר אבנר אל יואב ויאמר יקומו נא הנערים (ויצחקו) (וישחקו) לפנינו ויקומו ויעברו במספר ויחזיקו איש בראש רעהו וחרבו בצד רעהו ויפלו יחדיו' (שמואל ב, יד-טו), מלמד שהיתה אמנו שרה רואה את ישמעאל נוטל קשת וחצים ומזרק כלפי יצחק שנאמר 'כמתלהלה הורה זיקים' וגו' (משלי כו, יח), 'כן איש רמה' וגו' (שם' יט), ואני אומר חס ושלום שיהיה בביתו של אותו צדיק שהוא כך, אפשר למי שנאמר עליו 'כי ידעתינו למען אשר יצוה' וגו' (בר' יח, יט) יהא בביתו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים? אלא אין צחוק האמור כאן אלא לענין ירושה. כשנולד אבינו יצחק לאברהם אבינו הכל היו שמחין, ואומרים : נולד בן לאברהם, נולד בן לאברהם, נוחל את העולם ונוטל שני חלקים, והיה ישמעאל מצחק בדעתו ואומר : אל תהו שוטים, אל תהו שוטים, אני בכור ואני נוטל שני חלקין. שמתשובת הדבר אתה למד, 'כי לא יירש בן האמה' וגו' (שם' כא, י). ורואה אני את דברי מדברי רבי עקיבא". ראה מסכת סוטה, תלמוד בבלי שטיינזלץ, עמ' 239.

מדרש דומה בגרסה קצת שונה מופיע בבראשית רבה נג, יא, ראה מדרש בראשית רבא, עמ' 568.

²²³ לפי פירוש רש"י לפסוק ח, היה יצחק ביום היגמלו בן שנתיים ימים, וישמעאל נכנס לשנת השבע עשרה לחייו (2+1+13). בפסוק יח מבאר רש"י שהגר נשאה את ישמעאל על שכמה.

ומר אמר חדא ולא פליגי, ולכן הביא דברי כלם במקום דברי רבי עקיבא. והרב ז"ל סובר שכמו שאינם חלוקים כל אותם הדורשים לגנאי זה עם זה, כך אינן חולקין עם רבי שמעון בענין הירושה דאם לא כן מאי "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני" דקאמרה שרה. אבל רבי שמעון חולק על כל אותם שדרשו לגנאי, והרב הביא את דברי כלם מאחר שאין מחלוקת ביניהם, וזה כפתור ופרח.

רא"ם מסביר שאין לראות בפירוש רש"י אוסף של דעות חלוקות, שכן שלושת התנאים נקטו באותה עמדה, הם דרשו את מעשה ישמעאל לגנאי, וראו בו מעשה חמור. הוא מציין שאף רמב"ן ציטט את דבריו של רבי שמעון, שהציג את תמיהתו על שלושת הדעות כתמיהה על גישה אחת, כדבריו: "ואני אומר חס ושלום שיהא בביתו של אברהם עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". כמו כן מוסיף רא"ם ששלושת התנאים אינם חלוקים על דעת רבי שמעון בענין הירושה, שכן גם הם מבינים שיש צורך להסביר את הקשר בין דברי שרה להחלטה "גרש את האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני", ובהסבר זה הם רואים מענה ראוי. אמנם רבי שמעון עצמו חולק על שלושת התנאים שדרשו לגנאי, אך לרש"י אין הדבר מפריע, שכן אין הדעות סותרות אחת את השנייה. מצד אחד חטא ישמעאל בחטא חמור המצדיק את גירושו, ומצד שני גם רב עם יצחק על הירושה ואלו נסיבות המסבירות היטב את מהלך האירועים.²²⁴ לגבי בעיית גילו של ישמעאל כתב רא"ם:

אינה טענה, דאם כן מה יאמר על דברי רבי עזריא בשם רבי לוי: "שאמר ישמעאל ליצחק: נלך ונראה חלקנו בשדה. והיה ישמעאל נוטל קשת' כו', אין הפרש בין מאמר "נלך ונראה חלקנו בשדה" ובין מאמר "מריב עם יצחק על הירושה ואומר אני בכור וחלקי כפול מחלקך". ואם יהיה אפשר לבן עשרים וארבע חדש שנגמל מן היניקה לומר לו: "נלך ונראה חלקנו בשדה", יהיה אפשר לומר לו "אני בכור וחלקי כפול מחלקך".

רא"ם משתמש במעין לוגיקת השוואה כנגד טענת רמב"ן: אם אפשר לקבל את דברי רבי עזריא שאמר ישמעאל ליצחק "נלך ונראה חלקנו בשדה", אפשר לקבל שהיה ישמעאל רב עם יצחק על הירושה, ואומר: "אני בכור וחלקי כפול מחלקך". ואם אפשר לומר לילד בן עשרים וארבעה חודשים: "נלך ונראה חלקנו בשדה", אפשר יהיה גם לומר לו "אני בכור וחלקי כפול מחלקך". רא"ם לא רואה בעיה בגילו של ישמעאל, ולא בעיה בגילו של יצחק, שיחות מעין אלו יכלו להתרחש בעת ההיא ויכלו להתרחש מאוחר יותר.²²⁵ במקרה זה רמב"ן העדיף הסבר פשטני על מדרשי חז"ל, לעומתו רש"י ביסס דבריו על מדרשי חז"ל כדי להצדיק את הצעד הדרסטי שנקטה שרה כנגד ישמעאל והגר. רא"ם מיתן בהגנתו את חוד טענותיו של רמב"ן.

2.3.1.5.11 דוגמא מד – ייבום בני יהודה (לח, ח):

סוגיה הלכתית. על הפסוק: "ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אתה והקם זרע לאחיקך" (לח, ח), פירש רש"י: "והקם זרע - הבן יקרא על שם המת". כלומר לדעת רש"י, מעשה הייבום שביקש יהודה מאונן בנו, הוא כדי שהבן שיוולד מנישואין אלו יקרא על שם אחיו המת, ובכך יקים אונן זרע לער אחיו.

²²⁴ רא"ם בחלק הראשון של פירושו הסביר שייתכן וישמעאל עבר על כל שלושת העברות, ואלו דבריו: "אלא על כרחך לומר דהאי "מצחק" לשון עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים הוא, דכתיב בהו שחוק. ומכיון דלא פירש איזה משלושתן הוא, למדנו דכולהו איתנהו, דומיא ד"ותשחת הארץ" שדרשו בו הכל", ראה חומש הרא"ם, עמ' רצב.

²²⁵ אמנם רמב"ן ראה בעיתיות בגילו של ישמעאל, אך לא מצד תוכן דבריו, ולא מצד גילו של יצחק, אלא מבעית קושי נשיאתו בגיל בוגר על שכם אמו, ורא"ם התעלם מבעיה זו.

רמב"ן יוצא בביקורת חריפה נגד הפירוש שהביא רש"י, שכן כתב: "ואין זה אמת", והביא לכך שלש ראיות בפירושו: האחת, בספר דברים אמנם נאמר "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" (דב' כה, ו), אך אין ציווי לקרא לבן הנולד בשם האח המת; השנייה, במעשה הייבום של בועז אמנם נאמר "קניתי לי לאשה להקים שם המת על נחלתו" (רות ד, י), אך בפועל נקרא הבן 'עובד' ולא 'מחלוך' כשם אחיו; השלישית, על אונן נאמר: "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע" (לח, ט), ואם המטרה הייתה לקרא לבן על שם אחיו המת, מדוע השחית את הזרע, והלא רוב בני האדם רוצים בזיכרון השם. מראיות אלו מוכיח רמב"ן שמעשה הייבום איננו כדי לקרוא לבן הנולד על שם אחיו של היבם.

רמב"ן עצמו איננו מתייחס בצורה ישירה למשמעות דברי פסוק זה והפסוקים האחרים שציטט.²²⁶ הוא כן דן בהרחבה במעלת מעשה הייבום, ואלו דבריו: "אבל הענין – סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם ה' עינים לראות ואזנים לשמוע (ע"פ דב' כט, ג); והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח, והוא הראוי להיות קודם בו..."²²⁷ רמב"ן מוסיף שיהודה התחיל במצות הייבום, שכן קיבל הסוד מאבותיו, והוא מסתמך על מאמר חז"ל מבראשית רבה: "כי יהודה התחיל במצות יבום תחילה" (פה, ה).

רא"ם מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן בעזרת תמיהה אחת מרכזית ומספר תשובות ענייניות, כאשר הוא משתמש בידע, בהיגיון הנראה בעיניו, ובהוכחות להצדקת סברתו של רש"י. התמיהה המרכזית היא, כלשונו:

ואני תמה מאד איך חשב על המאור הגדול, דנהירין ליה שבילי דכולא תלמודא כשבילי דמתיה, שלא ראה הא דתניא בפרק שני דיבמות "דתנו רבנן: 'והיה הבכור' – מכאן שמצוה בגדול ליבם. 'אשר תלד' – פרט לאילונית שאינה יולדת. 'יקום על שם אחיו' – לנחלה, אתה אומר לנחלה או אינו אלא לשמו, יוסף קורין אותו יוסף, יוחנן קורין אותו יוחנן, נאמר כאן 'על שם' ונאמר להלן 'על שם אחיהם יקראו בנחלתם' מה 'שם' האמור להלן בנחלה אף 'שם' האמור כאן בנחלה". והלא הרב עצמו הביא הבריתא הזאת לגבי "והיה הבכור"... ואם כן היה לו להקשות לו מדבריו אדבריו ממה שיקשה לו מצד הדין.

רא"ם מתפלא מאד על תפיסתו השטחית של רמב"ן, וכי רמב"ן לא חשב שרש"י יודע את הסברם של חז"ל לפסוק בדברים, וממילא מבין הוא גם כאן שכן היבם איננו אמור להיקרא על שם אחיו המת? והרי הוא בעצמו פירש בדברים "יקום על שם אחיו" – לנחלה ולא לישם! אם כבר טוען רא"ם, צריך רמב"ן לשאול מדוע פירש כאן רש"י בניגוד למה שפירש בדברים, ולא רק להקשות על עצם הדין.

רא"ם מסביר איך בכל אופן ייתכן שרש"י ביאר כאן ש"והקם זרע" – הבן יקרא על שם המת". לדעתו, רש"י עושה אבחנה בין התקופה שלפני מתן תורה, לתקופה שאחר מתן תורה. לפני מתן תורה היה מנהג בין קרובי המשפחה לשאת את אשת המת – אם על ידי האח, האב או קרוב אחר, והבן הראשון שנולד מאשה זו היה נקרא בשם הנפטר, וזו אכן המציאות שמתאר הפסוק שלפנינו. לאחר מתן תורה התחדשה ההלכה שרק האח יישא את אשת הנפטר, ושיקום היבם על שם אחיו בנחלה, ולא בקריאת שם אחיו המת לבנו הראשון. לימוד זה למדו חז"ל בגזרה שווה מהנאמר בפרשת כי תצא: "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל" (דב' כה, ו).²²⁸ רא"ם מוכיח שאין אפשרות לפרש במקור זה על פי

²²⁶ במיוחד מפתיע הדבר שלא הזכיר את דברי חז"ל ממסכת יבמות (כד, א) לפסוק מספר דברים.

²²⁷ על משמעות הסוד, ראה טוב ירושלם, עמ' תפב, וכן פירוש הרמב"ן עמ', ריד-רטו.

²²⁸ כבר הוצגה הגזרה שוה מדברי התלמוד (יבמות כד, א) בדברי רא"ם בקטע הנ"ל.

הנלמד בדברים - הקמת נחלה, שכן יהודה דיבר על "והקם זרע לאחיד" - ההקמה מתייחסת לזרע הנולד מאשת הנפטר, ואלו בהקמת הנחלה - הקם במקום (על שם) המת לנחלה הוא היבם, ולא הזרע.²²⁹ בדרך זו מדייק רא"ם גם בתיאור החלטתו של אונן, ומוכיח שכאשר אמר יהודה לאונן "בא אל אשת אחיד ויבם אותה והקם זרע לאחיד" מדובר בקריאת שם הבן בשם אחיו המת, שהרי נאמר בהמשך: "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע". כלומר, אונן הבין שהבן שיוולד לא יקרה על שמו, ואם היה מדובר שיקום היבם על שם אחיו בנחלה כפי הנלמד בדברים, יש לשאול מה משמעות חששו של אונן "וידע כי לא לו יהיה הזרע". ולגבי מה שטען הרמב"ן "שרוב בני אדם מתאווים לעשות כן ומה רעה היא זאת עד שהוצרך לשחת ארצה", השיב רא"ם תשובה על דרך ההיגיון: "אינה טענה כי הפרש גדול יש בין הקורא את בנו בשם קרובו המת ברצונו, ובין הקורא אותו מצד שהוא חובה עליו, כי אז נראה שאין הזרע ההוא שלו רק של אחיו המת". רא"ם מביא הסבר פסיכולוגי לבעיה שהציג רמב"ן ולדבריו, דרך בני האדם לקרא בשם קרובם על פי רצונם ובחירתם ולא דרך חיוב והכרח. לפיכך כאשר חויב אונן ליבם את אשת אחיו, הרגיש שהבן שיוולד ויקרא על שם אחיו איננו שלו ממש, ולכן משום שידע שלא יוכל לקרוא לבנו בשמו, ויותר מכך משום שהוכרח לקרא בשם אחיו לבנו, החליט לשחת זרעו.

רא"ם שאיננו מותיר פינה דחוקה לרמב"ן להתגדר בה מתייחס גם למקור שהביא רמב"ן מבראשית רבה: "בא אל אשת אחיד ויבם" יהודה התחיל במצות יבום תחילה", שהרי מקור זה עומד לכאורה בסתירה להסבר התיאורטי שנתן רא"ם לפירוש רש"י. בעניין זה מבהיר רא"ם שאין כוונת המאמר לומר שיהודה הנהיג את מצוות יבום על פי כל פרטיה ותנאיה כמשפט הייבום, אלא כוונת חז"ל לומר שיהודה התחיל לנהוג במצווה זו כמצווה ועושה, כפי שנהגו לאחר מתן תורה, ולא כנוהג הקרובים מצד הרחמים והחמלה לפני מתן תורה. הוא גם מוכיח זאת ממעשה אונן שלא יכול היה לסרב לציווי אביו מצד תורה, אבל יכול היה לסרב לאביו מצד נוהג המקום, ולא היה מביא על עצמו אסור השחתת הזרע. וכיוון ששמע לציווי אביו מצד המחויבות שבדבר, בכל אופן בחר לשחת זרעו.

רש"י הסביר שמטרת הייבום – הקמת הזרע לאח, היא על ידי קריאת שם הבן הנולד כשם האח המת. רמב"ן הביא שלש ראיות, שתיים מן הכתובים ואחת מן המציאות להוכיח שפירוש רש"י איננו אמת. רא"ם השיב לטיעונים על רש"י בצורה רחבה ומקיפה. תחילה הוא נדהם מאי הבנת מורכבות תפיסת רש"י בסוגיה זו. שנית, הוא הסביר את עמדת רש"י על פי סבירות ההיגיון, בהתבססו על הנאמר בבראשית והנאמר בדברים, ובצירוף הוכחות מהפסוקים והוכחות מהמציאות הקיימת. רא"ם אף טרח לעגן את פירוש רש"י בדברי חז"ל. הגנתו של רא"ם על רש"י בסוגיה זו מתמקדת באוסף הוכחות להצדקת בחירתו הפרשנית.

2.3.1.5.12 דוגמא מה – יוסף מתגלה לאחיו (מה, יב):

כאשר התוודע יוסף לאחיו אמר: "והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם" (מה, יב), ופירש רש"י: "והנה עיניכם ראות בכבודי, ושאני אחיכם, שהרי אני מהול. ועוד, כי פי המדבר אליכם - בלשון הקודש" (ראה ב"ר צג, י). רש"י מביא שתי ראיות שהציג יוסף לפני אחיו להוכיח להם שהוא אחיהם: אחת, מלשון הכתוב: "והנה עיניכם ראות" הראה להם שהוא מהול; השנייה, מלשון הכתוב: "כי פי המדבר אליכם" שדיבר איתם בלשון הקודש, השפה מבית אבא. מעבר לכך שיש בהסבר רש"י תרומה

²²⁹ רא"ם חוזר שוב על דרך הלימוד בדברים על פי מסכת יבמות, ומוסיף גם את דברי רבא המסבירים את ההכרח בהוצאת המקרא מפשרו, ואלו דבריו: "אמר רבא: אף על גב דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי. ואי לאו גזרה שוה הוה אמינא 'שם' שם ממש! למאן קמזהר רחמנא, ליבם – 'יקום' על שם אחיד מבעיה ליה! אי לבי דינה – 'יקום' על שם אחי אביו מבעיה ליה, ראה בבלי יבמות כד, א.

לעצם הבנת האירוע, בא רש"י ליישב קושי בפסוק, והרי צריך היה לומר "והנה אזניכם שומעות... כי פי המדבר אליכם" ולא "והנה עיניכם ראות..."²³⁰, שאין הראיה שייכת לדיבור. רש"י מנתח את הפסוק בצורה שונה מהנראה מקריאה ראשונית. לדבריו, יש למלא את המושא החסר באופן הבא: "עיניכם ראות" א. את כבודי, ב. שאני מהול, ומעובדה זו יש להסיק שאני אחיכם. ועוד הוכחה לפניכם: "כי פי המדבר אליכם" שהנני מדבר עמכם בלשון הקודש.

רמב"ן הגיב לדברי המפרשים, וביניהם לרש"י, אך רק ביחס להוכחה השנייה – לדיבור בלשון הקודש, וכך טען: "כי איננה ראייה שידבר אדם אחד במצרים בלשון הקדש, כי על דעתי הוא שפת כנען, כי אברהם לא הביאו מאור כשדים ומחרן כי ארמית היא, והגל הזה עד (ראה בר' לא, מז – מח), ואיננו לשון לאיש אחד לבד, אבל הוא לשון כנען – ורבים במצרים יודעים אותו כי קרוב הוא... ועוד, כי כאשר בא יוסף משם למצרים יבואו רבים"²³⁰. לדבריו, דיבורו של יוסף בלשון הקודש במצרים איננו יכול להוכיח לאחים שיוסף אחיהם, שכן האבות עצמם דיברו דווקא בלשון ארמית, ולשון הקודש הייתה השפה שדיברו בארץ כנען. שפה זו הכירו אנשים רבים במצרים ובוודאי המושלים והמלכים שבה, כך שלא היה בזה דבר יוצא דופן. ועוד, ייתכן שכמו שבא יוסף מכנען כך באו עוד רבים משם, ואם כן זה שיוסף – השליט הזר, דיבר אליהם בלשון הקודש, איננה ראייה ברורה לכך שהוא אחיהם יוסף.²³¹ רמב"ן טוען שקל יותר היה לאחים לזהות את יוסף על פי אזכור שמו ועל פי אזכור מכירתו למצרים, מאשר על פי דיבורו בלשון הקודש. הוא מבאר את הפסוק באופן אחר: "והנה עיניכם ראות" – יוסף אומר לאחיו הנה עיניכם ועיני בנימין אחי ראות כי אני המושל והאדון על כל ארץ מצרים, ואני בפי אומר לכם שאני אחיכם, ומצווה אתכם להוריד את אבי לארץ מצרים כדי להצילו מרעב ולפרנסו בכבוד, אותו ואת כל בני משפחתו. תוכן הדיבור על פי רמב"ן מסתמך על הנאמר בפסוקים ט-יא, בדגש על פסוק יא: "וכלכלתי אתך שם כי עוד חמש שנים רעב פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך".

גם רש"י וגם רמב"ן משלימים פערים בכתוב, וכל אחד בדרכו שלו. רש"י משלים את המידע בעזרת מדרשי חז"ל, רמב"ן משלים מידע מתוכן הכתובים, ועל פי ההקשר הענייני בין הפסוקים.

רא"ם מגן על רש"י בטקטיקת חשיבה הקובעת ששתי הוכחות שוות יותר מהוכחה אחת, ואלו דבריו: "ומה שכתב הרמב"ן... אינה טענה כלל. כי אין כל מה שיצדק בהרכבה יצדק בהפרדה. גם מה שטען עוד: 'ויותר היה להם ראייה בהזכירו שמו ומכירתו במצרים במאמר אני יוסף אשר מכרתם אותי מצרימה', אינה טענה. שאף אם תימצי לומר שראית שמו ומכירתו יותר גדולה מראית הלשון והמילה יחד, מכל מקום חבור הראיה הראשונה עם האחרונה – יותר גדולה מהראשונה לבדה".

לגבי הסבר רש"י שיוסף דיבר אל אחיו בלשון הקודש, וטענת רמב"ן כנגדו שאין זה סימן זיהוי מספק כלל, הביא רא"ם את הכלל הלוגי האומר: "כי אין כל מה שיצדק בהרכבה יצדק בהפרדה", כלומר מה שנכון כשמתקיימים כמה תנאים, אינו בהכרח נכון בהינתן רק אחד התנאים. ואי לכך רוצה רא"ם לומר שבנוגע לעניין הנידון שתי הוכחות שוות יותר מהוכחה אחת, שכן יוסף הציג לאחיו שתי ראיות שהוא אחיהם, הראה להם שהוא מהול ודיבר איתם בלשון הקודש. אמנם כל ראייה בפני עצמה אינה ראייה מספקת, אך

²³⁰ רמב"ן מתייחס גם לאונקלוס, ראב"ע ורד"ק שפירשו בדרך זו, ראה תורת חיים, עמ' רכב. יש לציין שהמשפט הראשון המצוטט מרמב"ן הוא תוספת מאוחרת שנכתבה בארץ ישראל, ראה עופר ויעקב תשע"ג, עמ' 274-275.

²³¹ רמב"ן בפירושו הביא הוכחה לכך שהאבות הביאו איתם ממקום הולדתם את השפה הארמית, שכן נאמר: "ויקרא לו לבן יגר שהדווא" (בר' לא, מד). וכן מביא הוכחה לכך שמושלים ומלכים ידעו שפות, וגם את שפת הקודש, שנאמר: "חלום חלמתי ותפעם רוחי לדעת את החלום" (דניאל ב, ג), נבוכדנצר סיפר את החלום בלשון הקודש והם אמנם הבינו, אך ענו בשפה הארמית הנוחה להם יותר.

צירוף שתי הראיות יחד מוכיח שיוסף הוא אחיהם, כלשונו: "ראית המילה עם ראית הלשון היא ראיה גדולה בלי ספק".²³²

גם לגבי טענת רמב"ן שהזכרת שמו של יוסף לאחים ואזכור מכירתו (פס' ג-ד), הן ראיות חזקות יותר מראיות אלו, השיב רא"ם בדרך לוגית דומה: "חבור הראיה הראשונה עם האחרונה - יותר גדולה מהראשונה לבדה". כלומר רא"ם אינו מבטל את דברי רמב"ן, הוא רק טוען כמעין טענה משפטית שצירוף הראיות הראשונות לאחרונות: חשיפת שמו, אזכור סיפור המכירה, סימן המילה והדיבור בלשון הקודש, כל אלו כשחברים יחד, הם בבחינת הוכחה ודאית לעובדת היותו של יוסף אחיהם האבוד. רש"י ראה בראיית סימן המילה ובדיבור בלשון הקודש שתי ראיות להוכחת זהותו של יוסף, רמב"ן לעומתו דחה ראיה אחת בשני נימוקים, וביאר את הפסוק בדרך פשטנית משלו. רא"ם הגן על הראיות שהביא רש"י בעזרת טיעונים לוגיים הנכונים לשדה המשפטי.²³³

2.3.1.5.13 דוגמא זו – זמנים במבול (ח, ה-ו):

מקרה מורכב באופן מיוחד. בתיאור ירידת המבול נאמר: "והמים היו הלוך וחסור עד החדש העשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים; ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח את חלון התבה אשר עשה" (ח, ה-ו), ופירש רש"י:

בעשירי... נראו ראשי ההרים – זה אב, שהוא עשירי למר חשון שהתחיל הגשם. ואם תאמר: הוא אלול ועשירי לכסליו שפסק הגשם, כשם שאתה אומר: "בחדש השביעי" (לעיל, ד) – סיון, והוא שביעי להפסקה?! אי אפשר לומר כן; על כרחיך שביעי אי אתה מונה אלא להפסקה, שהרי לא כל ארבעים יום של גשמים ומאה וחמשים של תגבורת המים עד אחד בסיון, אם אתה אומר שביעי לירידת גשמים אין זה סיון, והעשירי אי אפשר למנות אלא לירידה, שאם אתה אומר להפסקה, והוא אלול, אי אתה מוצא: "בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ" (להלן, יג), שהרי מקץ ארבעים יום משנראו ראשי ההרים שלח את העורב, ועשרים ואחד יום הוחל בשליחות היונה, הרי ששים יום משנראו ראשי ההרים עד שחרבו פני האדמה; ואם תאמר באלול נראו, הרי שחרבו במרחשון, והוא קורא אותו ראשון, ואין זה אלא תשרי, שהוא ראשון לבריאת עולם, ולרבי יהושע (סע"ר ד) הוא ניסן. (ו) **מקץ ארבעים יום** – משנראו ראשי ההרים.

סקירת הנתונים לירידת המבול עד למקור זה על פי רש"י: גשמי המבול החלו לרדת ב"ז לחדש השני (ז, יא), שהוא לדעת רש"י חודש חשון כשיטת רבי אליעזר – החודש השני מיום בריאת האדם.²³⁴ הגשמים ירדו ארבעים יום וארבעים לילה והסתיימו בכ"ח כסלו, ואין היום הראשון מן המניין לפי שאין הלילה הקודם נחשב עמו (ז, יב).²³⁵ טרם שהחל המבול הייתה התיבה משוקעת אחת עשרה אמה במים כדרך כל ספינה

²³² רא"ם מודע לחיסרון של כל מרכיב בזיהוי, וכך כתב בחלק הראשון בפירושו: "מכל מקום יש לחוש שמא הוא מבני קטורה שחייבין במילה... ואף על פי שראית הלשון גם כן אינה ראיה גמורה, מפני שהלשון הלזה לשון בני ארץ כנען הוא ומסתמא רבים במצרים היו יודעים אותו". ראה חומש הרא"ם, עמ' תריא-תריב.

²³³ על כוחן של ראיות על פי המשפט העברי, ראה בן מאיר תשנ"ו, עמ' פז-קמג.

²³⁴ רש"י מביא גם את סברת רבי יהושע: "ר' יהושע אומר זה אייר (ראש השנה יא, ב)", אך לאורך הפרשה נוקט רש"י בשיטתו של רבי אליעזר.

²³⁵ רש"י מבאר שהמבול לא התחיל בלילה, אלא ביום על פי הנאמר בפסוק יא: "ביום הזה נבקעו כל מעינות", ולכן פירש הכתוב "ארבעים יום וארבעים לילה" ללמד שהיו אלו ארבעים ימים מלאים מעת לעת. ראה פירוט החישוב רש"י כפשוטו, עמ' נג.

הטעונה במשא שמשוקעת מקצתה במים (ז, יז).²³⁶ רק לאחר ארבעים יום של גשמים וריבוי המים ממי התהום התרוממה התיבה מעל הארץ, והמים התגברו וכיסו את ההרים הגבוהים חמש עשרה אמות במשך מאה וחמישים יום, שהם כחמישה חודשים (ז, יט-כ).²³⁷ בחודש השביעי – שביעי מכסלו שבו פסקו הגשמים, כלומר בא' בסיון לאחר מאה וחמישים יום נחה התיבה על הרי אררט. באותה השעה החלו המים לרדת עד אשר יבשו לגמרי בעשרים ושבעה לחודש השני – חודש חשון (ח, יד), שנה ואחד עשר יום לאחר תחילת המבול.

הסבר רש"י לפסוקים ה-ו: רש"י מזהה את "החדש העשירי" כחודש אב שהוא עשירי מחודש מר חשון – החודש שבו החלו לרדת גשמי המבול. רש"י מעלה את השאלה מנין לנו החלוקה, ש'החודש העשירי' האמור כאן נמנה לפי תחילת הגשמים, ואילו 'החודש השביעי' האמור למעלה (פס' ד, וברש"י שם) נמנה לפי הפסקת הגשמים? שמא יש לומר שגם כאן נמנים החודשים על פי הפסקתם, ולכן 'החודש העשירי' הוא חודש אלול – עשירי לכסלו, ולא חודש אב – עשירי לחשון!

רש"י מוכיח שיש הכרח בחלוקה זו, שכן לגבי החודש השביעי אם לא נמנה אותו לפי הפסקת הגשמים, אלא לפי תחילת הגשמים יצא החודש השביעי בחודש אייר, עדיין בתוך זמן התגברות המים (יז חשון – כח כסלו, טבת, שבט, אדר, ניסן, אייר = 40+150), ולא ייתכן שנחה התיבה בזמן זה – זמן שבו המים עדיין מתגברים. אי לכך חייבים לומר ש'בחדש השביעי' – שביעי מהפסקת הגשמים, שאז נחה התיבה על הרי אררט (כח כסלו, טבת, שבט, אדר, ניסן, אייר, סיון). רש"י ממשיך להוכיח שגם אין אפשרות למנות את "החדש העשירי" מהפסקת הגשמים, אלא רק מהתחלת הגשמים, שכן אם נאמר ש'עשירי' הוא עשירי להפסקת הגשמים – חודש אלול, לא יובן מה שנאמר בפסוק יג: "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ...". טענת רש"י היא שבין "החדש העשירי" לבין "בראשון באחד לחדש", התרחשו מספר אירועים הנוגעים למבול וטווח הזמן הנדרש למהלכם הוא שישים ואחד יום, שכן מא' לחודש העשירי עברו ארבעים יום עד ששלח נח את העורב (נתון על פי פס' ו), וכן עוד עשרים ואחד ימים לשליחת היונה פעם אחר פעם (שבעה ימים עברו בין שליחת העורב לשליחת היונה פעם ראשונה + שבעה ימים בין שליחת היונה פעם ראשונה לפעם שנייה + שבעה ימים בין שליחת היונה פעם שנייה לפעם השלישית שלא חזרה = 21 יום).²³⁸ מכאן שחייבים לומר "שהחודש העשירי" נמנה לתחילת הגשמים, והוא חודש אב – שבינו לבין א' תשרי ישנם שישים יום. מה שאין כן אם נמנה לסוף הגשמים והחודש העשירי יצא בחודש אלול, ובינו לבין א' תשרי רק שלושים יום.

רמב"ן מקשה על סדר הזמנים והחשבון שמציג רש"י לאורך הסוגיה, ואלו טענותיו:

²³⁶ רש"י מוכיח נתון זה באופן הבא (ח, ד): המים היו גבוהים מעל ראשי ההרים חמש עשרה אמה וחסרו חודשיים ימים בין א' סיון לא' אב, כל ארבעה ימים אמה אחת (15: 60). לפי חשבון זה נמצא שעד יז בסיון ירדו רק ארבע אמות (4: 16), וביז' סיון התיבה הייתה שקועה במים בגובה של אחת עשרה אמות.

²³⁷ רש"י מפרט את החישוב בפסוק ג, ואלו דבריו: "בכ"ז בכסלו פסקו הגשמים – הרי ג' ימים מכסלו, וכ"ט מטבת – הרי ל"ב, ושבת ואדר וניסן ואייר קי"ח – הרי ק"נ". כלומר, 3 ימים מכסלו שהיה חודש מלא בשנה כסדרה, כפי שהייתה שנה זו בה ירד המבול + 29 יום של טבת (חודש חסר בשנה זו) = 32 + שבט 30 (מלא) + אדר 29 (חסר) + ניסן 30 (מלא) + אייר 29 (חסר) = 150 (32+118). יום ה-150 הוא א' בסיון.

²³⁸ ארבעה עשר יום הוזכרו במפורש בפשט המקרא, שנאמר: "ויחל עוד שבעת ימים אחרים" (פס' י), אלו הימים שבין שליחת היונה בפעם הראשונה לפעם השנייה. וכן: "וייחל עוד שבעת ימים אחרים" (פס' יב), אלו הימים שבין שליחת היונה בפעם השנייה לפעם השלישית. ושבעה הימים הנוספים הם שבעת הימים שבין שליחת העורב לשליחת היונה בפעם הראשונה, ונלמדים לפי רש"י מהנאמר בפסוק י, וכך פירש רש"י בפסוק ח: "וישלח את היונה. לסוף ז' ימים, שהרי כתיב (לקמן פסוק י) ויחל עוד שבעת ימים אחרים, מכלל זה אתה למד שאף בראשונה הוחיל ז' ימים".

והוא כן בבראשית רבא (ב"ר לג, י). אבל כיון שרבנו שלמה מדקדק במקומות אחר מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה, ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים. ואומר אני, שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב; כי אם נסבול לפרש: **ותנח התבה בחדש השביעי**, ליום הזה הנזכר, שכלא בו הגשם ושבּו המים מעל הארץ הלך וחסור (ראה לעיל, ב – ג), שלא כמנין החדש השני הנזכר בתחלת הפרשה (בר' ז, יא) וכמנין האמור בסוף הפרשה (להלן, יג) איך יתכן שיחזור מיד בפסוק השני ויאמר "עד החדש העשירי" (להלן, ה) למנין אחר, שיהיה העשירי לירידת הגשמים? והראיה מן התיבה שתהיה משוקעת במים, מפני שנותן חסרון שוה לכל הימים, אמה לארבעה ימים, והידוע בחסרון המים כי הנחל הגדול כאשר יחסר בתחלתו אמה לארבעה ימים, יחסר בסופו ארבע אמות ליום אחד! והרי לפי החשבון הזה באחד לחדש אב "נראו ראשי ההרים" (להלן, ה), ובאחד בתשרי "חרבו המים" (להלן, יג), והנה בשישים יום חסרו כל גבה ההרים הגבוהים שהם כמה אלפים אמה! ועוד, כי שלח היונה בשבעה עשר יום לאלול (ראה להלן, ו – ז), והמים על פני כל הארץ והאילנות מכוסים, והנה חרבו כלם בשנים עשר ימים! ועל דרך הסברא, אם היתה משקעת במים אחת עשרה אמה, והוא יותר משליש קומתה (ראה בר' ו, טו), תטבע, בעבור היותה רחבה מלמטה וכלה אל אמה (ראה שם, טז), כי היא הפך הספינות, ויש בה כבדות גדולה.

לרמב"ן שני טיעונים עיקריים נגד פירוש רש"י ובעצם נגד דברי חז"ל, ואלו הם: האחד, חשבון הזמנים שהביא רש"י אינו מתיישב יפה בלשון הכתובים, שכן נניח שנפרש ש"בחדש השביעי" (פס' ד) נמנה מהיום שבו פסקו הגשמים, והרי ציון הזמן "בחדש השני" שהוזכר בתחילת הפרשה (ז, יא), וציון הזמן "בחדש השני" (ח, יד) שנמנה בסוף הפרשה, כבר נמנו לסדר אחר – לסדר חודשי השנה, אם כך נשאלת השאלה איך ייתכן ש"החדש העשירי" (ח, ה) ימנה לתחילת ירידת הגשמים, שהוא חשבון אחר לגמרי. לטענתו, קשה מאד לקבל שמספר פעמים באירוע אחד שינתה התורה את הקריטריון למדד מנין החודשים.

השני, רמב"ן איננו מסכים עם החישוב שבי"ז לחודש השביעי הייתה התיבה משוקעת אחת עשרה אמות, והוא מביא לכך ארבעה נימוקים: בנימוק הראשון הוא דוחה את ההנחה שהמים חסרו בכל יום באופן שווה – אמה בארבעה ימים, שכן לדבריו ראיה זו שגויה כיוון שדרכו של נחל גבוה כשיורד, מחסיר תחילה מעט – אמה אחת בארבעה ימים, ובשלב מתקדם הוא מחסיר הרבה יותר – ארבע אמות ביום אחד, לפיכך החיסרון ביום י"ז בסיון היה פחות מד' אמות והתיבה הייתה משוקעת במים עמוק יותר; שנית הוא טוען, שאם באחד לחדש אב נראו ראשי ההרים ובאחד בתשרי יבשו המים, הרי שבמשך שישים יום חסרו המים מגובה ההרים כמה אלפי אמות, ונתון זה איננו מסתדר כלל עם חשבוננו של רש"י שחסרון המים היה שווה בכל הימים. רש"י חישב שבכל ארבעה ימים התאדדה אמה אחת, ומכאן שבשישים יום התאדדו רק מאתיים ארבעים אמה בלבד (4 כפול 60), ואם כך איך ייתכן שכבר לאחר שישים יום יבשה הארץ; הנימוק השלישי הוא, שאם ביי"ז אלול (לאחר 47 יום מא' אב) שלח נח את היונה בפעם הראשונה והיא מיד חזרה, כי כל היקום היה מכוסה במים ולא היה לה מקום להניח את רגלה, ולאחר שתים עשרה יום בא' בתשרי חרבו המים, הרי שהמים התחסרו מראשי העצים במשך שתים עשרה ימים בלבד, ולא כפי חשבון רש"י שבשנים עשר יום ירדו רק שלש אמות; והנימוק הרביעי הוא, שאם נאמר על פי רש"י שהתיבה הייתה שקועה אחת עשרה אמות במים – יותר משליש מהתיבה במים, נשמע שאין הדבר הגיוני והתיבה הייתה טובעת, שכן היא רחבה מלמטה וצרה מלמעלה וכבדה מאד (מבנה הפוך מספינה רגילה), ובמצב כזה לא הייתה מחזיקה

מעמד על פני המים. מסיבות אלו לדעת רמב"ן לא ייתכן לקבל את דברי רש"י שהתיבה הייתה משוקעת י"א אמה.²³⁹

רמב"ן סולל דרך חדשה בהבנת מהלך ההתרחשות, תחילה הוא מביא את דרך הפשט שנותנת מענה חלקי בלבד למורכבות הנושא הנידון, ובהמשך דבריו הוא מציג את הדרך הנכונה בעיניו שמיישבת את כל פירטי האירוע כמערך מושלם, ובלשונו: "והנה כל מנין הפרשה כפשוטו ומשמעו".

פירוש הפשט: ארבעים יום של ירידת הגשמים כלולים בתוך מאה וחמישים יום של תגבורת המים, שכן ארבעים יום אלו הם עיקר התגבורת המים, לעומת שאר הימים שבהם לא ירדו גשמים. מאה חמישים הימים החלו ב"ז לחדש חשון – החדש השני לבריאת העולם, והסתיימו ב"ז ניסן – החדש השביעי לבריאת העולם.²⁴⁰ ב"ז בניסן החלו המים להתחסר חודש ימים עד ל"ז אייר, הוא החודש השביעי לירידת הגשמים ואז נחה התיבה על הרי אררט (על פי ח, ד). לאחר שבעים ושלושה ימים נוספים, בא' לחודש אב, הוא החודש העשירי לירידת הגשמים, נראו ראשי ההרים (על פי ח, ה).

את החשבון הזה הגדיר רמב"ן: "והנה תקנו תקון מועט בלשון הכתוב", שכן לחשבון זה שני חסרונות עיקריים: האחד, שאמנם החודשים "השביעי" ו"העשירי" נמנים שניהם לתחילת ירידת הגשמים, אך החודש "השני" הנזכר בתחילת הפרשה ובסופה, נמנה לחודשי השנה; השני, יש לומר שגם לפירוש זה עדיין הייתה התיבה משוקעת במים י"א אמות, כפי שפירש רש"י, ותמיהותיו של רמב"ן בעיני עומדות.²⁴¹

הפירוש הנכון בעיניו: גם לפי הסבר זה ארבעים הימים של ירידת הגשמים נכללים במאה וחמישים יום של התגבורת הגשמים מ"ז לחודש השני עד י"ז לחודש ניסן, אלא שמנין החודשים נמנה על פי קריטריון אחד והוא המניין לחודשי השנה – לבריאת העולם. המבול החל ב"ז לחודש השני, הוא חודש חשון (על פי ז, יא) ונמשך מאה חמישים יום עד ל"ז ניסן, הוא היום שבו נחה התיבה "בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש", הוא חודש ניסן למניין חודשי השנה. לדבריו, יש לקרוא ברצף אחד את פסוקים ג וד, ואין שום הכרח לומר שבין המאה חמישים יום למנוחת התיבה, החלו המים להתחסר ימים נוספים, אלא מיד עם סיום המאה חמישים יום, כשנחה התיבה על הרי אררט החלו המים לרדת. לאחר שבעים ושלושה ימים "והמים היו הלך וחסור עד החדש העשירי בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים", בא' לחדש העשירי, הוא חודש תמוז נראו ראשי ההרים. לאחר ארבעים יום ב" לחודש אב פתח נח את חלון התיבה ושלח את העורב, ולאחר שלושה שבועות בא' באלול שלח את היונה בפעם השלישית ולא שבה, ולאחר שלושים יום בא' בתשרי חרבו המים, כנאמר: "בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ ויסר נח את מכה התבה...". בדרך זו התמודד רמב"ן עם הבעיה הראשונה שהעלה בפירוש רש"י.

לגבי הטענה השנייה שטען רמב"ן כנגד רש"י והביא כנגדה ארבע הוכחות, מציג רמב"ן מצב נתונים שונה. לדבריו, אכן בארבעה ימים ראשונים מתאדה נחל מוצף רק אמה אחת של מים, אך בסוף זמן אידוי הנחל, מתאדים ביום אחד ארבע אמות מים. עיקרון זה מלווה לדעת רמב"ן גם את תהליך התאדות המים בסוף המבול, אך רמב"ן איננו מרחיב את הדיבור על מהלך זה. רמב"ן מתאר את שלבי תהליך החסרות המים באופן הבא: ב"ז חשון החלו לרדת גשמי המבול, בקעו תהומות רבה, ונפתחו ארובות השמים. כך ירדו גשמים במשך ארבעים יום, שבזמנם עלו המים לגובה של חמישה עשר מטר מעל ההרים הגבוהים. לאחר

²³⁹ ולא רק נגד רש"י, אלא נגד חז"ל. ויש לציין שבתחילת דבריו הצהיר רמב"ן הצהרה מתודית משמעותית מאד. לדבריו, כמו שרש"י עצמו במספר מקומות אינו מפרש לפי מדרשי האגדות של רבותינו, אלא טורח לבאר את פשט הפסוקים, אף הוא מרשה לעצמו לנהוג בדרך זו, כי שבעים פנים לתורה.

²⁴⁰ החישוב של רמב"ן הוא בהנחה שהשנה אינה כסדרה והחודשים מלאים: חודשים חשון עד אדר חודשים מלאים של 30 יום יחד 150 יום. חישוב זה של רמב"ן מתבסס גם כן על פער של 30 יום בין הפסקת 150 ימי התגבורת המים, לבין מנוחת התיבה על הרי אררט (כביכול בין פס' ג-ד).

²⁴¹ ראה ליברמן שפירט חישוב זה, טוב ירושלם, עמ' קל.

ארבעים יום אמנם פסקו הגשמים, אך עדיין נשארו מעיינות תהום וארובות השמים פתוחים (כפי שגם מציין רש"י), ולכן האוויר היה לח מאוד, לא יבשו המים ולא היה להם לאן לרדת במורדות ההרים. מצב זה נמשך מאה ועשרה ימים נוספים עד שהעביר הקב"ה רוח חזקה בשמים ובארץ שגרמה לארובות השמים להיסגר, ולמעיינות תהום להיסגר, והאוויר יבש מאוד ואידה את מי הגשמים. ביום י"ז ניסן הוא החודש השביעי חסרו המים בין שתים עשרה לשלש עשרה אמות, ואז נחה התיבה על הרי אררט כשהיא שקועה במים רק כשתיים שלש אמות. כעבור שבעים ושלושה ימים נוספים, באחד לחודש העשירי הוא חודש תמוז ירדו עוד שתיים שלוש אמות ונראו ראשי ההרים. ומאז ועד א' תשרי חרבו המים לגמרי וחסרו כמה אלפי אמות מראשי ההרים עד הארץ.²⁴²

בין רש"י לרמב"ן מספר הבדלים מהותיים: **מספור החודשים** – רש"י משתמש בשלושה מדדים למספור החודשים: סדר חודשי השנה לבריאת העולם, תחילת ירידת הגשמים, סיום ירידת הגשמים, רמב"ן משתמש במדד אחד בלבד שהוא סדר חודשי השנה לבריאת העולם; **מסגרת המאה חמישים יום** – רש"י מונה בנפרד את הארבעים יום של ירידת הגשמים, ואת המאה חמישים יום של התגברות המים, לעומתו רמב"ן מונה את הארבעים יום בתוך המסגרת של מאה חמישים הימים בהם התגברו המים; **אופן אידוי גובה המים** – לפי רש"י בכל יום התאדדה כמות קבועה של מים, לפי רמב"ן גובה האידוי שונה מיום ליום, בהתאם לגובה המים ביחס לקרקע; **סוג השנה** – לפי חישובי רש"י שנת המבול היא שנה כסדרה: חודש מלא, חודש חסר וכך הלאה, לפי חישובי רמב"ן שנת המבול היא שנה שלמה: כל חודש שלוש יום; **גובה המים בהם התיבה הייתה שקועה** – לפי רש"י אחת עשרה אמות בהתאם לחישובו, לפי רמב"ן כשתיים שלוש אמות (אינו מציג חישוב מדויק); **רצף הזמן בין סיום המאה וחמישים יום למנוחת התיבה** – לפי רש"י מדובר בשני אירועים שונים בהפרש זמן, לפי רמב"ן מדובר בשני אירועים שהתרחשו באותו היום. ההבדלים הנזכרים לעיל משליכים על סדר מהלך המבול לשיטת כל אחד מהמפרשים, כדלהלן בעמוד הבא.²⁴³

²⁴² רמב"ן איננו מפרט מהלך זה.

²⁴³ על פי טוב ירושלם, עמ' קלו.

ההבדלים בסדר הזמנים בין שיטת רש"י לשיטת רמב"ן

המאורע	התרחש ביום	
	לדברי רש"י	לדברי רמב"ן "והנכון..."
הגשם התחיל	יז חשון	יז חשון
הגשם נגמר	כח כסלו	כח כסלו
המים התחילו להתחסר	א סיון	יז ניסן
התיבה נחה	יז סיון	יז ניסן
ראשי ההרים הגבוהים נראו	א אב	יז ניסן
ראשי הרי אררט נראו	א אב	א תמוז
פתיחת החלון בפעם הראשונה	י אלול	כח כסלו
שילוח העורב	י אלול	י אב
השילוח הראשון של היונה	יז אלול	יז אב
השילוח השני של היונה	כד אלול	כד אב
השילוח השלישי של היונה	א תשרי	א אלול
המים חרבו ומכסה התיבה הוסר	א תשרי	א תשרי
הארץ יבשה ויצאו מהתיבה	כז חשון	כז חשון

הגנת רא"ם על רש"י (פס' ה): רא"ם בהגנתו על רש"י משיב לשתי הטענות שהציג רמב"ן כנגד רש"י תשובה על דרך סבירות ההיגיון, וכך כתב בתשובתו הראשונה:

ונראה לי שהטענה הראשונה אינה טענה, כי כמו שהוכרח להודות בדרך הפשט שאין מנין השביעי כמנין השני, שהשני שני לדין, והשביעי שביעי לירידת הגשמים, מפני שלא יתכן להיות ששביעי לדין, כי יתחייב מזה שתהיה מנוחת התיבה בתוך המאה וחמשים יום של תגבורת המים, ולא יתכן שתנוח התיבה קודם החסרון. כן הוכרחו חז"ל לומר שאין מנין העשירי להפסקת הגשמים כמנין השביעי שהוא להפסקת הגשמים מפני שיחוייב מזה שלא יהיה החדש שבו חרבו המים מעל הארץ החדש הראשון שהוא תשרי, והכתוב אמר "בראשון באחד לחדש חרבו המים".

רא"ם משתמש בלוגיקה הגיונית בהגנתו על רש"י. לגבי הטענה הראשונה שרש"י איננו משתמש במדד אחד למניין החודשים השיב: כמו שרמב"ן הוכרח להודות בדרך הפשט שיש יותר מקריטריון אחד לספירת החודשים, "בחדש השני" למניין השנה, ו"בחדש השביעי" לירידת הגשמים, וזאת כיוון שיש לכך הכרח מהותי מתוכן הכתובים, כך הוכרחו חז"ל לומר ש"החדש העשירי" הוא למניין הפסקת הגשמים, כיוון שיש לכך הכרח מהכתובים. רמב"ן בפירוש הפשט הוכרח לומר שהחדש השביעי הוא למניין ירידת הגשמים – חודש חשון, משום שבין סיום מאה וחמשים הימים למנוחת התיבה חסרו המים באופן ודאי.²⁴⁴ אם הספירה תחל מתשרי, החודש השביעי יצא בניסן והוא בדיוק עם סיום המאה וחמשים יום, ואין זמן לירידת המים, כך שלא תיתכן מנוחת התיבה.²⁴⁵ באותה מידה הוכרחו חז"ל לומר שמנין החודש העשירי איננו להפסקת הגשמים כמנין החודש השביעי, שכן אם הספירה תחל מהחודש העשירי למנין זה, כלומר

²⁴⁴ בפירושו "והנכון בעיניי" ביטל רמב"ן הכרח ודאי זה.

²⁴⁵ זו דרכו של רמב"ן בפירושו "והנכון בעיניי", ומשתמע מדברי רא"ם שזו אינה דרך הפשט, שכן בדיוק מסיבה זו פירש רמב"ן "והנראה בדרך הפשט" את ההסבר הנזכר לעיל.

מחודש כסלו, החודש העשירי יהיה חודש אלול ואז לפי נתוני המקרא יוצא שרק לאחר חודשיים חרבה הארץ, ואין זה תואם את הנתון בכתוב שהארץ חרבה בא' תשרי "בראשון באחד לחדש". לגבי הטענה השנייה שדנה בחישוב ירידת המים כתב רא"ם:

והטענה השנית גם כן אינה טענה, מפני שאינו דומה החסרון הבא למים בהיות כל הארץ מכוסה, לחסרון הבא להם כשאין כל הארץ מכוסה, כי בהיות כל הארץ מכוסה לא יחסרו מהם רק חלקים שוים בכל יום מפני שהסבה הגורמת החסרון בכל הימים אינה אלא מצד בלוע המים בחלקי הארץ ועליית האדים מהם מהכאת השמש בם, שזאת הסבה אינה גורמת חלוף ושנוי כלל בכל הימים בהיות הארץ כולה מכוסה. אך כשאין כל הארץ מכוסה, שהחסרון ההווה למים אז הוא משתי סבות: האחת, מצד הסיבה הנזכרת. והשנית, מצד נגובה אויר לחלקי הארץ הנגלים המקיפים בה והכאת השמש בם, שהוא סיבה לחסרון המים המוקפים מהם, הנה זאת הסיבה יש לה חילוף ושינוי בהכרח בין הימים קצתם לקצתם.

לגבי חישוב ירידת המים משיב רא"ם שחסרון ירידת המים במבול התנהל בשתי תקופות זמן על פי שני חישובים שונים: החישוב המפורט ברש"י מתייחס לתקופה הראשונה שבה עדיין כל הארץ הייתה מכוסה במים, דהיינו בגובה של חמש עשרה אמות מעל ראשי ההרים, ובמשך החודשיים הראשונים (סיון – תמוז) חסרה אמה אחת בכל ארבעה ימים, ובמשך שישים יום חסרו חמש עשרה אמות. חיסרון המים בתקופה זו היה בשווה, כיוון שגובה המים על פני כל העולם היה בשווה, וכן עוצמת חום השמש באידוי המים היה שווה על פני חלקי הארץ. לעומת זאת בתקופה השנייה - מחודש אב והלאה עד לא' תשרי, כמות המים על פני הארץ לא הייתה שווה וירידת המים הושפעה מכמות המים, כמות החלק הנגלה של הארץ ועוצמת השמש באידוי המים, ולכן בחודשיים האחרונים (אב, אלול) חיסרון המים היה הולך ומתרבה בכל יום על פי השפעת חלקי הארץ הנגלים, ובשישים יום אלו חסרו כמה אלפי אמות מים.

רא"ם השיב לשתי הטענות של רמב"ן תשובות על פי ההיגיון ועל פי המציאות הטבעית הפיזיולוגית של אקלים הארץ. רא"ם מצדיק את גישתו של רש"י בתיארוך ימי המבול ובתפיסת חיסרון המים, ומעדיפה על פני גישת רמב"ן.

בחמישה מקרים אלו שבהם דרך הגנתו של רא"ם מורכבת, השתמש רא"ם בהגנתו על רש"י בחכמת שכלו של האדם: בהיגיון הישר, בראיית המציאות הקיימת, בהוכחות על פי פסוקים, ובטכניקות לוגיות שונות.²⁴⁶ בבירור מקום הולדתו של אברהם אבינו (דוגמא מב) הגן רא"ם על רש"י בעזרת הוכחה פרקטית – תפיסה גאוגרפית אנושית, וכן על פי המשפט המתמטי הלוגי: שני גדלים השווים לגודל שליש שווים ביניהם. בהגנה על רש"י בהבנת הביטוי 'מצחק' (דוגמא מג) נעזר רא"ם בסבירות ההיגיון, במספר פעולות השוואה ובהסקת מסקנות. בסוגיית הייבום (דוגמא מד) הרבה רא"ם להשתמש בידע, הגיון, הוכחות מפסוקים, והוכחות ממציאות פסיכולוגית קיימת. בניסיון לזהות את דרך היחשפותו של יוסף לאחיו (דוגמא מה) הגן רא"ם על רש"י בסיוע לוגיקה משפטית: "חיבור הראיה הראשונה עם האחרונה – יותר גדולה מהראשונה לבדה". ובפרשת המבול לאחר שרש"י ורמב"ן נכנסו לעובי הקורה הסתפק רא"ם בהגנה על פי ההיגיון, ועל פי המציאות הגאוגרפית שנראתה בעיניו.

לאחר עיון ב13 המקרים המובאים לעיל, ניתן בהחלט לומר שרא"ם הפתיע במהלכים שנקט בדרך הגנה זו. רא"ם בחר מגוון דרכי הגנה מעניינות להוכחות צדקת דרכו הפרשנית של רש"י, מטיעון פשוט, להוכחות

²⁴⁶ 'עבד שלמה' הגן על רש"י רק במקרה אחד מתוך חמישה מקרים אלו, ראה בר' לח, ח ד"ה: "והקם זרע לאחיד". בסוגיית המבול הקשה 'עבד שלמה' קשיים משלו, ואף השיב לחלקם, אך לא הגן על רש"י מפני השגות רמב"ן באופן ישיר.

טקסטואליות, להתבוננות במציאות ועד לתחכומים לוגיים. עובדה זו מוכיחה את הדבקות במטרה ואת חשיבות היעד.

2.3.1.6 דרך ההגנה: מתודה פרשנית

בחמישה מקרים מגן רא"ם על רש"י בעזרת כלל מתודי פרשני, בין אם רש"י עצמו ניסח את הכלל באחד מפירושו, ובין אם רא"ם עצמו ניסח כלל ברש"י על פי תפיסתו את מתודת רש"י. במקרים אלו מוכיח רא"ם שהסבר רש"י עומד במסגרת דרכו הפרשנית ואין מקום לטענות כנגדו. להלן המקרים בהם משתמש רא"ם בדרך הגנה זו: בר' א, יד; ב, יח; ט, ד; יב, א; מח, ה, ומתוכם יוצגו שלושה מקרים.

2.3.1.6.1 דוגמא מז – הבדלה בין היום ללילה (א, יד):

על הנאמר: "ויאמר אלקים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים" (א, יד), פירש רש"י: "להבדיל בין היום ובין הלילה – משיגנו האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחושך הראשונים זה ביום וזה בלילה". רש"י בא להשיב על השאלה: והרי כבר נאמר ביום הראשון "ויבדל אלקים בין האור ובין החשך" (א, ד), מדוע חזר הפסוק על עובדה זו פעם נוספת כאן, בתיאור היום הרביעי, ובלשון אחרת מה משמעות הבדלה זו. רש"י משיב שבשבעת ימי בראשית ההבדלה הייתה בין האור לחושך, האור שימש ביום והחושך בלילה. בכוח הבריאה של היום הרביעי לאחר שנגזר האור הראשון ששימש שבעה ימים, ההבדלה בין היום ללילה נעשתה על ידי מערכות השמש והירח – השמש שפעלה ביום, והירח שפעל בלילה הבדילו בין היום והלילה.

רמב"ן מקשה על רש"י: "ואיני רואה שיהיה זה דעת רבותינו (ב"ר ג, ו) המזכירים 'גניזה' על האור הראשון, אבל לדעתם האור הראשון שמש שלושה ימים, וברביעי נאצל ממנו ונעשו בו אז ממנו שני המאורות האלה". רמב"ן טוען שלפי דעת רבותינו לא מדובר בשבעה ימים של אור בראשית, אלא רק בשלושה ימים וביום הרביעי כשנבראו המאורות נגזר האור הראשון. רמב"ן מוכיח את טענתו בעזרת מדרש חז"ל מבראשית רבה ג, ו: "תני: אורה שנבראת בששת ימי בראשית, להאיר ביום אינה יכולה, מפני שהיא מכהה גלגל חמה; בלילה אינה יכולה, שלא נבראת להאיר אלא ביום; והיכן היא? נגנזה. והיכן היא? מותקנת לצדיקים לעתיד לבא שנאמר: 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים', שבעה!! אתמהא, לא שלושה הן!! כאינש דאמר 'כן וכן' אנא מפקד לשבע יומי דמשתותי"²⁴⁷. כלומר, לפי דברי חז"ל אור בראשית אכן היה רק שלושה ימים, ומה שנאמר בישעיהו: "...כאור שבעת הימים" אין הכוונה שבעה ממש, אלא כך הוא לשון בני אדם שמשתמשים בביטוי השלם אף שמתכוונים לחלקו, כגון אדם האומר: "אני מפקיד ושומר את הבהר לשבעת ימי המשתה שלי", וברור שאין כוונתו שהבהר יספיק לשבעת ימי המשתה, אלא שיספיק רק לחלק מהם. כך גם בביטוי "כאור שבעת הימים", כאור שהיה בחלק משבעת הימים, שלושה מתוך השבעה.

²⁴⁷ נוסח זה של המדרש הוא על פי פירוש רמב"ן המובא במהדורת 'הכתר', במדרש רבה מהדורת אלבק מופיע מדרש זה קצת בנוסח שונה, ואלו דברי מדרש רבה ג, ג: "תני אורה שנבראת בששת ימי בראשית להאיר בלילה אלא ביום, ואיכן היא, גנוזה לצדיקים לעתיד לבא שני והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים (ישעיה ל כו), שבעה אתמהא, לא שלושה הן אתמהא, ולא בד' נבראו המאורות אתמהא, אלא כאינש דאמר כן וכן אנא מפקד לשבעת יומיה דמשתותי", ראה מדרש בראשית רבא, עמ' 21-22, וכן הערות 1-2.

לפי רש"י האור הראשון האיר שבעת ימים, וביום הרביעי נתלו המאורות שהבדילו בין היום ללילה לאחר שנגזז האור הראשון.²⁴⁸ לפי רמב"ן שמסתמך על מדרש חז"ל, האור הראשון האיר שלושה ימים, וביום הרביעי צומצם האור הגדול ונעשו ממנו שני המאורות השמש והירח שהבדילו בין היום ללילה. רא"ם מגן על רש"י הגנה מתודית מובהקת, ואלו דבריו:

ואין זאת טענה לפי דעתי, כי כבר גלה דעתו ז"ל בפסוק "וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן" ש"יש אגדות רבות, וכבר סדרים רבותינו ז"ל בבראשית רבה ושאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו.²⁴⁹ ומפני שזאת האגדה אינה מיישבת דברי המקרא של "כאור שבעת הימים" כשיהיה פירושו כאור שבתוך שבעת הימים, דהיינו: כמקצתן, דאם כן מאי "כאור שבעת הימים"... מפני מה יזכיר בלשונו "אור שבעת הימים" אחר שאין כוונת המקרא רק כאור של שלושה ימים, שבעת ימים מאן דכר שמייהו, לפיכך פירש אותו כמשמעו שמשמש בכולן.

רא"ם בונה את הגנתו על רש"י על בסיס הכלל המתודי שניסח רש"י עצמו בפירושו: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דבר המקרא ושמועו דבור על אופניו" (בר' ג, ח).²⁵⁰ בהסתמך על כלל זה מבהיר רא"ם שכיוון שאגדה זו אינה מיישבת את הכתוב בספר ישעיהו כמשמעו, כלומר: "כאור שבעת הימים" (יש' ל, כו), אינו 'כאור של שבעה ימים', אלא 'כאור שבתוך שבעת הימים' (ובפועל רק כאור של שלושה ימים), נאלץ רש"י לדחות מדרש זה, אף שביסוד פירושו אימץ רש"י את דברי חז"ל: "שעמד הקב"ה וגנז את האור הראשון לצדיקים.²⁵¹ רא"ם מוכיח שלגבי הדוגמא שצינו חז"ל: "לשבעת ימי משתותי" אפשרי על דרך פשט להתבטא בדרך זו, על אף שכוונת האומר היא לטווח קצר יותר - לחלק מהימים, שכן משתה חופה של שבעת ימים הוא מנהג קבוע כך שאדם יכול לתפוס בלשונו שבעה ימים, אף שמתכוון לזמן קצר יותר. מה שאין כן בביטוי "ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים", הרי אין מושג עצמי של שבעה ימי אור, ואם כיוון הכתוב לשלושה ימים מדוע אמר שבעה. אי לכך יש לפרש שבעה ימים ולא שלושה ימים. רא"ם הבהיר בעזרת טיעון מתודי מדוע ציין רש"י - בניגוד לדברי המדרש - שדווקא בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחושך הראשונים זה ביום וזה בלילה, ורק משנגזז האור הראשון החלו המאורות להבדיל בין היום לבין הלילה.

2.3.1.6.2 דוגמא מח – מצוות בני נח (ט, ד):

לאחר המבול נצטוו בני נח: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" (ט, ד), ופירש רש"י: "בשר בנפשו לא תאכלו - הרי אבר מן החי, ואף דמו לא תאכלו" – הרי דמו דם מן החי. רש"י חילק את הפסוק לשתי אזהרות: "בשר בנפשו לא תאכלו" – הרי זו אזהרה על אבר מן החי, ו"דמו לא תאכלו", הרי אזהרה לאכילת דם של אבר מן

²⁴⁸ לפי שיטת רש"י כל הבריאה נבראה כבר ביום הראשון, ובשאר הימים נתלה וסודר כל דבר במקומו, ראה רש"י כאן, ד"ה: "יהי מארת וגו'", וכן רש"י א, כד; ב, ד.

²⁴⁹ כך לפי נוסח רומא, ראה רש"י השלם, עמ' שיח.

²⁵⁰ הסברים למשמעות כלל זה לשיטת רש"י, ראה קמין רש"י תשמ"ו, עמ' 110-57; טויטו גישות תשמ"ז, עמ' 448-439; גלס 1992, עמ' 27-23, וכן עמ' 46-41; ארנד תשנ"ד, עמ' 259-244; מונדשיין תשנ"ט-תש"ס, עמ' 58-40; גרוסמן רש"י תשס"ו, עמ' 108-82; טויטו תשס"ט, עמ' 59-51; כהן תשס"ט, עמ' 363-358; קפלן תשע"ג, עמ' 35-34.

²⁵¹ כך פירש רש"י גם בפרק א, ד, ד"ה: "וירא אלוקים את האור כי טוב ויבדל", וביסס פירושו על דברי חז"ל בבבלי חגיגה יב, א, או על בראשית רבה יא, ב, ששם הובאה בפירוש הדעה שהאור נגנז במוצאי שבת.

החי.²⁵² רש"י פירש בדרך זו, מהסיבה שכדי לאסור אבר מן החי היה מספיק שיאמר: "בשר בנפשו לא תאכלו", מה תלמוד לומר "דמו"? מכאן הסיק רש"י שמדובר בשני ציוויים, באיסור אכילת הבשר ובאיסור אכילת הדם של אבר מן החי.

רמב"ן העביר ביקורת על הסבר רש"י, ואלו דבריו: "אם כן יאמר בשר בנפשו ודמו לא תאכלו, וזה כפי הפשט איננו נכון, ולפי המדרש (ב"ר לד, יג) איננו אמת, שלא נצטוו בני נח אלא על 'אבר מן החי' כדברי חכמים, לא על 'דם מן החי' כדברי רבי חנינא בן גמליאל (סנה' נט, א)". לרמב"ן שתי טענות כלפי פירוש רש"י: האחת, לפי הבנתו את פשט המקרא אין מדובר בשתי הוראות נפרדות – הוראה על אכילת הבשר והוראה על אכילת הדם, אלא בהוראה אחת: בשר שהוא בנפשו – בדמו – בחיותו, אסור באכילה; השנייה, שהרי לפי דעת חכמים נצטוו נח ובניו רק על אבר מן החי, ולא נצטוו על דם מן החי כדברי רבי חנינא בן גמליאל, ואם כך איך ייתכן שפירש רש"י שלא כדעת חכמים!

ישנו שינוי מהותי בין רש"י לרמב"ן בניתוח התחבירי של הפסוק: לפי רש"י 'דמו' כמו ה'בשר' הוא מושא עקיף כלומר, את הבשר כשהוא בנפשו (בנפשו – תיאור מצב: בחיותו), ואת דמו (בנפשו) לא תאכלו. לפי רמב"ן 'דמו' הוא תמורה ל'נפשו' דהיינו, בשר שנמצא בנפשו, בדמו – כשהבהמה עדיין חיה אסור באכילה.²⁵³

רא"ם מגן על רש"י בקו הגנה מתודי פרשני ברור, וכך השיב לגבי הטענה הראשונה: "ולכן מה שכתב הרמב"ן ז"ל על פירוש רש"י ז"ל: 'אם כן יאמר בשר בנפשו ודמו לא תאכלו וזה כפי הפשט' איננו נכון ואיננו מחוור".²⁵⁴ רא"ם משיב שזו איננה דרך הפשט להבנת הפסוק, שכן אם נפרש את הפסוק לפי הסבר רמב"ן את רש"י: "אך בשר בנפשו ודמו", נקבל שהבשר בעוד נפש החי בו אסור באכילה, וכן דם החי אסור באכילה, ואיסור זה מלמד על סתם דם, כגון: "כל חלב וכל דם לא תאכלו" (ויק' ג, יז), אך לא על איסור אכילת דם בעוד הבהמה בנפשה – בחייה. לפיכך, לדעת רא"ם הסבר הפשט ברש"י הוא שונה, ואין צורך בו"ו החיבור. המילה 'דמו' דבקה עם המילה 'בנפשו', דהיינו: "בנפשו דמו לא תאכלו" שמשמעו, בעוד דמו עם נפשו לא תאכלו. על פי רש"י שתי ההוראות הנלמדות מפסוק זה קשורות לתיאור המצב – 'בנפשו': "אך בשר בנפשו לא תאכלו; בנפשו דמו לא תאכלו".

לגבי הטענה השנייה השיב רא"ם:

ומה שטען עוד אינה טענה... כי כבר גילה דעתו בפרשת בראשית ש"יש מדרשי אגדה הרבה ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא" ומפני שהמדרש של רבי חנינא בן גמליאל שדרש על מלת "דמו" מתיישב יותר אחר פשוטו של מקרא מן המדרש שדרשו בו חכמים: "מי שדמו חלוק מבשרו יצאו שרצים שאין דמם חלוק מבשרם" בחר לפרש אותו על מדרשו של רבי חנינא בן גמליאל.

²⁵² רא"ם ציין שהנוסחה הנכונה ברש"י היא: "בנפשו" בעוד נפשו בו לא תאכלו, הרי אבר מן החי. בעוד נפשו בדמו לא תאכלו הרי אבר מן החי". ובדפוס רומא: "בנפשו דמו" בעוד נפשו בו בשר בנפשו לא תאכלו הרי אבר מן החי ואף דמו בנפשו לא תאכלו הרי דם מן החי". בדפוס: "בנפשו דמו" בעוד נפשו בו בשר בנפשו לא תאכלו הרי אבר מן החי ואף דם לא תאכלו הרי דם מן החי; ובדפוס אלקבץ: "בנפשו דמו" בעוד נפשו בו בשר בנפשו לא תאכלו הרי אבר מן החי ואף דם לא תאכלו הרי דם מן החי, ראה רש"י השלם, עמ' שלג.

²⁵³ רמב"ן הביא ראיה לדעתו מספר ויק' יז, יד, שנאמר: "כי נפש כל בשר דמו הוא", מכאן שנפשו הוא דמו, כי אין נפש ללא דם. חיות נפשו של האדם תלויה בדם.

²⁵⁴ אפשר היה לסווג מקור זה גם לסיווג 'אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י', ובכל אופן סווג ל'הגנה מתודית פרשנית', כיוון שבמקרה זה מדגיש רא"ם דווקא את תפיסת הפשט של רש"י בניגוד לתפיסת הפשט של רמב"ן.

גם במקרה זה רא"ם מצדיק את בחירתו הפרשנית של רש"י על פי הכלל המתודי שהציג רש"י בבר' ג, ח: "שיש מדרשי אגדה הרבה ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא". לדבריו, דווקא המדרש של רבי חנינא בן גמליאל תואם יותר את פשט המקרא ולא דברי חכמים. ואלו דברי חז"ל במסכת סנהדרין נט, א: "רבי חנינא בן גמליאל אומר: אף הדם מן החי. מאי טעמא דרבי חנינא בן גמליאל? קרי ביה 'בשר בנפשו לא תאכל, דמו בנפשו לא תאכל' ורבנן: ההוא למישרי שרצים הוא דאתא". לדעת רא"ם רש"י מחויב לאגדה המתיישבת עם דברי המקרא ולאו דווקא לדעת חכמים, שהרי אין עניינו בפירושו למקרא לפסוק להלכה.²⁵⁵ הסברו של רבי חנינא בן גמליאל קרוב לפשט המקרא הרבה יותר מדרשת חכמים. דהיינו, השימוש הכפול בלשון "בנפשו" קרוב בעיני רש"י לפשוטו של מקרא יותר מדרשת חכמים, שלמדו מייטור לשון "דמו" שאין איסור אבר מן החי, אלא רק בבעלי חיים שדמם נפרד לגמרי מבשרם, ושרצים שאין דמם חלוק מבשרם, לא נאסרו באבר מן החי. רא"ם דחה את שתי טענות רמב"ן בהתבססו על העיקרון המתודי המנחה את רש"י בפירושו למקרא.

2.3.1.6.3 דוגמא מט – הוראת לך לך (יב, א):

על הפסוק: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (יב, א), פירש רש"י: "לך לך – להנאתך ולטובתך: שם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים (ראה ר"ה טז, ב). ועוד שתודיע טבעך בעולם (ראה תנח' לך לך ג)". רש"י רואה במילת היחס "לך" לשון מיותרת ולכן פירש שההליכה היא 'לך', להנאתך ולטובתך, והביטוי לכך יהיה בשני דברים: בכך שזוכה לבנים, ובכך שיפרסם מהות שמו בעולם.

רמב"ן רואה בפירוש רש"י הסבר מיותר, שכן לטענתו זה הניסוח המצוי בלשון המקרא, וכך כתב: "ואין צרך, כי משפט הלשון כן: 'הגשם חלף הלך לוי' (שה"ש ב, יא); 'אלכה לי אל הגדולים' (יר' ה, ה); 'קמו עברו לכם את נחל זרד' (דב' ב, יג); ורובם ככה". הוא מודע לכך שיש מקומות בתורה שחז"ל כן דרשו את מילת היחס, כגון: "ועשית לך ארון עץ" (דב' י, א) וכן "ועשית לך שתי חצוצרות כסף" (במ' י, ב), ונימק זאת בכך שהעשייה במקרים אלו לא הייתה בשביל משה עצמו, אלא בשביל כלל ישראל. רמב"ן מציע שהכתוב יכול היה לנסח את ההוראה באופן אחר, כגון: "ואת ארון העץ תעשה", כפי שנאמר: "ואת המשכן תעשה" (שמי' כו, א), וכיוון שנכתב בכל אופן בניסוח מיוחד המיוחס למשה, ראו חז"ל לנכון לדרוש אמירה זאת. רש"י ראה את המילה "לך" כמילה מיותרת ולכן דרשה. רמב"ן ראה בלשון "לך" תופעת לשון מצויה, ולכן לא ראה צורך לפרשה.

רא"ם משתמש במקרה זה בשתי דרכי הגנה: הוא פותח תחילה בהגנה על בסיס מתודת הכתוב שתוצג בפרק הבא, וממשיך בהגנה על יסוד מתודה פרשנית, ואלו דבריו: "ואין טענה מן 'הגשם חלף הלך לוי' המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אף על פי שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן". בהזדמנות זו מציג רא"ם כלל נוסף בשיטת הלימוד של רש"י במקרא, כפי שהיא נראית בעיניו. הכלל הוא: "היכא דאיכא למידרש דרשינן" שמשמעו, במקום שאפשר לדרוש דורשים.²⁵⁶ כלומר, למרות שעל פי משפט הלשון אפשר לומר "לך לך", במקום שרש"י ראה כי יש 'מקום' – סיבה לדרוש, הוא דורש את הכתוב.²⁵⁷

²⁵⁵ על אי המחויבות של רש"י לפרש אליבא דהלכתא, ראה קופרמן תשס"א, עמ' 48-67, וכן גרוסמן תשס"ו, עמ' 100.

²⁵⁶ רא"ם לקח מטבע לשון זו מדברי חז"ל בתלמוד. כלל זה מופיע לדוגמא בבבלי פסחים עז, ב: "ורבי יהושע כל היכא דאיכא למדרש – דרשינן". רא"ם עצמו הביא בהמשך דבריו שתי מובאות מדברי חז"ל בסגנון דומה.

²⁵⁷ משכיל לדוד העיר על דברי רא"ם: "ואחר אלף אלפים מחילות לא ירדתי לסוף דעתו דבשלמא אם דרשה זו היתה נמצאת במדרש חכמים היה מקום לתרץ כן שכן מצינו כמה דרשות מיתורא דקרא... וכיון שכפי משפט הלשון אין כאן שום יתור לשון

רא"ם מביא תמיכה לעיקרון פרשני זה משתי סוגיות בתלמוד: האחת מהנאמר במסכת קידושין ד, ב: "הא אמרינן: מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא – הני מילי היכא דליכא לשנויי, אבל היכא דאיכא לשנויי – משנינן"; השנייה מהנאמר במסכת פסחים כד, ב: "אמר ליה רבינא לרב אשי: ואימה לעבור עליו בשני לאוין?... אמר ליה: כל היכא למדרש דרשין ולא מוקמינן בלאו יתירי". לדבריו, בשתי סוגיות אלו נקטו חז"ל בכלל זה, כאשר ראו צורך להסביר מקרא מיותר בפסוק.²⁵⁸ המקרא המיותר מצריך את הלימוד המחודש. הוא מביא לכך כמה דוגמאות מפרק אלו מציאות, מסכת בבא מציעא לא, ב: "השב תשיבנו" אפילו מאה פעמים. 'שלח תשלח' אפילו מאה פעמים. 'עזוב תעזוב' מכל מקום. 'הקם תקם' מכל מקום. 'הענק תעניק' מכל מקום, אפילו לא נתברך הבית בשבילי". אמנם בסוגיה זו הובאה גם דעתם של רבי אלעזר בן עזריה ושל רבי שמעון שהסבירו את כפילות הלשון בשני פסוקים בטענה ש"דברה התורה כלשון בני אדם", ובכל אופן סובר רא"ם שגם הם מחזיקים בכלל האמור: "היכא דאיכא למידרש דרשין", אלא שרק בשני מקומות שהפשט סותר את הדרש לגמרי לא דרשו את הכתוב, אלא נמקו: "דברה תורה כלשון בני אדם". לפי רא"ם על בסיס היסוד הפרשני הזה דרש רש"י כאן את כפילות הלשון "לך לך" – להנאתך ולטובתך.

בשלושה מקרים אלו הגן רא"ם על רש"י בסיוע הגנה מתודית פרשנית: בשני מקרים הציג רא"ם את הכלל המפורש שניסח רש"י בעצמו: "ואני לא באתי לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דבר המקרא ושמעו דבור על אופניו" (בר' ח, ג); במקרה אחד עיצב רא"ם כלל נוסף בשיטת רש"י: "היכא דאיכא למידרש דרשין".²⁵⁹ כלל זה מרחיב את גבול הדרש של הכלל הראשון, מלגיטימציה לבחירה מדוקדקת באגדה המיישבת את המקרא דבר דבור על אופניו, מלגיטימציה של שילוב דרשה בכל מקום שהמקרא מאפשר זאת. רא"ם בשונה מפרשני רש"י אחרים נתן מרחב רב יותר ל'דרש' בפירוש רש"י.²⁶⁰

2.3.1.7 דרך ההגנה: מתודת הכתוב

בתשעה מקרים מגן רא"ם על רש"י בטענה שרש"י מפרש על פי מתודת הכתוב, כלומר רש"י בפירושו משתמש בכלל המאפיין את דרך הכתוב בפסוק זה ובמקומות שונים אחרים, ואין מקום לטענה כנגדו. בדרך כלל רא"ם מביא הוכחות מהכתובים לביסוס דרך ההגנה זו. אלו המקרים בהם מגן רא"ם על רש"י באופן זה: בר' ח, יא; לב, יב; א (חלקי); יד, ז; כא, ז; כד, ז; מ, י; מג, כ; מו, כט (חלקי). להלן יוצגו חמישה מקרים לדרך ההגנה המתודית:

²⁵⁸ ל"ל לרש"י לבקש דרשות מדעתו הרי כל עצמו של רש"י לא בא בפירושו אלא ליישב המקרא על פשוטו כמו שהודיע בכמה מקומות ואפילו דרשות רז"ל לא הביאם אלא היכא שאין הפשט מיושב כ"כ", ראה משכיל לדוד, עמ' 30.

²⁵⁹ במסכת קידושין מובאת הטענה מדוע כותב המקרא קל וחומר כאשר אפשר ללמוד אותו על פי דרך לימוד הגיונית, והשיבו: מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" וסייגו: "אבל היכא דאיכא לשנויי – משנינן", כלומר במקרה שהביא הכתוב קל וחומר וניתן ללמוד אותו בדרך הגיונית, במקום שאפשר לתרץ מתרצים את הפירוט המיותר בכתוב. במסכת פסחים דנה הגמרא בלאוין חוזרים ונשנים באיסור אכילת שרץ, ומבארים: "כל היכא דאיכא למדרש – דרשין ולא מוקמינן בלאו יתירי", דהיינו שאין מסתפקים בלאו מיותר, אלא כל מקום שאפשר לדרוש דורשים.

²⁵⁹ כלל זה שהגדיר רא"ם כמתודה בפירוש רש"י מוזכר בפירושו פעמים נוספות, כגון: בר' מג, כ; שמי' א, י, (על דרך השלילה); שמי' ב, ט; שמי' ד, ט; שמי' יג, יט; שמי' יד, כג; ויק' א, א; במ' יג, ב; במ' כז, יח; דב' יא, יג; דב' יג, י.

²⁶⁰ בניגוד למשל לתפיסתו של רבי מנחם שניאורסון, ראה כללי רש"י, עמ' 19-25, 97-99. בשלושה מקרים אלו מקשה 'עבד שלמה' מספר קשיים על הסבר רש"י, בשני מקרים הוא גם מתרץ את הקשיים, אך איננו מתייחס כלל לטענות רמב"ן נגד רש"י.

על הנאמר: "ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפייה וידע נח כי קלו המים מעל הארץ" (ח, יא), פירש רש"י: "אומר אני שזכר היה, לכן הוא קורוהו פעמים לשון זכר ופעמים לשון נקבה; שכל לשון יונה שבמקרא – לשון נקבה, כמו 'כיונים על אפיקי מים רוחצות בחלב' (שה"ש ה, יב); '[כיוני הגאיות כלם הומות' (יח' ז, טז)]; וכמו 'כיונה פותה' (הו' ז, יא)". רש"י שמפרש "טרף" לשון פעולה – "חטף", מסביר כיצד ייתכן שנקט הכתוב לשון זכר לגבי היונה, ולכאורה יונה לשון נקבה וצריך היה להיכתב "והנה עלה זית טרפה בפייה" ולא "טרף בפייה".²⁶¹ רש"י משיב שמין העוף ששלח נח היה זכר, אך סוג העוף המכונה בשם 'יונה' מופיע במקרא בלשון נקבה. כשהכתוב מתייחס לשם המין הכללי 'יונה' – היונה מופיעה בלשון נקבה, כפי שנמצא במקורות הבאים: "כיונים על אפיקי מים רוחצות" (שה"ש ה, יב) ולא רוחצים, "כיוני הגאיות כולם הומות" (יח' ז, טז) ולא הומים, וכן "כיונה פותה" (הו' ז, יא) ולא פותה (בסגול). אבל כאן, במקור המדובר – שהכתוב מדבר ביונה פרטית שזכר היה, הרי ששתי צורות הלשון נכונות במין העוף: לשון זכר על שם עצמו, ולשון נקבה על שם כלל מינו.²⁶²

רמב"ן לא קיבל את הסברו הלשוני של רש"י, וכך כתב: "ואין כל זה נכון בעיני, כי חזרת זכר היונים מנקבה לזכר במקום אחד מכל הפרשה אין בו טעם, ואם הלשון לקראתם כולם בשם הנקבות, למה שינה בכאן?!". רמב"ן מקשה על רש"י: והרי שינוי הלשון במקום אחד בפרק מלשון נקבה ללשון זכר אין לו הסבר, ואם לפי לשון המקרא יש לקרוא לכל היונים בלשון נקבה, מדוע שינה הפסוק דווקא כאן מלשון נקבה ללשון זכר? רמב"ן בעקבות רש"י הביא את דברי חז"ל שפירשו "טרף" במשמעות 'מזון', כלומר היונה הביאה את עלה הזית שהיה מזון בפייה, וממילא שאלת הזכר והנקבה בטלה. כמו כן הוסיף: "ופשוטו של מקרא פירשו בו שהוא תאר לעלה: והנה עלה זית טרף בפייה".²⁶³ ייתכן שכיוון רמב"ן לפרשני המקרא ראב"ע, ריב"ש ורד"ק שכבר פירשו שהמילה "טרף" מתייחסת לעלה ולא ליונה, והיא מתארת את מצב העלה, כעין: "והנה עלה זית חטוף בפייה", וממילא אין כל בעיה של זכר-נקבה.²⁶⁴

לפי ההסבר הראשון ברש"י "טרף" לשון "חטף", דהיינו: "והנה עלה זית חטף בפייה", ונכתב בלשון זכר כנגד היונה ממין זכר שנשלח על ידי נח. לפי רמב"ן "טרף" לשון מזון, דהיינו: "והנה עלה זית מזון בפייה" כפירוש דרש, או על דרך הפשט "טרף" – "חטוף" תיאור מצב העלה, דהיינו: "והנה עלה זית חטוף בפייה". רש"י נדרש להתמודד עם בעיית הזכר והנקבה, לעומתו רמב"ן חמק מבעיה זו.

רא"ם משיב לשתי טענותיו של רמב"ן אחת לאחת. הוא מעגן את הסבר רש"י במתודת הכתוב, ואלו דבריו: "ולא הבינתי דבריו כלל, כי על הטענה הראשונה הנה כמוהו '[אם חבול תחבול שלמת רעך] עד בא השמש תשיבנו לו כי היא כסותה לבדה' לשון זכר על הבגד ולשון נקבה על השלמה ושניהם במקום אחד מן הפרשה, וכן 'והיתה צעקה גדולה...' אשר כמוהו לא נהיתה' לשון זכר על הקול ולשון נקבה על הצעקה

²⁶¹ הסבר זה מתייחס לפירוש הראשון שהביא רש"י למילה "טרף", ראה פירוט העניין לעיל דוגמא כב.

²⁶² ניתוח רש"י על פי גלברד תשנ"ז, עמ' פ; רש"י המפורש עמ' פג, ורש"י כפשוטו, עמ' ס.

²⁶³ רמב"ן הביא תמיכה לדעה זו בכך שציין שעי' הפועל במילה 'טרף' מנוקדת בקמץ כשמות תואר אחרים (חזק, קטן), אך סייג שאין זו ראיה גמורה, שכן ישנם פסוקים יוצאים מן הכלל, בהם גם הפועל מנוקד בקמץ, כגון: "כי הוא טרף וירפאנו" (הו' ו, א); "והשיב את הגזלה אשר גזל" (ויק' ה, כג); "על שגגתו אשר שגג" (ויק' ה, יח).

²⁶⁴ ראב"ע פירש: "או יהיה טרף קמוץ, בעבור שהוא 'תואר השם', כמו 'נחש' (והטעם כמו 'טרף'), כי יש תואר דומה לפועל, ויש דומה לפועל"; ריב"ש פירש: "שניכר היה בה שטרפה ונתקה מן העץ ולא מצאה על פני המים", ראה בכור שור, עמ' כ; רד"ק פירש: "טרף – כלו קמוץ, והוא תואר במקום פעול, כמו 'טרף'; כלומר: שטרפה אותו היונה מאילן הזית בפייה להביאו אל נח". ראה תורת חיים, עמ' קטז.

ושניהם אחד מן הפרשה ורבים כמוהם". לגבי הטענה הראשונה השיב רא"ם ששימוש בלשון זכר ונקבה מצוי במקראות בפסוק אחד, ויש טעם לדבר ומביא לכך שתי דוגמאות: כגון המילה "שלמה" שהיא לשון נקבה ולגביה נאמר בלשון זכר "תשיבנו" (שם' כב, כה), וכן "צעקה" לשון נקבה ולגביה נאמר "כמוהו" (שם' יא, ו) בלשון זכר. לדבריו, ניתן לנמק שינויים אלו על פי הגיון לשוני, שכן בדוגמא הראשונה לשון הנקבה מתייחסת ל"שלמה", ולשון הזכר ל"בגד", ובדוגמא השנייה לשון הנקבה מתייחסת ל"צעקה" ולשון הזכר אל ה'קול' שכמוהו לא נהיה. לפי עיקרון זה יש להסיק שגם בפסוק הנידון מפרש רש"י על דרך זו, לשון נקבה 'ותבא' מתייחסת ליונה, ולשון 'טרף' בזכר מתייחסת לזכר שבמין היונה.

לגבי טענתו השנייה של רמב"ן כתב:

ועל הטענה השנית הנה ה"מקום" מנהג הכתוב לקרותו בכל מקום בלשון זכר ושינהו במקום אחד "ולא עוד תשורנו מקומו", וכן "הבית" מנהג הלשון לקרותו בכל מקום בלשון זכר, ושינהו במקום אחד בלשון נקבה "כי שחה אל מות ביתה", מפני שכל אלו השמות שנופל עליהם לשון זכר ולשון נקבה, אינם מורים לא על גופים זכרים ולא על גופים נקבות, רק על פי הנחתם בלבד, אבל הגוף הנושא השם ההוא, מצד עצמו אינו לא זכר ולא נקבה, ולכן פעם יניחוהו בלשון זכר בלבד, רוצה לומר שלא יפול עליו רק לשון זכר, ופעם יניחוהו בלשון נקבה, ופעם יניחוהו זכר ונקבה, כ"מחנה" ו"בית", ופעם יקראוהו בשני שמות, האחד בלשון זכר והאחר בלשון נקבה, כ"שלמה" ו"בגד", שהבגד הוא השלמה והשלמה הוא הבגד, רק שה"בגד" יפול עליו לשון זכר לעולם, וה"שלמה" יפול עליה לשון נקבה לעולם.

גם בייחס לטענה השנייה משיב רא"ם בדרך הגנה מתודית. לדבריו, מנהג הכתוב לסמן שמות עצם בזכר וייתכן שבמקרא אחד יופיע גם בלשון נקבה ולהפך, כגון שם העצם 'מקום' שמובא בכל מקום בלשון זכר ופעם אחת הוזכר בלשון נקבה, שנאמר: "ולא עוד תשורנו מקומו" (איוב כ, ט), אף שלכאורה צריך היה להיכתב: "ולא עוד ישורנו מקומו".²⁶⁵ רא"ם מסביר היתכנות תופעה זו על בסיס האבחנה שבין שמות עצם שקביעת המין בהם נעשתה על פי חוקיות לשונית, אך הגוף הנושא שם זה איננו בעצם זכר או נקבה, לבין שם עצם שהגוף עצמו יש בו זכר ונקבה, כגון בגופי החי והמדבר. גופים שאינם בעצם זכר ונקבה יופיעו באופנים הבאים: בחלקם - בלשון זכר בלבד, בחלקם - בלשון נקבה בלבד, ובחלקם - גם בזכר וגם בנקבה, כ"מחנה", 'בית' ו'מקום'. במצב זה ייתכן שיקראו גם בזכר וגם בנקבה באותו פסוק על שם המילה הנרדפת כפי שהיא במקורה - זכר או נקבה, כגון 'שלמה' שנופל עליה לשון נקבה בלבד, ו'בגד' שנופל עליו לשון זכר בלבד.²⁶⁶ לעומת זאת כאשר מדובר בגוף שיש בו זכר ונקבה מצד עצמו, הזכר ייקרא בגוף זכר בלבד והנקבה תקרא בגוף נקבה בלבד. רא"ם מיישם כללים אלו בסוגיה הנדונה: "היונה" כמין עוף בשמו הכללי מתנהג לשונית כגוף שאין בו בעצם זכר ונקבה, ולכן יכול להיקרא רק בלשון זכר, או רק בלשון נקבה או גם וגם, כ'בית' ו'מקום'. ומה עוד שכלל לא נמצאה "היונה" בכתוב אחר בלשון זכר, אלא רק במקור זה שאפשר להסבירו גם על פי העיקרון הראשון. כפי האמור, שכל חלק במשפט מוסב לגוף אחר (נרדף כביכול), דהיינו הפועל "ותבא" והתיאור "בפיה" מוסבים ליונה והם בלשון נקבה כמשפט הלשון, והפועל "טרף" שמוסב על גוף הזכר, מופיע כמשפט בלשון זכר. רא"ם מציין שעל אף שניתן היה להסתפק בהסבר השני רש"י העדיף דווקא את ההסבר הראשון שהביא.

²⁶⁵ רא"ם ציין תופעה דומה גם בשם עצם 'בית', והביא לכך הוכחה ממש' ב, יח.

²⁶⁶ רא"ם שילב את מתודת ההגנה הראשונה בתוך העיקרון המתודי השני.

קשה שלא להגיב על האקרוֹבטיקה הפרשנית שעושה רא"ם עבור ההגנה על רש"י. אין מנוס מלהגדיר הגנה זו כ'הגנה אפולוגטית', ושני נימוקים לדבר: האחד, רש"י בפירושו התרכז בהסבר ש"זכר היה", לעומתו רא"ם הפליג בהסבר נוסף, והרי יכול היה להסתפק בהסבר הראשון שנתן לפירוש רש"י; השני, הקושי שמעורר רמב"ן על פירוש רש"י חזק ביותר, והיה ראוי שלו במעט יודה לטענתו, שכן אף רש"י לא הסתפק בהסברו ופירש גם על דרך דרש, ובכל אופן עמד רא"ם בכל כישרונו הפילולוגי והגן על עמדת רש"י. יש לציין שגם פירוש רמב"ן על דרך הפשט איננו מניח את הדעת, וכבר הסתייג רמב"ן עצמו מהסבר זה. ואולי דווקא הסבר הדרש ש"טרף" - "מזון", הוא ההסבר המתקבל ביותר על הדעת.²⁶⁷

2.3.1.7.2 דוגמא נא – מות תרח (יא, לב):

בסיום פרשת נח חתמה התורה: "ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה וימת תרח בחרן" (יא, לב), ופירש רש"י: "וּיְמֵת תִּרְחַ בַּחֲרָן – לאחר שיצא אברהם מחרן ובא לארץ כנען יותר משישים שנה; שהרי כתוב: 'ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן' (בר' יב, ד), ותרח היה בן שבעים שנה כשנולד אברהם (לעיל, כו), הרי מאה וארבעים וחמש לתרח כשיצא אברם ממנו; נשארו משנותיו הרבה. ולמה הקדים מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם? שלא יהא הדבר מפורסם לכל, ויאמרו: לא קיים אברהם כיבוד אביו, שהניח זקן והלך לו; לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרויין מתים, והצדיקים במיתתן קרויין חיים (ראה ב"ר לט, ז), [שנאמר: 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי' (ש"ב כג, כ)]".²⁶⁸

לאחר שהוכיח רש"י שמותו של תרח אירע שישים שנה לאחר שאברהם בא לארץ כנען הוא מקשה: מדוע הקדים הכתוב את מיתתו של תרח ליציאתו של אברם? רש"י משיב בהתבססו על מדרש חז"ל, כי רצתה התורה שלא יהא הדבר מפורסם ברבים, שכן אותם שאינם יודעים שעל פי הוראת ה' עזב אברהם את חרן, יאמרו שלא כיבד אברם את אביו, והניחו בזקנותו והלך לו. לפיכך כדי למנוע דיבורים מעין אלו, סיפר הכתוב על מות תרח, לפני שסיפר על יציאתו של אברם.²⁶⁹

רמב"ן תמה על דברי חז"ל, וממילא על רש"י, ואלו דבריו: "ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג הכתוב הוא לספר חי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן, בכל הדורות נהגו כך הכתובים, והנה נח עצמו בימיו של אברם עודנו חי, ושם בנו כל ימי אברהם היה חי". רמב"ן איננו מבין את הצורך לתרץ מדוע הקדים הכתוב את מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, והרי זו דרך הפסוקים לספר את כל תולדות האדם כולל את שנות חייו עד מותו, ואחר כך להתחיל בסיפור תולדות הבן, אף שהאב חי עדיין בחי הבן. כך לדעתו נמצא הנהג בסדר הדורות, נח עצמו חי בימי אברהם, ושם בנו חי כל ימי אברהם, ותרח חי בימי בנו אברהם, אף שהכתוב כבר הודיע על מותו.²⁷⁰ רמב"ן מביא שני טעמים אחרים לכך שדרשו חז"ל דרשה זו:

²⁶⁷ אבן שושן בקונקורדנציה פירש 'טרף': עלה בודד, וציטט "והנה עלה זית טרף בפיה", ודווקא "טרף" בסגול פירש גם כמזון, אוכל, ראה אבן שושן 2007, עמ' 418; קדרי ביאר: עלה רענן והביא אפשרויות נוספות, ראה קדרי תשס"ו, עמ' 386.

²⁶⁸ המקור המדרשי בבראשית רבה לט, ז: "ויאמר ה' אל אברהם לך לך' (להלן י"ב א) מה כתיב למעלה מן הענין? 'וימת תרח בחרן' א"ר יצחק: אם לענין החשבון ועד עכשיו מתבקש לו עוד ששים וחמש שנים, אלא שבתחילה אתה דורש הרשעים קרויים מתים בחייהם, לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר: אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים: הניח אביו והלך לו לעת זיקנתו. אמר ליה הקב"ה: לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם, ולא עוד אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתו, בתחילה 'וימת תרח בחרן' ואח"כ 'ויאמר ה' אל אברהם'".

²⁶⁹ רש"י מוסיף: "לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרויים מתים והצדיקים אף במיתתם קרויים חיים", והביא הוכחה מדברי חז"ל בבבלי ברכות יח, א: "כי החיים יודעים שימותו" – אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים, שנאמר: 'ובניהו בן יהוידע בן איש חי רב פעלים...': 'בן איש חי', אטו כולי עלמא בני מתי נינהו?! אלא, 'בן איש חי' שאפילו במיתתו קרוי חי".

²⁷⁰ את חשבון השנים ראה טוב ירושלם, עמ' קסח.

האחד, כיוון שאצל תרח בשונה משאר צאצאי שם, הזכיר הכתוב באופן מיוחד את מותו ואת סיכום שנות חייו. חז"ל דרשו שכל זה נכתב כדי שבמבט שטחי יתקבל הרושם שאברהם היה עם תרח בחרן בעת מותו; השני, מכיוון שהפסוק כבר התחיל לספר ביציאת אברהם עם אביו ומשפחתו מאור כשדים, ואם כך קשה להם מדוע הפסוק אינו מזכיר את חייו ומיתתו על פי סדר האירועים כפי שהתרחשו הדברים.²⁷¹

לפי רש"י פסוק זה מעורר את הקושי מדוע הקדים הכתוב מיתתו של קורח ליציאתו של אברהם. רמב"ן איננו רואה קושי בנתוני המידע שבפסוק, ולדעתו זה מנהג הכתוב לספר חיי האב ומותו לפני שמתחיל הכתוב לספר בתולדות הבן הבא אחריו. רמב"ן ראה לנכון להציג שני קשיים אחרים אפשריים שאולי עמדו בפני חז"ל בדרכתם.

רא"ם משיב לתמיהת רמב"ן בתמיהה מתודית נגדית:

ואני תמיה מאד על דבריו אלה, כי אין מנהג הכתובים לספר המקרים שקרו לבן בחיי אביו אחר מיתתו, רק בספורי הדורות, מפני שכשזכיר דור האב יחייב שיזכיר גם תולדותיו וימי חייו ומיתתו, כדי שישלים ספור הדור ההוא, וכן זה אחר זה על הסדר, מאחר שענין הספור ההוא אינו רק למנין הדורות. אבל כשאין שם ספור דורות, רק ספורים ומקרים נמשכים זה אחר זה... אם יכתוב הכתוב תחלה מיתת אביו ואחר כך יכתוב נבואת אברם וצאתו משם והיא הייתה בעודו בחייו אין זה מנהג הכתוב בשום מקום.

לדעת רא"ם שאלת רש"י אכן במקומה, שכן אין מנהג הכתובים לספר בשום מקום מאורעות שהתרחשו עם הבן בחיי אביו, לאחר שכבר ציינו את מיתתו. תיאור מיתת האב בפסוק זה וסיפורים מחיי הבן בחיי האב בפרק הבא הוא מקרה יוצא דופן ויש לתמוה עליו. לדבריו, תופעה זו קיימת רק בספור הדורות, כגון מאדם לנח, מנח לאברהם וכדומה, שאז מוזכרים שנות חיי האב בסיכום חייו, כאשר בפועל נמשכים חיי האב בתוך חיי הבן המוזכר בפסוק הבא.²⁷² רא"ם מגן על רש"י כאשר הוא מתנגד למתודה שהציג רמב"ן, הוא מצמצם מתודה זו רק לתופעה מקראית מסוימת. יש לראות בדבריו מעין הצגת מתודה נגדית לזו שהציע רמב"ן.

2.3.1.7.3 דוגמא נב – הולדת יצחק (כא, ז):

כאשר נולד יצחק – בן לאברהם ושרה, הגיבה שרה: "מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי ילדתי בן לזקניו" (כא, ז), ופירש רש"י: "מי מלל לאברהם – לשון שבח וחשיבות: ראו מי הוא ומה הוא, גדול ושומר הבטחה, מבטיח ועושה".²⁷³ כלומר, לדעת רש"י בדברי שרה "מי מלל" אין הצגת שאלה, אלא מדובר

²⁷¹ ההסבר הראשון של רמב"ן נוסף רק בהגיעו לארץ ישראל, וכך העירו עופר ויעקבס: רמב"ן שילב את התוספת, שמכילה תשובה נוספת לקושיה על חז"ל, לפני הביאור של מהד"ק. נראה שלדעתו ביאור זה מוצלח יותר מבמהדורה שהציע במהד"ק, מכיוון שהוא מתמקד בפסוק המבואר, בעוד הפירוש של מהד"ק מתבסס על הקשר הפסוקים הקודמים, ראה עופר ויעקבס תשע"ג, עמ' 130-132.

²⁷² יש לציין שגם במקרים אלו הכתוב מציין נתונים ברורים לגבי שנות האב בחיי הבן, כגון: "ויחי אנוש תשעים שנה וילד את קינן: ויחי אנוש אחרי הולידו את קינן חמש עשרה שנה ושמונה מאות שנה וילד בנים ובנות: ויהיו כל ימי אנוש חמש שנים ותשע מאות שנה וימת: ויחי קינן שבעים שנה וילד את מהללאל" (בר' ה, ט-יב).

²⁷³ בפירוש רש"י נוסח 'מקראות גדולות מאורות' מופיעות שתי דוגמאות ברש"י להוכחת הרעיון שהביטוי 'מי מלל' עניינו שבח וחשיבות, והן: "מי פעל ועשה" (יש' מא, ד); "מי ברא אלה" (שם מ, כו); בנוסח 'מקראות המאורות' הדוגמאות מופיעות בסוגריים; ברש"י נוסח הכתר ובנוסח שעמד בפני רמב"ן דוגמאות אלו אינן מופיעות, ויש להניח שנכנסו כתוספות מאוחרות של תלמידים

בביטוי של התפעלות, שבח וחשיבות לקב"ה שהבטיח, קיים ועשה. רמב"ן תמה על פירוש רש"י: "ולא מצאתי מלת מי בערך כזה למעלה וכבוד, רק לבזיון: 'מי אבימלך ומי שכם' (ש' ט, כח); 'מי דוד ומי בן ישי' (ש"א כה, י)". הוא מקשה, והרי המילה "מי" איננה נמצאת במקרא במשמעות של הבעת כבוד, אלא רק להפך בכוונת זלזול ובזוי, ומביא שתי דוגמאות לכך.²⁷⁴ רמב"ן מציע משמעות לשונית ורעיונית שונה לאמירה זו. לדעתו, שרה מציגה שאלה רטורית מעין זו: "מי היה אומר (מלל) לאברהם 'היניקה בנים שרה', והרי אף אחד בעולם, ולעולם לא היה מעלה על דעתו אמירה כזו". גם בפירוש זה צעד רמב"ן בעיקבות קודמיו – ריב"ש ורד"ק.²⁷⁵

לפי רש"י הביטוי "מי מלל" מתייחס לקב"ה, ומשמעו הדגשת שבח וחשיבות לעשיה, כאומר 'ראו מי – אלוקים שאמר ופעל כך וכך'. לפי רמב"ן השאלה מוסבת לאי מי בעולם ש(לא) אמר 'היניקה בנים שרה'. רא"ם מגן על רש"י בסוגיה זו בטיעון מתודי לשוני, דהיינו טיעון המתבסס על דרכי השימוש בלשון המקרא, ואלו דבריו:

ונראה לי שמלת "מי" כמלת "מה", שלפעמים יבא זה תמורת זה, ואחר שמלת "מה" משמשת למעלה ולכבוד, כמו "מה גדלו מעשיך" "מה רב טובך" "מה טובו אהליך" ולהפך, כמו "מה אדם ותדעו" "ואהרן מה הוא" תהיה גם מלת "מי" משמשת למעלה כבוד ולהפך. ואחר שנמצא לבזיון – "מי אבימלך ומי שכם" הנה ימצא גם ההפך למעלה וכבוד.²⁷⁶

רא"ם משווה את המילה 'מי' למילה 'מה', שכן לדעתו פעמים יכולה לבא מילה אחת במקום השנייה ('מי' במקום 'מה' ולהפך), ואי לכך אם המילה 'מה' מופיעה בכתובים לשבח ואף לבזיון, יש להסיק שגם המילה 'מי' תשמש לא רק לבזיון, אלא גם למעלה וכבוד.²⁷⁷ רא"ם משתמש במתודה לשונית המתבססת על העיקרון שניתן להחליף את מילת השאלה 'מה' ב'מי', ובכוח זה הוא מקנה למילת השאלה 'מי' מאפיין של מילת השאלה 'מה'.²⁷⁸

או מעתיקים במשך השנים, ואולי אף כתגובה מאוחרת לטענותיו של רמב"ן! דוגמאות אלו אינן מוזכרות בדפוס רומא, דפוס ראשון ודפוס אלקבץ, ראה רש"י השלם, עמ' שסה.

²⁷⁴ בספר שופטים ט, כח נאמר: "ויאמר געל בן עבד מי אבימלך ומי שכם כי נעבדנו...", דברי לעג ובזיון לאבימלך, ראה מקראות גדולות - פרשני המקרא, עמ' 82, וראה רלב"ג (מהדורת הכתר) שפירש: "כמו שאין ראוי שנעבוד שכם מפני היותו בן חמור, שהיה נשיא הארץ, כן אין ראוי שנעבוד אבימלך מפני היותו בן ירובעל שהיה מושל על ישראל". וכן בספר ש"א כה, י נאמר: "ויען נבל את עבדי דוד ויאמר מי דוד ומי בן ישי היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדניו" – דברי בזיון מפורשים כלפי דוד המלך.

²⁷⁵ ריב"ש: "מי היה אומר לאברהם שאירע דבר זה, שהיניקה בנים שרה", ראה בכור שור, עמ' לו; רד"ק: "מי היה מדבר לאברהם, שהיניקה בנים שרה? דבר חדוש כזה מי היה אומר לו, לולי האל עשה עמו פלא". ראה תורת חיים, עמ' רמד;

²⁷⁶ בשונה למשל מהגנת אברבנאל, שכתב: "ורש"י כתב שמי מלל הוא לשבח רומז להב"ה והרמב"ן השיג עליו שלא מצא מלת מי כי אם לבזיון... ותמהתי מדבריו שנראה ששכח שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה. מי ילד לי את אלה. ואלה מי גדל. מי זה בא מאדום. מי זאת הנשקפה כמו שחר ורבים כאלה", ראה אברבנאל, עמ' רנו.

²⁷⁷ שתי השאלות 'מי' ו'מה' משמשות לאיתור זהות, על מי או על מה מדובר.

²⁷⁸ אומנם נצר הציגה את הגנתו של רא"ם על רש"י, אך במקרה זה (כמו ברוב המקרים) העדיפה את פירושו של רמב"ן, וכך כתבה: "הרא"ם בפרושו לפס' זה סותר את טענת הרמב"ן נגד רש"י ואומר כי מי ומה מתחלפות ושתייהן יכולות לבוא או ללשון שבח וחשיבות או ללשון גנאי... אבל נראית במקום זה דעת הרמב"ן המקשר את המלים הללו עם הענין כולו, דבר האפיני לוי". ראה נצר תשכ"ח, עמ' 441.

כאשר השביע אברהם את אליעזר אמר לו: "ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי ואשר דבר לי ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם" (כד, ז), ופירש רש"י: "ואשר דבר לי – לצרכי, כמו: 'אשר דבר עלי' (מ"א ב, ד); וכן כל 'לי' ו'לו' ו'להם' הסמוכים אצל 'דבור' מפורש בלשון 'עלי', ותרגום שלהם: 'עלי' 'עלוהי' 'עליהון' שאין נופל אצל 'דבור' לשון 'לי' ו'לו' ו'להם' אלא: 'אלי', 'אליו', 'אליהם' ותרגום: 'עמי', 'עמיה', 'עמהון', אבל אצל אמירה נופל 'לי' ו'לו' ו'להם'."

לדברי רש"י "אשר דבר לי" משמעו: אשר דבר עלי – לצרכי ולמעני, שהבטיח לתת לזרעי את הארץ. רש"י עושה אבחנה בין לשון דבור ללשון אמירה. בלשון 'אמירה' שייך לומר לי, לו ולהם כשהמשמעות היא: אלי, אליו, אליהם, כגון: "על כן אמרתי להם" שמשמעו: על כן אמרתי אליהם. לעומת זאת לי, לו, ולהם הסמוך ללשון דבור אין פירושו שדיבר אל פלוני, אלא שדיבר על פלוני – אודות פלוני, למענו ובעבורו. רש"י מנמק שהצירוף לי, לו, ולהם עם פעולת הדיבור אינו תקין בלשון המקרא, והיה צריך לומר: 'דבר אלי', 'דבר אליו', 'דבר אליהם' ולכן במקום שנמצא הצירוף 'דבר לי' משמעו 'דבר עלי'.²⁷⁹

רמב"ן משיג על האבחנה שעשה רש"י, וכך כתב: "ובפרשת יוצא יעקב' הביא ראייה ממה שכתוב שם 'את אשר דברתי לך' (בר' כח, טו), שהרי עם יעקב לא דבר קודם לכן. ואין החילוק הזה אמת, כי הנה מצאנו יועתה לך נחה את העם אשר דברתי לך' (שם' לב, לד); 'וידברו הכשדים למלך ארמית' (דני ב, ד)...".

רמב"ן חולק על ההבדל שעשה רש"י בשתי נקודות: האחת, שכן דרך המקראות לצרף לפועל ד.ב.ר לשון 'לי' ו'לו' וכו' במשמעות 'אלי' 'אליו' וכו', ומביא לכך הוכחות שונות מהמקרא, ואלו הן: "ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך" (שם' לב, לד); "וידברו הכשדים למלך ארמית" (דני ב, ד); "והורשתם והאבדתם מהר כאשר דבר ה' אלקיך לך" (דבי ט, ג). לדעתו, בשלושה פסוקים אלו יש הכרח לפרש את הדבור במשמעות 'דבר אלי', כדלהלן: "נחה את העם אל אשר דברתי לך – אליך" ולא עליך; "וידברו הכשדים למלך – אליו" ולא עליו; "כאשר דבר ה' אלקיך לך – אליך" ולא עליך.²⁸⁰ כדי להעצים את טיעונו מביא רמב"ן ראייה שהביא רש"י לשיטתו בפרשה אחרת, ומבארה בדרכו – כך שלדבריו אין צורך בביאור רש"י.²⁸¹ הנקודה השנייה, שדרך המקראות לצרף לפועל א.מ.ר לא רק את הלשון לי, לו ולהם, אלא גם את הלשון אלי, אליו ואליהם, והביא לכך דוגמא: "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם" (שם' ג, יג), ולא נאמר להם.²⁸²

²⁷⁹ רש"י מוסיף בפירושו שאת הצירוף 'דבר לי' יש לפרש על פי התרגום: 'עלי' (עלוהו, עליהון) ולא 'אלי' שתרגומו: 'עמי' (עמיה, עמהון). ולא נמצא שאונקלוס תירגם כך במקור זה, שכן תירגם "ודי מלל לי". ייתכן לומר שרש"י לא התכוון לפירוש אונקלוס, אלא להשוואה לשונית לתרגום הארמי. ראה חומש הרא"ם עמ' שכד שהתייחס לבעיה זו, ראה אבינרי תש"מ, חלק א, עמ' רנה-רנו שהרחיב בעניין זה, וכן ראה פוזן תשע"ב שהעיר: "אבל מכיוון שבכל נוסחי ת"א מתורגם כאן "ואשר דבר לי" – "ודמליל לי" פירש רא"ם שלשון רש"י "ותרגום שלהם עלי עלוהי עליהון", כוונתה: ראוי לתרגמו "ודמליל עלי". ואולם כבר נתבאר שלפעמים משתמש רא"ם במונח "תרגום" כשהוא רוצה להסתייע מן הלשון הארמית ואין כוונתו לת"א, פוזן תשע"ב, עמ' 438.

²⁸⁰ במקורות אלו פירש רש"י כדלהלן: שם' לב, לד: "אל אשר דברתי לך – יש כאן 'לך' אצל דבור במקום 'אליך', וכן 'לדבר לו על אדוניהו' (מ"א ב, יט)", והסבר זה כטענת רמב"ן; דני ב, ד: רש"י לא פירש כלל; דבי ט, ג: רש"י לא פירש כלל.

²⁸¹ הראיה היא מהנאמר בבר' כח, טו: "את אשר דברתי לך" ופירש רש"י: "את אשר דברתי לך – לצרכי ועלך; מה שהבטחתי לאברהם על זרעו... וכן כל 'לי' ו'לך' ו'להם' ו'לו' הסמוכים לדיבור, משמשין לשון 'עלי' וזה יוכיח, שהרי עם יעקב לא דיבר קודם לכן". ורמב"ן פירש פסוק זה באופן אחר: "פרושו שאמרתי לך עתה שאתן לך את הארץ ולזרעך ואברך אותך". רמב"ן פתר את הבעיה בכך שייחס את הדבור להווה ולא לעבר, כעין: 'את אשר דברתי עכשיו אליך'.

²⁸² יש להסתייג מטענה זו, שכן רש"י לא טען שהפועל א.מ.ר מקבל רק לשון 'לי', 'לך' וכדומה, ואין הכרח להבין כך מפירושו.

לפי רש"י לשון 'דיבור' בא בצירוף 'לי', 'לוי' ו'להם' רק במשמעות 'עלי', 'עליו', 'עליהם', שעניינו דיבר בעבורי, דיבר לצורכי (בהטיות השונות). לפי רמב"ן לשון 'דיבור' שבא בצירוף לשון השייכות, מתפקד גם במשמעות הפשוטה 'דיבר אלי', 'דיבר אליו', 'דיבר אליהם'

רא"ם מאמץ את המתודה שניסח רד"ק, ואלו דבריו:

וכתב הרד"ק ז"ל בשרש דבר: שהדבור הוא כמו האמירה, "אלא שיש הפרש ביניהם בשימוש הלשון, כי האמירה אינה מבלתי סמיכה עם אחרי, והדבור הוא מבלי סמיכה אל אחר, כי הוא מורה על עקר הדבור שהוא באדם, כמו שתאמר: חי מדבר, ולא תאמר: חי אומר, אלא אם תסמכנו – פלוני אומר לפלוני. ואף על פי שאין הסמיכה כתובה לפעמים, הענין מובן כמו 'אמרי נא אחותי את' – אמרי לשואלים אותך". ולכן אחר שאין למדבר מקבל זולתו, לא תבא עליו מלת לי ולו ולהם המורים על המקבל, אלא לשון אלי ואליו ואליהם, שפירושם עמי עמוהי עמהון, שהם מורים על המקבל, אצל אמירה שצריך מקבל, נופל בה לשון לי ולו ולהם.

וזה הכלל שניסח רד"ק לפי מובאת רא"ם: לאמירה ודיבור אותה משמעות, וההבדל ביניהם הוא רק בשימוש הלשוני: ה'אמירה' אינה קיימת ללא התייחסות למקבל האמירה, וה'דיבור' לעומת זאת עומד בפני עצמו ואין לו מקבל. לפיכך סובר רא"ם, שכיוון שדרך הלשון המקראית היא שדיבור אינו מקבל אחר, לכן לא יבא בצירוף 'לי' ו'להם' המורים על המקבל, אלא יבא רק בצירוף 'אלי' ו'אליו' ו'אליהם', זאת לעומת ה'אמירה' שמקבלת את לשון השייכות ולכן נופל בה 'לי' ו'להם'. רא"ם הניח שתי הנחות יסוד לביאור דברי רש"י: האחת, הוא הבדיל בין 'דיבור' שאינו מחייב 'מקבל' דהיינו צד שני ששומע, לבין 'אמירה' המחייבת לדעתו 'מקבל' דהיינו צד שני ששומע; השנייה הוא הניח שהמיליות 'לי', 'לו', 'להם' מורות על המקבל. תוצאת שתי ההנחות הנ"ל הן שאין להצמיד את המיליות הנ"ל לפועל ד.ב.ר, אך אפשר להצמידן לפועל א.מ.ר.

לגבי טענת רמב"ן שישנן דוגמאות בתנ"ך שדיבור יש בו שייכות למקבל דווקא בלשון 'לי', 'לוי' ו'כו', השיב: "איננה טענה אלא אם יהיה פירוש הדיבור של אלו המקראות מלשון דבור ממש. אך אם יהיה פירוש מלשון אמירה... יתפרש הלמ"ד בם כמשמעו". רא"ם טוען שבמקרים אלו יש להבין את הפועל ד.ב.ר בצורה שבה מבינים את הפועל א.מ.ר – דהיינו שיש מקבל לדברים, כגון: "כאשר דבר ה' לך" (דב' ט, ג). הוא אף טוען שרמב"ן עצמו ביאר כך באחד המקרים.²⁸³ לגבי הטענה השנייה שבלשון 'אמירה' נמצאה גם לשון 'לי', 'לוי', 'להם' וגם לשון 'אלי', 'אליו', 'אליהם', השיב: שכמו ב'דיבור' המיליות 'לי', 'לוי', 'להם' באות במשמעות 'על', כך מלת 'אלי' בסמיכות ל'אמירה' תפורש כלמ"ד, כלשון התרגום 'להון'.²⁸⁴

מקרה זה הוא דוגמא נוספת לכך שרא"ם מגן על רש"י בסיוע מתודה מובנית לכתובים שמסבירה את בחירתו הפרשנית. הוא מודע למקרים החריגים, אך עדיין מחזיק בחוקיות שמאפיינת את רוב המקרים.

²⁸³ רמב"ן בויק' כא, א כתב: "טעם אמור כמו 'דבר'... וכתוב 'בא אל פרעה ודברת אליו' (שמי' ט, א) – כמו 'ואמרת'; וידבר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר בניו קחו את המנחה' (ויק' י, יב). והעיר קרני רמים: "וק"ל מאחר שיש דיבור שפירושו אמירה למה הוצרך רש"י לפרש לי לצרכי יפרש דיבור לשון אמירה. ושמה יש לומר דכל כמה דמציען לפרש אותו דיבור לשון דיבור יותר נכון מלפרשו בלשון אמירה, ולא מפרשין ליה לשון אמירה אלא היכא דלא מציען לפרשו בלשון דיבור, ולכן הכא יותר נכון לפרש לי לצרכי ובעבורי מלפרשו לשון אמירה", ראה קרני רמים תשמ"א, עמ' עו.

²⁸⁴ רא"ם מוכיח זאת מלשון אונקלוס, שכן תירגם: "ויאמר ה' אל אברהם" – לאברהם (יב, א), וכן "ומה אומר אליהם" – אליהן (שמי' ג, יג).

כאשר שר המשקים תיאר את חלומו בפני יוסף נאמר: "ובגפן שלשה שריגים והוא כפרחת עלתה נצה הבשילו אשכלתיה ענבים" (מ, י), ופירש רש"י: "והיא כפורחת – דומה לפורחת. [והיא כפורחת - נדמית לי בחלומי כאלו היא פורחת, ואחר הפרח עלתה נצה - נעשה סמדר...]"²⁸⁵. רש"י מבאר את הכ"ף של "כפרחת" במשמעות כ"ף הדמיון, כמו, כעין, דהיינו שר המשקים רואה שלושה שריגים של גפן ונראה לו בחלומו כאלו היא פורחת, מעלה ניצנים ומבשילים אשכולותיה.

רמב"ן מקשה על רש"י: "ואין זה נכון, שאם היה מדבר כמדמה מפני שהם דברי חלום, היה אומר: והנה כגפן לפני, ובגפן שלשה שריגים. והכ"ף הזו אינה בחלום שר האופים (להלן, טז – יז) ולא בחלום פרעה (בר' מא, א – ז) ולמה ידמה בזה יותר מכל האחרים?! אבל יאמר בכולם 'והנה', והוא הדמיון, שטעמו 'כאלו'". רמב"ן שואל שתי שאלות: והרי אם מדובר בכ"ף הדמיון, הרי הכ"ף הייתה מופיעה בתחילת החלום "והנה כגפן לפני", ולא באמצעו. וכן אם מדובר בכ"ף הדמיון מפני שהכתוב עוסק בחלום, מדוע הכ"ף לא הופיעה בחלום שר האופים ולא בחלום פרעה. רמב"ן מסכים שמדובר במראה חלום ולא במציאות ולכן נכתב "והנה", אך אינו מסכים לתפקידו של הכ"ף בפסוק. רמב"ן מנתח באופן אחר את הפסוק, לדבריו הכ"ף מובנה 'כאשר' – מיד, כאשר הגפן פרחת עלו בה ניצנים, והבשילו אשכולתיה ענבים. ללמד על תהליך מהיר בחלום, ופתרונו - להורות כי אלוקים ממחר לבצע את המהלכים.²⁸⁶

לפי רש"י הכ"ף בתיאור "כפרחת" היא כ"ף הדמיון, הגפן בחלום נראית כפורחת. לפי רמב"ן הכ"ף משמעה תיאור זמן, מיד כאשר הגפן פרחת עלו ניצניה וכו'.²⁸⁷

רא"ם מגן על רש"י הגנה מתודית מובהקת, ואלו דבריו:

ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען... אינה טענה, כי בעל הלשון כשירצה להורות על הדמיון פעם ישתמש עם כ"ף ופעם במלת 'הנה', ולכן שם מלת 'והנה' על מלת גפן ואמר "והנה גפן לפני", ומלת "והנה" מושכת עד שלשה שריגים כאילו אמר: והנה בגפן שלשה שריגים. ובמלת "כפורחת" נשתמש עם כ"ף הדמיון במקום והנה. ומעתה מה שטען עוד... אינה טענה, כי שם נשתמש במלת הנה המורה על הדמיון במקום שנשתמש פה עם הכ"ף וזה וזה יכשר.

רא"ם משיב לטענות רמב"ן אחת לאחת: לטענה שכ"ף הדמיון צריכה להופיע בתחילת התיאור השיב, שהמלה "הנה" מופיעה בתחילת תיאור החלום והיא משמשת כעין כ"ף הדמיון, כנאמר: "והנה גפן לפני" וממשיכה את הדימוי עד "ובגפן שלשה שריגים". המשך הדימוי הוא על ידי כ"ף הדמיון ככתוב: "והוא כפרחת עלתה נצה וכו'", וכ"ף הדמיון היא באותו תפקיד של מלת הפתיחה המורה על דמיון - "הנה";²⁸⁸ לטענה השנייה שהכ"ף אינה מופיעה בחלום שר האופים ולא בחלום פרעה השיב, שבחלומות אלו השתמש הכתוב במלה "הנה" והיא זו שמורה על הדמיון, כך שאין צורך כלל בכ"ף הדמיון, שכן נאמר: "והנה שלשה סלי חרי על ראשי" (מ, טז), "והנה מן היאר עלת שבע פרות" (מא, ב), וכן "והנה שבע שבליים" (מא, ה).

²⁸⁵ קטע זה אינו מופיע בדפוס ראשון, ומופיע בדפוס רומא ודפוס אלקבץ, ראה רש"י השלם, עמ' שכ"ו.

²⁸⁶ רמב"ן מביא דוגמאות נוספות בהן האות כ"ף משמשת במובן 'מיד כאשר', כגון: "ויהי כמשיב ידו" (בר' לח, כט); "כבא אברם" (שם יב, יד); "וכעת מותה ותדברנה הנצבות" (שמואל א ד, כ).

²⁸⁷ רמב"ן חולק על רש"י בהבנת אונקלוס כפי שמובאים דברי רש"י בנוסח רש"י שהיה לפניו, ואין המקום להאריך בדיון זה כאן. ראה גלברד תשנ"ז, עמ' שסט; פירוש הרמב"ן, עמ' רכג; טוב ירושלם, עמ' תקב-תקג; חומש הרא"ם, עמ' תקנב.

²⁸⁸ למשמעות המילה "הנה" במקרא, ראה קדרי תשס"ז, עמ' 222-223.

רא"ם מבסס את הגנתו על ההנחה שכ"ף השימוש בפסוק זה היא כ"ף הדמיון, ולא כ"ף במשמעות 'כאשר' – תיאור זמן, שכן הוא מנמק שכ"ף מסוג זה נמצאת רק בצירוף לצורת המקור ולא על הפועל.²⁸⁹ כמו כן לדבריו מתודת לשון הכתוב מייחסת לביטוי "הנה" ולכ"ף הדמיון אותו תפקיד במשמעות המשפט בתיאור החלום, אף שאין לכך הוכחות חד משמעיות.

בחמשת המקרים שהובאו לעיל עיגן רא"ם כללים מתודיים של הכתוב בפירוש רש"י, או שלחילופין דחה כלל מתודי שעליו נשען רמב"ן, ובדרך זו הגן על רש"י מפני טענות רמב"ן.²⁹⁰ ואלו הממצאים של כללי מתודת הכתוב: בפירושו לנאמר: "טרף בפיה" – לכן קורחו פעמים לשון זכר פעמים לשון נקבה" (דוגמא נ), ניסח רא"ם שני כללים: האחד, ישנם פסוקים רבים במקרא שהכתוב משתמש בלשון זכר ובלשון נקבה בהקשר אחד, וניתן ליישב זאת על ידי שיוך הפעלים לשני מושאים שונים הזהים במשמעם, שהאחד זכר והאחד נקבה. והכלל השני, שמות עצם במקרא יכולים להופיע בשלש צורות: בלשון זכר בלבד, בלשון נקבה בלבד, או גם בלשון זכר וגם בלשון נקבה, וזאת כאשר אין מדובר באנשים או בבעלי חיים שמינם קבוע מדרך הטבע; בפירושו לדיבור: "וימת תרח בחור" – ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם" (דוגמא נא), דחה רא"ם את העיקרון המתודי שהציג רמב"ן, שמנהג הכתובים להקדים ולספר על מותו של האב טרם שיתחיל הכתוב לספר במאורעות הבן. רא"ם הגן על רש"י בכך שצמצם את הכלל רק למקראות בהן מופיע סדר הדורות, ושבפועל אינו רלוונטי לאירוע זה; בביאורו לביטוי: "מי מלל לאברהם" – לשון שבח וחיובות" (דוגמא נב), הגן רא"ם על רש"י בסיוע העיקרון הלשוני, שניתן להחליף את מילת השאלה 'מה' ב'מי', ולייחס לשתייהן אותם שימושים מאפיינים; בהסברו לדיבור: "ואשר דבר לי" – לצרכי" (דוגמא נג) אימץ רא"ם לצורך הגנה על רש"י כלל לשוני שניסח רד"ק, שיש להבחין בין 'אמירה' ל'דיבור': 'אמירה' מחייבת 'מקבלי' ו'דיבור' אינו מחייב 'מקבלי'. מכך הסיק רא"ם שלשון 'אמירה' מקבלת את המיליות 'לי', 'לוי' ו'לך', ולשון 'דיבור' מקבל רק לשון 'אלי', 'אליו' ו'אליכם', והצירוף המקראי של 'דיבור' עם לשון 'לי' משמעו 'עלי'. רא"ם מודה שיש מקרים יוצאי דופן בהם ה'דיבור' מתנהג כ'אמירה' ומקבל אותן מיליות עם משמען המקורי; בפירושו לחלום שר המשקים: "כפורחת" – דומה לפורחת" (דוגמא נד) בנה רא"ם את הגנתו על המתודה הלשונית שהמלה "הנה" בתיאור החלומות משמשת באותו תפקיד של כ"ף הדמיון. כמו כן רא"ם נשען על ההנחה שכ"ף השימוש בפסוק הנידון היא כ"ף הדמיון ולא כ"ף בתפקיד 'כאשר'.

במקרים אלו מודגש המאמץ הפרשני המתודי שעשה רא"ם בהגנתו על קביעותיו הפרשניות של רש"י. נראה כי מגמה אפולוגטית ניכרת ביותר דווקא בדוגמא נ כפי שהובהר לעיל, אף שבכל אחת מהדוגמאות הנ"ל: נב, נג, נד ישנה חוליה חלשה בהגנתו.²⁹¹

²⁸⁹ כ"ף במשמעות כאשר מופיעה בצירוף למקור, כגון: "כעלות השחר" (מלכים ב, ג, כ), "כצאתי את העיר" (שמי' ט, כט). כ"ף ככ"ף הדמיון מופיעה בצירוף לפועל, כגון: כפרחת (כאן). הסבר זה הביא רא"ם בחלק הראשון בפירושו. ראה חומש הרא"ם, עמ' תקנב.

²⁹⁰ עבד שלמה התייחס רק בשלושה מקרים (מתוך החמישה) לקשיים שהעלה רמב"ן בפירוש רש"י, אך בשלושת המקרים ההתייחסות היא סמויה, ואלו המקרים: ח, יא; כא, ז; כד, ז (ובמקרה זה הסכים עם טענת רמב"ן).

²⁹¹ בדוגמא נב: "שלפעמים יבא זה תמורת זה" חסרות ההוכחות לטיעון זה, אף שלגופו של עניין נמצאו דוגמאות עם לשון 'מי' לשבח, כפי שציין אברבנאל. בדוגמא נג: "אך אם יהיה פירושם מלשון אמירה... יתפרש הלמ"ד בם כמשמעו" כגון: "לך נחה את העם אל אשר דברתי לך" (שמי' לב, לד), והרי תירוץ זה הוא בניגוד לאבחנה שעשה רד"ק, ובניגוד למסקנתו. בדוגמא נד: "כי בעל הלשון כשירצה להורות על הדמיון פעם ישתמש עם כ"ף ופעם במלת "הנה", ובכל ההגדרות המילונאיות למשמעות לשון "הנה" לא הוזכרה אפשרות זו.

בנימוקים אלו הוכיח רא"ם שלפני רמב"ן לא עמדה גרסה אחרת, ועל אף זאת טען מה שטען, אי לכך יש לומר שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י.

2.3.1.8.2 דוגמא נו (תוספת לדוגמא י) – מאכל האדם (כט-ל) :

במקרה זה רא"ם מגן על רש"י גם בטענה שהציטוט שציטט רמב"ן מדברי רש"י במסכת סנהדרין (נט, ב) איננו הנוסח הנכון של פירוש רש"י שם, וזו טענתו הראשונה :

ומה שכתב רש"י בסנהדרין : "לכם ולחיות נתתי העשבים והאילנות ואת כל ירק עשב", אינו אלא כפי הנסחא שכתוב בה : אמר רב יהודה אמר רב : אדם הראשון לא הותר לו לאכול בשר, דכתיב : 'הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' ולכל חית הארץ', דמשמע שלא הוציא הדוקיא אלא ממה שלא הוזכר הבשר בכלל הדברים שהותר לו, ולכן הוצרכו הסופרים להוסיף שם בדברי רש"י : "את כל ירק עשב" כמו שהם כתובים בפרשה, לומר שאלה מותרים לכם למאכל ולא הבשר. ולכן צריך לגרוס : "העשבים והאילנות את כל ירק עשב" כפי מה שכתוב בפרשה, ויהיה פירושו "העשבים והאילנות שהם כל ירק עשב".

רא"ם מביא שתי ראיות לוגיות על פי התלמוד להוכיח שתוספת האות ו"ו היא טעות סופרים ואיננה חלק מהסברו של רש"י : הראיה הראשונה - ר' יהודה הסיק מלשון הכתוב : "הנה נתתי לכם את כל עשב וגו' ולכל חית הארץ" שרק הצומח מותר באכילה לאדם ולחי ואילו הבשר אסור באכילה, לפיכך יש לומר שגם רש"י פירש כך, כלשונו : "לכם ולחיות נתתי העשבים והאילנות, אבל לא חית הארץ נתונה לכם". את המשך הפסוק : "את כל ירק עשב" הוסיפו לדעתו הסופרים כהכללה להיתר אכילת כל מיני הצומח, והו"ו טעות סופרים היא. רא"ם מנמק זאת בכך, שהרי ברור שאין מסקנת ר' יהודה כמשמעות הפסוק בתוספת הו"ו, שכן זה כלל איננו העניין הנידון לומר שיש כאן עוד סוג של עשב שהותר באכילה.

הראיה השנייה – מוכרחים לפרש כאן שהעשבים והאילנות הם כל "ירק עשב", שכן בסוגיה קודמת פירש רש"י על דברי התלמוד (נז, א) : "ואידך : ההוא למישרי בשר הוא דאתא" – שדעה זו באה להדגיש שלשון הכתוב "כירק עשב" בא ללמד את מה שנאמר בדף נט, ב, כלשונו : "שאדם הראשון לא הותר לו בשר באכילה אלא עשבים ואילנות דכתיב 'הנה נתתי לכם את כל עשב זרע זרע לכם יהיה לאכלה ולחית הארץ' – העשבים והאילנות תאכלו אתם וחית הארץ". בהסבר זה רש"י לא התייחס כלל ל"ירק עשב" כתוספת, אלא ל"ירק עשב" כעשבים ואילנות. מכאן שלשון הכתוב : "את כל ירק עשב לאכלה" הוא משפט מסכם הכולל את העשבים והאילנות למיניהם.

רא"ם איננו מסתפק בטיעון הטכני שתוספת האות ו"ו בפירוש רש"י לתלמוד היא טעות סופרים, אלא הוא מגבה קביעה זו בשתי ראיות הגיוניות המחייבות לדבריו הבנה זו בדברי רש"י.²⁹³

2.3.1.8.3 דוגמא נז (תוספת לדוגמא כז) – בני הפילגשים (כה, ו) :

רמב"ן טען כנגד רש"י שלא דייק בהגדרת המושג 'פילגש' על פי עמדת חז"ל, שכן רש"י הגדיר : "נשים בכתובה, פילגשים בלא כתובה", וחז"ל במסכת סנהדרין כא, א נסחו : "נשים בכתובה ובקידושין, פילגשים

²⁹³ עיון בכתבי יד של פירוש רש"י לתלמוד מגלה כי עמ' זה לא נמצא בעדי הנוסח הנמצאים במרשתת : www.liberman-institute.com (העמוד הזה חסר). כאמור לעיל בדפוס ראשון ונציה מופיעה ו"ו החיבור בפירוש רש"י.

– בלא כתובה ובלא וקדושין". לשיטתו אליבא דחז"ל 'פילגש' היא זו שלא היו בה קידושין והכתובה רק מדברי סופרים, ולפי הבנתו ברש"י 'פילגש' היא זו שהיו בה קידושין ואין בה כתובה.

רא"ם מגן על רש"י גם בעזרת טיעון הקשור לנוסח דברי חז"ל, ואלו דבריו: "ונראה לי שאינה טענה. כי הרב ז"ל כבר גלה דעתו שפירושו זה הוא מההיא דסנהדרין, ואם כן אי אפשר לומר מעתה אלא שנוסחתו היתה: 'נשים בכתובה, פלגשים שלא בכתובה'". רא"ם סובר שאין אפשרות לבא בטענה כלפי רש"י, שכן הוא ציין בצורה מפורשת שהגדרת המושג 'פילגשים' כ'פילגשים בלא כתובה', קרי 'קידושין בלא כתובה' יסודה בדברי חז"ל, ולדבריו זה היה הנוסח המצוי לפניו במסכת סנהדרין.²⁹⁴ ראה לדעה זו המצויה כבר בדברי ראשונים הביא רא"ם מהשגות הראב"ד על הרמב"ם, שכתב: "... וי"ס שכתוב בהם פילגשים בלי קידושין עכ"ל" (נשים, אישות, א, ד), דהיינו כדברי רש"י 'פילגשים בלא כתובה' ולא 'פילגשים בלא כתובה ובלא קידושין'.²⁹⁵

2.3.1.8.4 דוגמא נח – הדודאים (ל, יד):

על הפסוק: "וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה ויבא אתם אל לאה אמו ותאמר רחל אל לאה תני לי מדודאי בנך" (ל, יד), פירש רש"י: "דודאים – סיגלי (ראה סנה' צט, ב), ועשב הוא, ובלשון ישמעאל: 'יסמין'". לפי רש"י 'דודאים' הם מין של עשב בשם 'סיגלי' כדעתו של ר' לוי בתלמוד, ובשפה הערבית מכונים 'יסמין'.²⁹⁶

רמב"ן דוחה את סברת רש"י, ואלו דבריו: "ואינו כן, כי יאסמין בלשון ערבי כך שמו בדברי רבותינו כדאמרין... האי כספא דיסמין שרי, וסיגלי אומרים שהם "כנפסגא" שאמרו בהן (ברכות מג): מברכין עליהם בורא עשבי בשמים. אבל אין זמנם בימי קציר חטים". רמב"ן איננו מקבל את דעת רש"י שצמח הדודאים הוא צמח הסיגלי, ובערבית יאסמין משתי סיבות: האחת, שהצמח המכונה בערבית 'יאסמין' קיים בשם זה גם בלשון חז"ל, כפי שמוזכר במסכת שבת, וממילא אין מדובר בצמח הסיגלי; הטענה השנייה, שצמח הסיגלי שהינו ממיני הבשמים המכונה 'כנפסגא', איננו צומח בימי קציר חטים, ולכן איננו מתאים לתיאור צמח הדודאים המתואר באירוע זה. רמב"ן סובר כדעת אונקלוס שצמח הדודאים הוא הצמח המכונה 'יברוחין', ובערבית 'יברוח'.

רא"ם משיב לשתי טענות רמב"ן: על הטענה הראשונה מגן רא"ם על רש"י דרך ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל.²⁹⁷ על הטענה השנייה השיב: "ומה שטען עוד... נראה לי שיבוש נפל בין סימלק לסיגלי, שסימלק הוא היסמין בלשון ישמעאל, כמו שפירש רש"י עצמו בפרק כיצד מברכין, וזה ימצא בכל השנה". רא"ם סובר שבפירוש רש"י נפל שיבוש בנוסח, ובמקום 'סימלק' שהוא צמח היסמין בערבית נכתב 'סיגלי'.²⁹⁸ לדעתו צמח הדודאים הוא צמח היסמין הגדל בכל ימות השנה.

²⁹⁴ נבדקו חמשה כתבי יד של התלמוד הבבלי ולא נמצא נוסח כלשון רש"י, ראה כתבי יד או עדי נוסח לתלמוד: פירנצה II.1.8-9; יד הרב הרצוג 1; קלסרו 2; מינכן 95; אימולה 25.

²⁹⁵ ויש שציטטו מלשון הראב"ד: "ויש ספרים שכתוב בהם (סנהדרין כא) פילגשים קידושין בלא כתובה", ראה בן שלמה תשע"ז, עמ' קו-קז שהרחיב סוגיה זו.

²⁹⁶ שלש דעות בחז"ל סנהדרין צט, ב: "מאי דודאים? – אמר רב: יברוח, לוי אמר: סיגלי, רבי יונתן אמר: סיבסוך (סביסקי)".

²⁹⁷ בבלי שבת, נ, ב; בבלי ברכות מג, ב; ראה חומש הרא"ם, עמ' תטז.

²⁹⁸ נבדקו שמונה כתבי יד לפירוש המקרא לרש"י, ולא נמצא נוסח אחר בפירוש רש"י כפי שמציע רא"ם. בכל כתבי היד הוזכר הצמח 'סיגלי' או 'סוגלי' או 'סיגלי' ובלשון ישמעאל יסמין, ראה כתבי יד, מינכן 5; לייפציג 1; אוקספורד 34; ברלין 121; ברלין 1221; וינה 220; וינה 3; לונדון 19653.

בארבעה מקרים אלו הגן רא"ם על רש"י בטיעון הקשור בנוסח: בבירור המושג 'תולדות' דחה רא"ם את האפשרות של שינוי נוסח פירוש רש"י בגרסת רמב"ן (תוספת לדוגמא ג); בתיאור מאכל האדם והחי עמד רא"ם על דעתו שהו"ו בפירוש רש"י לתלמוד היא טעות סופרים (תוספת לדוגמא ו); בדיון במושג 'פילגש' הוכיח רא"ם שנוסח רש"י יסודו בדברי חז"ל (תוספת לדוגמא כז); בזיהוי צמח הדודאים סבר רא"ם שנפל שיבוש בנוסח רש"י (דוגמא נח).²⁹⁹ בארבעת המקרים עשה רא"ם שימוש במרכיב הנוסח, אך כל מקרה שונה מרעהו: מקרה ראשון עניינו דחיית האפשרות לשינוי נוסח רש"י בגרסת רמב"ן; מקרה שני עניינו שלילת תוספת הו"ו בפירוש רש"י לתלמוד, בניגוד לנוסח קיים; מקרה שלישי עניינו טיעון - נוסח רש"י בפירושו לתורה כנוסח התלמודי, אף שאין זה כך בנוסח המצוי; מקרה רביעי עניינו טיעון - שיבוש הגרסה בנוסח רש"י בפירושו לתורה.

מעיון בעדי הנוסח נראה כי הגנת רא"ם על רש"י על בסיס טיעוני נוסח חלשה בעיקרה, שכן באף סוגיה לא נמצאו עדי נוסח שיאששו את טענות רא"ם. לגבי הטיעון של אי היתכנות שינוי נוסח בפירוש רש"י, הוכח על פי כתבי היד של רש"י שהנוסח המשוער שייכתן והיה בפני רמב"ן ואותו שלל רא"ם, אכן היה קיים ואפשרי במציאות, שהרי נוסח מעין זה נמצא בשלושה כתבי יד מתוך השמונה שנבדקו. ההכרח בקבלת הטענה שהו"ו בפירוש רש"י לתלמוד היא טעות סופרים נמצא חסר ביסוס, שכן לא נמצא נוסח לפירוש רש"י לתלמוד שבו חסרה האות ו"ו. לטיעון שגרסת רש"י בפירושו לתורה היא גרסת התלמוד בסנהדרין אין אחיזה, שכן לא נמצא בשום כתב יד שנבדק, נוסח התלמוד כנוסח רש"י. גם לטיעון שנפל שיבוש בגרסת רש"י בפירושו לתורה לא נמצאו ראיות, שכן בכל עדי הנוסח שנבדקו לא נמצאה גרסה אחרת. ממצאים אלו מחזקים פעם נוספת את ההנחה שמעבר להשתדלות הפרשנית המחשבתית שעשה רא"ם בהגנתו על רש"י, יש בהגנתו מאמץ יתר המעיד על מגמה פרשנית אפולוגטית.

2.3.1.9 דרך הגנה: הגנה לשונית

נמצאו 14 מקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י הגנה לשונית טהורה. בחלק מהמקרים רא"ם טוען שתפיסת המינוח הטרמינולוגי של רש"י שונה מתפיסתו הלשונית של רמב"ן, וממילא אין מקום להשגת רמב"ן על רש"י, ובחלק מהמקרים משתמש רא"ם בהגנתו בכלים, כללים ויישומים בלשניים. רא"ם מתמודד עם טענות רמב"ן במישור הלשוני סמנטי ולא במישור הפרשני תוכני. אלו המקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י בדרך הגנה זו: א, יא; א, כ; א, כד; ב, ה; ט, כ; י, ח; יד, ו; כד, ז; כה, כב; מ, י; מא, א; מג, כ; מה, כו, מט, כב ולהלן יוצגו ששה מקרים:³⁰⁰

2.3.1.9.1 דוגמא נט – דשא עשב (א, יא):

על הפסוק: "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים תְּדַשֵּׂא הָאָרֶץ דָּשָׁא עֵשֶׂב מִזֵּרַע זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵשָׂה פְּרִי לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר זָרְעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן" (א, יא), פירש רש"י: "תְּדַשֵּׂא הָאָרֶץ דָּשָׁא עֵשֶׂב – לא דשא לשון 'עשב', ולא עשב לשון 'דשא' ולא היה לשון המקרא לומר 'תעשיב הארץ'; מיני דשאים מחולקים – כל אחד נקרא לעצמו עשב פלוני, ואין לשון למדבר לומר: דשא פלוני, שלשון 'דשא' הוא לבישת הארץ כשהיא מתמלאה בדשאים". רש"י מבאר מדוע נאמר בלשון הכתוב "תדשא הארץ", ולא "תעשיב הארץ". לדבריו, יש לעשות אבחנה בין המונח

²⁹⁹ 'עבד שלמה' התייחס באופן מפורש לרמב"ן רק במקרה אחד, ויותר משתירץ הקשה (בר' כה, ו). בשני מקרים נוספים הקשה על רש"י והשיב באופן חלקי.

³⁰⁰ חלק מהמקרים (6 במספר) הוצגו ונותחו בדרכי הגנה שכבר הובאו לעיל, כגון: "ישרצו המים" א, כ (דוגמא יג); "בהמה ורמש" א, כד (דוגמא א); "טרם יהיה בארץ" ב, ה (דוגמא טו); "ואשר דבר ליי" כד, ז (דוגמא נב); "כפורחת" מ, י (דוגמא נד).

‘דשא’ לעשב: ‘דשא’ הוא שם כללי לתיאור מראה הארץ המכוסה בעשבים והפועל נגזר ממנו, לכן נאמר “תדשא” ולא “תעשיב”, ואילו ‘עשב’ הוא כל שורש לעצמו, ולכן אין לומר “תעשיב הארץ” על צמח אחד. לחילופין אין לומר ‘דשא פלוני’, לפי שלשון ‘דשא’ הוא המצב הכללי של לבישת הארץ בעשבים, כך שמתמלאת הארץ בדשא.

רמב"ן חולק על הגדרותיו של רש"י, ואלו דבריו: “ואין דברו זה נכון, שאם כן לשון ‘דשא’ לא יתרבה, וחכמים אומרים (חולין ס, א): הרכיב שני מיני דשאים מהו? והרב עצמו מזכיר דשאים (בפסוקנו)! אבל דשא הוא הקטן הצומח, ועשב הוא הגדול המזריע, ולכן יאמר: תדשא הארץ ולא יתכן לומר ‘תעשב’”. רמב"ן טוען שאם הגדרת רש"י נכונה, הרי שאין אפשרות לרבות את המונח ‘דשא’, ועל כך הוא מקשה: מצינו שחז"ל במסכת חולין השתמשו במונח ‘דשא’ בלשון רבים, וכן רש"י בעצמו בפירושו כאן מזכיר ‘דשא’ בלשון רבים, שכתב: “שמיני דשאין מחולקין”, ואם כך איך ניסוחים אלו מתיישבים עם הגדרתו. רמב"ן מגדיר את המושגים באופן אחר, לדעתו עשב קטן מכונה ‘דשא’, וצמח שיש בו זרע מכונה ‘עשב’, ולכן נאמר “תדשא הארץ” שתצמיח הארץ מיני צמחים קטנים שיגדלו ויתפתחו אף לעצי פרי.³⁰¹

לפי רש"י ‘דשא’ הוא מינוח כללי לכיסוי הארץ במיני עשבים, ו‘עשב’ הוא כל צמח בודד עם שורש לעצמו. לפי רמב"ן ‘דשא’ הוא כינוי לצמח בעודו צעיר, ו‘עשב’ הוא הצמח בהתפתחותו לאחר זמן.³⁰² רא"ם משיב לטענות רמב"ן תשובה שיסודה בתולדות הלשון, ואלו דבריו:

אלא שנראה לי שאינה טענה, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, כדאיתה בפרק ראשית הגז: “כי סליק איסי בר היני אשכחיה לרבי יוחנן דהוה מתני ליה לבריה: רחלין, אמר ליה אתנייה רחלות. אמר ליה כדכתיב: ‘רחלים מאתים’ אמר ליה: לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד”.

רא"ם משיב לשתי טענותיו של רמב"ן בתשובה אחת בסיסית, שאין לשון חכמים דומה ללשון המקרא.³⁰³ לדבריו, משמעות המושגים ‘דשא’ עשבי במקרא היא כהגדרתו של רש"י, וחז"ל השתמשו בלשון ‘דשא’ באופן אחר, כגון: “הרכיב שני מיני דשאין” (חולין ס, א) במשמעות שני מיני צמחים.³⁰⁴ רא"ם מביא ראיה

³⁰¹ רמב"ן שתמה על כך שלא הוזכרו עצי הסרק בציווי ה', מביא השערה נוספת שיתכן שלשון “תדשא ה ארץ דשא” מתייחס לצמיחת עצי הסרק, ו“עשב מזריע זרע” מתייחס לצמיחת עצי פרי, ראה רמב"ן טוב ירושלם, עמ' מב.

³⁰² נצר הגדירה את ההבדל בין פירוש רמב"ן לפירוש רש"י קצת באופן אחר, ואלו דבריה: “רש"י סובר כי דשא הוא שם כולל לכל מיני עשבים... שהרי ‘תעשיב’ – לגבי סוג אחד של עשב ולא לכלל העשבים... הרמב"ן סבור כי הפעל דשא פירושו: צמיחה, ראשית הצמיחה והדבר אמור לגבי כל צומח ולא לגבי עשב. ודשא הוא הקטן הצומח בראשית צמיחתו”. והיא מסכמת: “לפי דעת רש"י: דשא שם כולל לעשבים. לפי דעת רמב"ן: דשא – לשון צמיחה”. כמו כן הגדירה נצר היטב את דרכו המתודית של רמב"ן בהתנגדותו לרש"י (אף שלא הרחיבה בענין), וכך כתבה: “הרמב"ן מתנגד לדעת רש"י: א. ע"י הבאת הוכחות נגדיות. ב. ע"י צמידות לכל הפסוק כולו. ג. ע"י הבאת ראיה לדבריו”. נצר אף ציינה בקצרה את דרך הגנתו של רא"ם על רש"י, ראה נצר תשכ"ח, עמ' 436.

אבן שושן הגדיר בקונקורדנציה ‘דשא’ כ‘עשב’ ולא עשה אבחנה ביניהם, ראה אבן שושן 2007, עמ' 277. במילון החדש הביא שתי הגדרות ל‘דשא’: 1. ירק עשב בראשית צמיחתו, צמחים רכים, וציטט פסוק זה. 2. עשב תרבותי ששותלים ומכסים בו שטחים לשם נוי. ועל ‘עשב’ כתב: שם כולל לצמחים חד-שנתיים או רב-שנתיים, ירוקים ובלתי מעוצים, הגדלים בר ומשמשים בדרך כלל למרעה, ראה אבן שושן 1993, עמ' 241 ועמ' 1025. קדרי במילון המקראי הביא מספר הסברים: דשא עשב; גם שדה מכוסה עשב; סמל לרענונות, אך גם לדבר נובל, ראה קדרי תשס"ז, עמ' 198.

³⁰³ על ההבדל בין לשון המקרא ללשון חכמים, ראה בר אשר תשס"ט, עמ' 3-10. ראה עוד אולמן תשע"ה, עמ' 130-137.

³⁰⁴ רא"ם איננו מתייחס בצורה ישירה לטענתו כלפי רש"י עצמו, ונראה שכוונתו לומר שגם רש"י בפירושו משתמש בלשון ‘דשא’ בשימוש כפול: על פי לשון המקרא כהגדרתו, ועל פי לשון המשנה בהסברו: “שמיני דשאין מחולקין”, כלומר הוא גם מאמץ את לשון חז"ל ‘דשאין’ – מיני צמחים (כלשון המשנה) שנבדלים זה מזה למינים שונים.

מדברי חז"ל לאבחנה בין לשון המקרא ללשון חכמים מסוגיית ראשית הגז בתלמוד (בבלי חולין קלז, ב). ר' יוחנן דן בחיוב מתנת 'ראשית הגז' מרחלים והחכם כנגדו מביא הוכחה מרחלות, על כך ענה לו ר' יוחנן: "לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן" כלומר, בלשון התורה מצינו 'רחלים' ובלשון חז"ל 'רחלות'.³⁰⁵ ומוסיף רא"ם דוגמא נוספת לכך שיש פער בין לשון חכמים ללשון המקרא. לטענתו המונח "תרועה" במקרא, איננו המונח 'תרועה' בו דנים חכמים, והוא מביא לכך שתי הוכחות: האחת, שבתלמוד בבלי ראש השנה (לד, א) אמר רבי אבהו שיש לתקוע בראש השנה: "תקיעה, ושלשה שברים, ותרועה, ותקיעה". לפיכך ה'תרועה' שציין רבי אבהו היא איננה ה'תקיעה' המוזכרת בכתוב, שכן חז"ל הסתפקו מה משמעות ה'תרועה' בכתוב, האם קול גניחה או קול יללה, ורבי אבהו כיוון במאמרו שה'תרועה' היא היללה דווקא, ואת קול הגניחה הזכיר בנפרד; השנייה, חז"ל פירשו במשנה (בבלי ראש השנה לג, ב): "שיעור תרועה כשלש יבבות", ואונקלוס תירגם בויק' (כג, כד) לשון "תרועה" – יבבא, ואם כך יוצא ש'יבבא' שיעורה כשלש יבבות וזה לא ייתכן, מכאן שלשון חכמים במשנה ובתלמוד שונה מלשון המקרא. רא"ם התמודד במקרה זה עם טענות רמב"ן בטיעון לשוני מודרני כביכול, שהינו בעצם עתיק יומין, שלשון חכמים ולשון המקרא שונים בעיקרם.

2.3.1.9.2 דוגמא ס - נח איש האדמה (ט, כ):

עם סיום פרשת המבול נאמר: "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" (ט, כ), ופירש רש"י: "איש האדמה – אדוני האדמה כמו 'איש נעמי' (רות א, ג)". רש"י מדייק שלשון "איש" משמעו אדון – בעל, כלומר, נח 'בעל האדמה' נטע כרם. רש"י מביא דוגמא נוספת למשמעות זו מספר רות (א, ג), שנאמר: "וימת אלימלך איש נעמי...", "איש נעמי" – אדון, בעל לנעמי. הסבר רש"י הוא בניגוד לפירוש אונקלוס שתירגם: "ושרי נח גבר פלח בארעא ונציב כרמא", דהיינו ויחל נח 'עובד האדמה' וייטע כרם.

רמב"ן דוחה את הסבר רש"י, וכך כתב: "ואינו כן כי, כי 'איש נעמי' – לשון אישות, כמו איש ואשתו (בר' ז, ב) ואחרים אמרו... אבל איש האדמה – כמו 'אנשי העיר' (בר' יט, ד), בעבור היותו דר בכל האדמה, לא בנה עיר או ומדינה יתיחס אליה; וכן 'איש שדה' (בר' כה, כז) העומד שם כל היום תמיד". רמב"ן איננו מסכים עם פירוש רש"י, ומנמק שהדוגמא שהביא רש"י אינה מוכיחה את דבריו, שכן הביטוי "איש נעמי" הוא לשון אישות, כלומר משמעו – הבעל של נעמי, ולפיכך אין לרש"י ראייה ש'איש' מובנו אדון.³⁰⁶ רמב"ן מבאר בדרך שונה. לדעתו, המונח 'איש האדמה' משמעו שייכות – נח השייך לאדמה בגלל היותו גר באדמה, או על שם שהתמסר לעיבוד האדמה. הוא מביא מספר דוגמאות לצירופי 'איש' במשמעות זו, כגון: "איש שדה" (בר' כה, כז) שהיה נמצא בשדה כל היום; "אנשי העיר" (בר' יט, ד) שגרו בעיר, "אנשי דוד" (שמואל א כג, ג) שסרו למשמעתו, "איש האלוקים" (דב' לג, א) המיוחד לאלוקים וכדומה.

לפי רש"י "איש האדמה" משמעו 'אדון לאדמה', לפי רמב"ן "איש האדמה" משמעו 'שייך לאדמה'.

³⁰⁵ רחל: כבשה בוגרת, בריבוי רחלים וגם רחלות, ובלשון התנ"ך בריבוי רק רחלים, ראה אבן שושן 1993, עמ' 1272, וכן אבן שושן 2007, עמ' 1071.

³⁰⁶ רמב"ן מביא דעה נוספת בלשון "ואחרים אמרו", ויש שייחסו זאת לרד"ק בספר השורשים, ויש שייחסו זאת לר' יונה אבן ג'אנח. רד"ק כתב: "והגדול ובעל הדבר וראשו יקרא איש, כמו גדעון בן יואש איש ישראל (שו' ז, יד). רוצה לומר גדול ישראל וראשו וכו'", ראה ספר השורשים 1, עמ' כז. ר' יונה אבן ג'אנח כתב: "אך אמרו גדעון בן יואש איש ישראל ר"ל נשיא ישראל וראשם וגדולם וכו', ראה ספר השורשים אבן ג'אנח, עמ' 26. ונראה שרמב"ן לקח מרד"ק, ורד"ק מאבן ג'אנח.

רא"ם מגן על רש"י בעזרת טיעון לשוני מורפולוגי, והוא מחלק את הגנתו לשני חלקים. למעשה הוא מציג שתי אפשרויות להבנת התנגדותו של רמב"ן לדוגמא שהביא רש"י מספר רות – "כמו איש נעמי", ולכל אפשרות הוא משיב בטיעון נגדי. בחלק הראשון כתב:

ואני תמיה מאד, כי אם כיון ב"לשון אישות" פה על הלשון הנהוג בלשון חכמינו ז"ל גבי: "אשת בנך היא – לא אמרתי אלא כשיש לבנך אשות בה. פרט לאנוסה ושפחה ונכרית" וגבי "ערוה אשה ובתה – לא אסר הכתוב אלא על ידי אשות הראשונה", אין לשון אשות זה נגזר אלא מלשון אשה, שהרי לא אמרו בשום מקום לשון אשות אלא במקום שכתוב בו אשה, ולכן שם אשות בכל מקום הוא בלא יו"ד בין האל"ף והשי"ן.

בחלק הראשון של דבריו הסביר שאם כוונת רמב"ן לומר שהביטוי "איש נעמי" הוא מלשון 'אשות', ומשמעו לפי מנהג לשון חכמים – נישואין, יש לטעון שלשון אשות נגזר מהמילה אשה, שכן לא אמרו לשון 'אשות' אלא במקום שכתוב בו אשה, ולכן המונח 'אשות' נכתב בלא יו"ד בין האל"ף לשי"ן.³⁰⁷ מכאן מסיק רא"ם שהביטוי 'איש' איננו מלשון אשות.³⁰⁸

בחלק השני כתב:

ואם לא כוון בלשון אשות פה על הלשון הנהוג בלשון חכמים, רק מלשון איש לאשתו, כמו שהאשה אשה לבעלה כן האיש איש לאשתו, ופירש "איש נעמי" – האיש של נעמי. זה לא יתכן מפני שאין האיש קנוי לאשתו כמו שהאשה קנויה לבעלה עד שיאמר "איש אשה" כמו שיאמר "אשת איש", כי סמיכות "אשת איש" הוא על דרך הקנין, שהאשה קנויה לבעלה.

רא"ם מבאר שאם אין בכוונת רמב"ן לומר ש"איש נעמי" הוא לשון אשות במשמעות לשון חכמים – קשר נישואין, אלא במשמעות קשר שייכות של איש לאשתו, כלומר "איש נעמי" – האיש של נעמי, ההסבר איננו ייתכן, שכן אין האיש קנוי לאשה. לדבריו, אישה קנויה לבעלה ולכן אפשרי לומר "אשת איש" כמו: שדה ראובן, בית ראובן שהסמיכות היא על בסיס קנין, אך כיון שהאיש אינו קנוי לאשתו אין אפשרות לומר 'איש אישה' – קנוי לאשה. מכאן לדעתו יש הכרח לפרש ש"איש נעמי" הוא בעל נעמי, ו"איש אדמה", הוא בעל האדמה כפירוש רש"י. במקרה זה מתרכזת ההגנה בהפרכת הטענה של רמב"ן כנגד הדוגמא שהביא רש"י. הידע הלשוני מורפולוגי, והבקיאות התחבירית הם אלו הכלים העומדים לרשותו בדוגמא זו.

2.3.1.9.3 דוגמא סא – איל פארן (יד, ו):

על הפסוק: "ואת החרי בהררם שעיר עד איל פארן אשר על המדבר" (יד, ו) פירש רש"י: "איל פארן – כתרגומו: 'מישר פארן'. ואומר אני, שאין איל לשון 'מישור', אלא מישור של פארן – איל שמו, ושל ממרא 'אילונים' שם, ושל ירדן – 'ככר' שמו, ושל שטים 'אבלי' שמו, '[אבל השטים] (במ' לג, מט)', וכן 'בעל גדי' (יהו' יא, יז) – 'בעל' שמו, וכולן מתורגמין 'מישרא', וכל אחד שמו עליו". רש"י מאמץ את פירוש אונקלוס

³⁰⁷ אבן שושן הגדיר 'אישות': [מין איש] קשרי נשואים, יחסי איש ואשה הנכנסים בברית הנשואים, ראה אבן שושן 1993, עמ' 43, ואת הביטוי 'איש אדמה' סיווג תחת הכותר 'קרובים': אדם/ אנוש/ בעל/ גבר/ מתים/ נפש ויש להניח שעניינו 'בעל אדמה', ראה אבן שושן 2007, עמ' 49.

³⁰⁸ במקרה זה העירה נצר: "הרא"ם אמנם טוען נגד טענת הרמב"ן שלא יתכן שיבאיש נעמי הכונה לענין אישות (אבל אין בכך משום השגה על דעת הרמב"ן עצמו)", ואם כך לשם מה טען טענה זו?!

שתירגם "איל פארן": "מישר פארן", אך הוא מסייג ואומר שאין להסיק מכך שכל מקום שמוזכר המושג 'איל' משמעו מישר, אלא שהמישר בפארן כונה 'איל', והמישר של ממרא מכונה 'אלוני', והמישר של ירדן 'כוכר' שמו וכך הלאה. אכן לפי אונקלוס כל המקומות הנ"ל הם מישרים, והכינוי המקדים הוא השם המיוחד לאותו מישר.³⁰⁹

רמב"ן מקשה על ההסבר שנתן רש"י לפירוש אונקלוס, ואלו דבריו:

ואלו היה כן היה אונקלוס מתרגם בשם: "אילא דפארן"; "אילוני דממרא" כמנהג בשמות! ומי הזכיר לו במקומות הרבים ההם, המישר המה כולם, או הרים הגבוהים? וממרא שם האיש, אחי ענר ואשכל בעלי ברית אברהם (ראה להלן, יג), והמקום ההוא שלו, כמו שאמר "אילוני ממרא האמורי", כאשר פירשתי (בר' יב, ו).

רמב"ן מודע לשאלה האם "איל" הוא שם עצם שמובנו מישר, או שהוא שם עצם פרטי של מישר מסוים ואין לו מובן, או אולי הוא בכלל שם תואר למקום המצוין. לכאורה אונקלוס פירש לפי האפשרות הראשונה ש"איל" משמעו מישר, אך רש"י הסביר את תרגום אונקלוס כמישר בעל שם עצם פרטי חסר משמעות בהתאם לאפשרות השנייה, ועל כך חולק רמב"ן על רש"י וטוען שלושה טיעונים: האחד, אם אכן הפירוש הוא כדברי רש"י היה אונקלוס מתרגם "איילא דפארן", או "אילוני דממרא", ולא "מישר" המוכיח שאין מדובר בשמות עצם פרטיים; השני - המכוון לא רק לרש"י אלא גם לאונקלוס, מנין שמצב השטח של המקומות השונים הוא דווקא מישר ולא הרים גבוהים; השלישי - שמתניח רק לדוגמא אחת, אין אפשרות להסמיק לשם עצם פרטי שם עצם פרטי, כלומר לשם המקום "ממרא" הנקרא על שם האיש ממרא, אין אפשרות לחבר נסמך שהוא שם עצם פרטי.³¹⁰

רמב"ן מפרש בדרך שונה. לדעתו, הביטויים 'איל' ו'אלוני' הם שמות תואר המתארים את המקומות השונים: 'איל פארן' הוא מקום שנטועים בו עצי אילים, ו'אלוני ממרא' מקום שנטועים בו עצי אלון. רמב"ן מבין את אונקלוס באופן שונה ממה שהבין רש"י, לדעתו אין הכוונה לשמות פרטיים של מישרים שונים, שאם כן היה מתרגם אותם כשם 'אילא דפארן', 'אילוני ממרא', אלא כוונתו היא כהבנתו שלו, שמדובר בשמות תואר למקומות שונים הנמצאים לדעת אונקלוס דווקא בשטחי מישר. רמב"ן מוסיף שכוונת המתרגם להסביר את הכוונה הכללית של העניין ולא את המילים, ולכן תירגם אונקלוס בכל מקור את שם המקום - 'מישר', ואין כוונתו לתרגם את מילותיו של כל שם מקום.³¹¹

לפי הבנת רש"י את אונקלוס "איל" הוא כינוי – שם עצם פרטי, לאותו מישר שהיה במדבר פארן. לפי הבנת רמב"ן את אונקלוס "איל" הוא שם תואר לשטח המישורי שהיה במדבר פארן.

רא"ם משיב לטענות רמב"ן אחת לאחת כשבאמתחתו מספר הסברים לשוניים והסבר השקפתי אחד, ואלו דבריו כנגד הטענה הראשונה:

³⁰⁹ וכך תירגם אונקלוס בכל מקור: "אלוני ממרא" (בר' יג, יח): במישרי ממרא; "כוכר הירדן" (בר' יג, יא): מישר ירדנא; "אבל השיטים" (במ' לג, מט): מישר שיטין; "בעל גד" (יהו' יא, יז): מישר גד.

³¹⁰ בן זאב בפרק 'גדר הסמיכות והכנוי' כתב: "כי שם עצם פרטי נבדל משם עצם כללי בארבעה דברים: ... ז) שלא יסמך לא לשם ולא לכנוי", ראה בן זאב 1816, עמ' נט.

נצר במחקרה ציינה רק את שני הטיעונים הראשונים של רמב"ן, וכך הגדירה את עיקר השגתו על רש"י: "אין אלה שמות עצם פרטיים המיוחדים לכל מישר ומישר אלא או שמות תאר או שם עצם כללי הנרדף למישר. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 437.

³¹¹ הסבר מפורט לכוונת אונקלוס ראה טוב ירושלם, עמ' קצא.

ולא הבינותי דבריו בזה, כי מה שטען: "שאלו היה כן היה אונקלוס מתרגם אותם בשםם אילא דפארן אילוני ממרא, כמנהגו בשמות" אינה טענה, כי השמות שמתרגם אותם בשםם הם השמות שהמכוון בם הוא השמות ההם בעצמם כשם "מורה" ו"ממרא", ו"ירדן", ו"בכות", ו"שטים" ולכן תרגמם בשםם ואמר: "משר מורה", "משר ממרא", "משר ירדנה", "משר בכותא", "משר שטין", וכן שמות המקומות. ושמות האנשים מתרגם אותם תמיד בשםם לזאת הסבה בעצמה, מפני שאין בה שום עניין אחר זולתם... אבל שם "איל" ו"אלוני", ו"ככר", ו"אבל", ו"בעל", ו"אילון" שאין הכוונה בם בעבור השמות ההם בעצמם רק בעבור המישור הנקרא באותם השמות, תרגם אותם כולם בשם המישור ולא בשמותם... והמתרגם רודף אחר הענין, ולא אחר המלות כמו שכתב הוא בעצמו".³¹²

רא"ם משתמש באותו כלל שניסח רמב"ן. לדבריו, המתרגם מסביר את העניין ולא בהכרח את המילים, ולכן בפירושו הזכיר אונקלוס את שם המקום בצירוף ההגדרה הכוללת המאפיינת את האזור – מישור, ולא ראה צורך להזכיר את השם הפרטי של המקום, שאיננו חשוב להבנת העניין. כך נהג במקור זה, וכך במקומות נוספים שפירש בדרך דומה.

לגבי הטענה השנייה משיב רא"ם שהמידע הגיאוגרפי הנוגע לתיאור מקום זה ולמקומות שונים בתורה נשען על קבלה שהפרשן קיבל מרבתי, ורבתי מרבתי, ומכוח זה פירשו ש"גומר ומגוג" – אפריקה וגרמניה, "ויון ותובל" – מקדוניה, ויתיניאה וישיניאה וכיוצא בזה. גם אונקלוס הגר קיבל מרבתי – רבי אליעזר ורבי יהושע, מסורת פרשנית שעברה מדור לדור, ובעניין זה הוא קיבל מרבתי שמקומות אלו כולם היו בשטח מישורי.

לגבי הטענה השלישית שאין אפשרות להסמך שם עצם פרטי כנסמך לסומך, השיב רא"ם שכבר נמצאו סמיכויות מסוג זה בלשון התורה, כגון: "צוען מצרים" (במ' יג, כב); "מבית לחם יהודה" (שופ' יז, ז), כך שסמיכות זו לגיטימית והיא מצטרפת למקרים הנ"ל.

רא"ם הגן על בחירתו הפרשנית של רש"י בשני אמצעים לשוניים: יישום מתודת התרגום, ומיסוד החריגות הלשונית במסגרת כללי הסמיכות הקיימים.

2.3.1.9.4 דוגמא סב – היאור (מא, א):

על הפסוק: "ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חלם והנה עמד על היאר" (מא, א) פירש רש"י: "על היאר – כל שאר נהרות אינם קרויין יאורים, חוץ מנילוס, מפני שכל הארץ עשויה יאורים יאורים בידי אדם, ונילוס עולה בתוכה ומשקה אותם, ושאר גשמים יורדין במצרים תדיר". לדעת רש"י רק הנילוס מכונה יאור, שכן 'יאור' פירושו 'אמת מים', חפירה ארוכה באדמה להעברת מים ממקום למקום, והנילוס על אף היותו נהר טבעי מכונה בשם זה על שם פעולתו. הכינוי ניתן כיוון שכאשר הנילוס עולה על גדותיו הוא משקה את כל היאורים (אמות המים) הנמשכים ממנו, והם משקים את כל שדות מצרים, ועל שם היאורים הנמשכים ממנו, מכונה הוא עצמו יאור.³¹³

רמב"ן אינו מסכים עם רש"י ומפרש כדעת אונקלוס, ואלו דבריו: "... לשון רבנו שלמה. אבל אונקלוס תרגם יאור: 'נהרא', רק תרגם על יאוריהם (שם' ז, יט) 'על אריתיהון', כי הוצרך שם להבדיל ביניהם מפני

³¹² פירוש זה הוא תוספת שהוסיף רמב"ן לפירושו בהגיעו לארץ ישראל, ראה עופר ויעקובס, עמ' 145-147.

³¹³ ראה רש"י כפשוטו, עמ' שיד.

שהזכיר: 'על נהרותם ועל יאוריהם'... ולדעתי כדברי אנקלוס כן הוא, כי 'יאור' ו'נהר' לשון אחד". רמב"ן איננו מקבל את דעת רש"י כי רק תעלה מלאכותית נקראת 'יאור', והוא מאמץ פירוש רחב יותר, ודווקא את פירושו של אנקלוס שתירגם 'על היאר': "על נהרא". לדעתו, כל סוגי הנהרות גדולים וקטנים, טבעיים ושאינם טבעיים, מכונים 'יאורים' ומביא לכך הוכחה מנהר החידקל שנקרא יאור, שנאמר: "ואני הייתי על יד הנהר הגדול הוא חדקל... והנה שנים אחרים עומדים אחד הנה לשפת היאר ואחד הנה לשפת היאר..." (דנ' י', ד; יב, ה). רמב"ן מבהיר שלשני הביטויים "יאור" ו'נהר' ישנו קשר סמנטי, שניהם לשון 'אורה', כמו הגשם המכונה גם כן 'יאור', כנאמר: "'הן פרש עליו אורו, יפיץ ענן אורו" (איוב לו, ל).³¹⁴

לפי רש"י 'יאור' זה מעין אמת מים, ובפרק זה מכונה הנילוס בכינוי זה על שם תפקידו. לפי רמב"ן שהולך בדרכו של אנקלוס, היאור הוא כינוי כללי לכל נהר שהוא.

רא"ם דוחה את ההסבר הלשוני של רמב"ן לביטוי 'יאור', ואיננו מסכים לתמיכה שהביא רמב"ן מאנקלוס, שכן לדעתו הוא איננו מבין את כוונת פירושו, והוא משתמש כנגדו בטיעון לשוני שרמב"ן עצמו השתמש בו, ואלו דבריו: "ומה שטען עוד מדברי המתרגם שתרגם: 'יאור' – נהרא' וחשב שהוא פירוש מילה, אינה טענה, כי המתרגם שומר הטעמים לא המלות, כי כן כתב הוא עצמו בפרשת קרח 'ואנקלוס שתרגם: 'ויקח' – ואתפליג', פתר הענין לא הלשון, כמנהגו במקומות רבים". רא"ם מבהיר שאין כוונת אנקלוס לתרגם את משמעות המילה 'יאור', אלא להסביר את הענין, ולכן לטענתו רמב"ן אינו יכול להביא ראיה מאנקלוס להסבר המילה. הוא מחזק את דבריו בכך שרמב"ן עצמו נסח עיקרון זה בפירוש אנקלוס מספר פעמים, ובכך הצדיק את בחירתו הפרשנית.³¹⁵

בהמשך פירושו מוביל רא"ם מהלך מדוקדק בפירוש רמב"ן כדי להוכיח שרמב"ן בהגדרתו את תרגום אנקלוס הבחין בין 'נהר' ל'יאור', ואבחנה זו מאמתת את טיעונו שאנקלוס מבאר את העניין ולא את המילים, ואלו דבריו: "והתימה ממנו, כי הוא עצמו אמר ששם הנהר אינו מורה רק על הטבעי, ושם היאור כולל הטבעי והבלתי טבעי – העשוי בידי אדם, כמו שכתב". רא"ם הסיק מפירוש רמב"ן, שלפי אנקלוס הביטוי 'נהר' הוא מקור מים טבעי, והביטוי 'יאור' הוא ביטוי גם למקור מים טבעי, וגם למקור מים שנחפר באופן מלאכותי, ולפיכך אין אפשרות לתרגם "יאור" – נהרא, שכן נהר הוא רק טבעי ויאור הוא טבעי ולא טבעי.³¹⁶ ואם בכל אופן נמצא שכך פירש אנקלוס, הרי זו עוד הוכחה לכך שחייבים לומר שאנקלוס פירש את העניין ולא את המילה.

בדוגמא זו הגנתו הלשונית של רא"ם על רש"י מתמקדת דווקא בתרגום אנקלוס, בסיוע הפרשני שהביא רמב"ן לעמדתו. הטיעון המתודי לשוני שאנקלוס מפרש את העניין, ולא את המילים מבטל את התמיכה הפרשנית שניסה רמב"ן לשאוב מהתרגום, וממילא מתחזקת העמדה שנקט רש"י בסוגיה לשונית זו.³¹⁷

³¹⁴ ואולי כוונת רמב"ן לומר שנהר לשון נהרת פנים, שעניינו אור.

³¹⁵ רא"ם מציין דוגמא נוספת מפירוש רמב"ן לבמ' טז, א, ובמקור זה הוסיף רמב"ן שני מקורות נוספים: במ' יז, ד; במ' לא, טז. בדוגמא הקודמת – נח, כבר הוזכר השימוש של רמב"ן בכלל הנ"ל.

³¹⁶ רא"ם מנסה ליישם טכניקת הוכחה זו גם לגבי הביטוי "יאוריהם" כלשונו: "ולא פירוש יאוריהם – אריתיהון, אחר ששם הארית אינו נאמר על הנהר הגדול כלל, ושם היאור נאמר על הנהר הטבעי ועל הבלתי טבעי העשוי בידי אדם".

³¹⁷ לגבי טענת רמב"ן שגם נהר החידקל מכונה 'יאור' השיב רא"ם שתי תשובות: האחת, שדניאל ראה במחזה את נהר חידקל שהיה נראה לו כדמות יאור; השנייה, ייתכן שדניאל עמד על נהר חידקל והמלאכים שראה עמדו על יאור שהיה סמוך לנהר חידקל.

על הפסוק: "ויאמרו בי אדני ירד ירדנו בתחלה לשבר אכל" (מג, כ), פירש רש"י: "בי אדני - לשון 'בעיא ותחנונים' הוא, ולשון ארמי: בייא בייא (ראה יומא סט, ב)". רש"י מפרש את הביטוי 'בי אדוני' כלשון של בקשה ותחנונים, ומציין שבשפה הארמית ישנו ביטוי דומה 'בייא בייא', שעניינו בקשת רחמים.

רמב"ן רואה בפירוש רש"י רוח זרה, ואלו דבריו: "וזה דבר זר מאד לסמכו אל מלת לשון סורסי, ואינה דומה אליה, כי 'בייא' כולה מילה, לא תשתנה ולא יאמר ממנה בי. ועוד שהמלה ההיא אינה 'לשון בעיית ותחנונים' כמו שאמר הרב, אבל היא לשון צעקה ותרעומת על שבר ועל עוות דבר".³¹⁸ וכך ניתחו עופר ויעקבס את התנגדותו של רמב"ן: "רמב"ן דוחה את דעת רש"י, הקושר בין 'בי אדוני' שבפסוקו ובין המילה הארמית בייא שפירושה תחנונים... כדי לדחות את דעת רש"י טוען רמב"ן כי משמעות המילה 'בייא' בארמית אינה לשון בקשה ותחנונים, אלא לשון הבעת צער ותרעומת על עוול. רמב"ן מוכיח זאת ממדרשים שונים, וטוען כי המילה מצויה גם בקינות ובערבית. בקטע התוספת אומר רמב"ן כי המילה מצויה גם ביוונית ומציין את הגייתה ומשמעה שם".³¹⁹ לרמב"ן שלושה טיעונים נגד פירוש רש"י: האחד, השוואת לשון הקודש ללשון 'טורסי' היא דבר זר ולא ראוי; השני, מילת הקריאה 'בייא' היא מילה אחת ואינה יכולה להשתנות בהטיה כל שהיא ללשון 'בי'; השלישי, משמעות הביטוי 'בייא' איננו לשון בקשה ותחנונים, אלא לשון צעקה ותרעומת.³²⁰ רמב"ן מוסיף ומבהיר שאונקלוס תירגם "בבעו רבוני", לא מפני שהמילה "בי" לקוחה מהמלה "בעו", אלא מפני שביאר את העניין, את משמעות הביטוי ולא את המילה.³²¹ לדעתו "בי אדוני" משמעו: 'בי אתה אדון ומושל' והכינוי החוזר (בי וגם אדון שלי) הוא לשם הדגשה.

לפי רש"י "בי אדוני" משמעו לשון בקשה ותחנונים, ולפי רמב"ן עניינו פניית כבוד אישית לאדון. רא"ס מגן על רש"י הגנה לשונית מובהקת, ומשיב לטיעוני רמב"ן אחת לאחת, ואלו דבריו:

ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל. כי מה שטען שהוא "זר לסמכו אל מלת לשון טורסי", הרי בכמה מקומות סמכו את לשוננו הקדוש בלשונות נוכריות ואמרו גבי: "'באש ישרפו אותו ואתה' – ואת אחת מהן, ולשון יוני ה'ין אחת"... ומאן לימא לן שלשוננו לקחו מהם ולא ההפך. ועוד הרי בבראשית רבה אמרו גבי "בי אדוני" דויגש "בייא את מעביר עלינו". ומה שטען "כי בייא כולה מלה אחת לא תשתנה ולא יאמר ממנה ביי" אינה טענה, כי הלשונות אינן לוקחות זו מזו על הרוב אלא בתוספת או במגרעת... ומה שטען עוד, שמלת בייא אינה אלא לשון צעקה ותרעומת לא בעיא ותחנונים, תשובתו מבוארת ממה שפירשנו שהגניחה והבעיא שניהם מורים על בקשת הרחמים.

³¹⁸ שעוועל גורס: "לשון טורסי", ראה פירוש הרמב"ן, עמ' רלו. אפשרות זו לא מוצגת כלל בחילופי נוסח, ראה עופר ויעקבס תשע"ג, עמ' 268.

³¹⁹ ראה עופר ויעקבס תשע"ג, עמ' 269 שהרחיבו את הדיון בעניין זה.

³²⁰ רמב"ן הביא לכך מספר ראיות מדברי חז"ל, כגון: בראשית רבה יב, ט: "'מהו סלו לרכב בערבות ביה שמ' (תה' סח, ה) אין לך כל מקום ומקום שאין לו ממנה על בייא שלו, אגריקוס במדינה ממנה על בייא שלו, אגרטוס במדינה ממנה על בייא שלו, כך מי ממנה על בייא של עולמו הקב"ה"; בראשית רבה צג, ה: "אמר לו יהודה בייא אתה מעביר עלינו, שכך אמרת לנו ואשימה עיני עליו, זו היא השמת עין"; שמות רבה כ, ח: "שמא אני מעביר בייא על בריה"; שמות רבה כז, ח: "נתמנה אדם ונטל טלית כל טרח צבור עליו, אם ראה אדם מעביר בייא על חברו או עובר עברה ולא מחה בו נענש עליו". ונראה לפי עניות דעתי שעל פי דוגמאות אלו (למעט הדוגמא הראשונה) אין משמעות הביטוי 'בייא' בקשה ותחינה (כפי שפירש רש"י), ולא צעקה ותרעומת (כפי שפירש רמב"ן, אלא לשון קללה ועין רעה.

³²¹ זו דוגמא נוספת לעיקרון הפרשני שהוזכר לעיל, דוגמא מט.

רא"ם נותן מענה ישיר לכל טענה מטענות רמב"ן. לגבי הטענה הראשונה השיב שכבר חז"ל השוו בין לשון הקודש ללשונות זרים והוא איננו רואה בעיה בתופעה זו, שכן מי קבע שלשון הקודש לקחה ביטויים משפות אלו ולא להפך?! ייתכן שדווקא השפות הזרות הושפעו מלשון הקודש.³²² על הטענה השנייה השיב, שאין הכרח שתמצא המילה בשפה האחרת בדיוק באותה צורה כמו בלשון הקודש, לרוב המילה תופיע עם תוספת מסוימת או חיסרון.³²³ ולגבי הטענה שמשמעות המילה 'בייא' הינה לשון צעקה ותרעומת ולא בקשה ותחנונים, כפי שפירש רש"י, השיב רא"ם שישנה קירבה בין פעולת הבקשה והתחנונים לבין פעולת הצעקה והגניחה, שלשתיהן מטרה אחת בקשת רחמים. יש פעמים שהאדם מבקש ומתחנן, ויש פעמים שהוא גונח וזועק וכוונתו אחת.³²⁴

במקרה זה התעקש רא"ם להסביר את הבחירה של רש"י במספר נימוקים לשוניים, כאשר הנקודה המרכזית סובבת סביב הלגיטימיזציה להשוואת לשון הקודש לשפה הארמית (ולשפות נוספות, כמו יוונית), וההתמודדות עם ההשלכות של השוואה זו.³²⁵

2.3.1.9.6 דוגמא סד – הבשורה ליעקב (מה, כו):

בתיאור הבשורה ליעקב נאמר: "ויגדו לו לאמר עוד יוסף חי וכי הוא משל בכל ארץ מצרים ויפג לבו כי לא האמין להם" (מה, כו), ופירש רש"י: "ויפג לבו – נחלף לבו והלך מלהאמין, לא היה פונה לבו אל הדברים; לשון 'מפיגין טעמו', בלשון משנה (ראה ביצה יד, א); וכמו 'מאין הפוגות' (איכה ג, מט); 'וריחו לא נמר' (יר' מח, יא) – מתרגמין: 'וריחיה לא פג' (ת"י)". רש"י מבאר שהפועל 'פג' משמעו 'נחלף', ופירשו כוונתו בשני אופנים: התחלף, השתנה, המיר כלומר, נשתנו רגשותיו, נתחלפה אמונתו בדברי בניו; או חלף, עבר, סר, דהיינו סר לבו מלהאמין לבניו.³²⁶ את הדוגמאות שהביא רש"י ניתן לפרש על פי שני המובנים, כדלהלן:

³²² רא"ם מביא שתי דוגמאות מדברי חז"ל להשוואת לשון הקודש לשפות אחרות, ואלו הן: בסנהדרין עו, ב, אמרו: "באש ישרפו אותו ואתה" – ואת אחת מהן, ולשון יוני ה"ן אחת"; בסנהדרין ד, ב, אמרו: ארבע בתים של תפילין קרוין "טטפת" טט בכתפי שתים פת באפריקי שתיים". כמו כן הוא מציין מספר ביטויים מהתנ"ך הקיימים בשפה הארמית, כגון: "ישגא אחו בלי מים" (אי' ח, יא); "אתא בקר" (יש' כא, יב); "מי מלל" (כא, ז).

בויכוח מסוג זה כבר עסקו מנחם ודונש, וכך השיב דונש למנחם בערך 'מטועני חרב': "ואין לעמס ולמשא במטועני חרב ענין. ואומר כי פתרון מטועני חרב מהלשון העברית כמשמעו בלשון הערבית. ואם תאמר מה לנו לדמות הלשון העברית ללשון הערבית, אשיבך הנה גם אתה פתרת דברים כמשמעם בלשון הערב, כמו ואל אשך תשוקתך (בר' ג, טו) באמרך בפתרוןך תאונתך וחמדתך...". ראה דונש 1885, עמ' 67. וכבר הסביר תופעה זו ר' יהודה בן קוריש בהקדמתו לחיבורו ה'רסאלה', וכך כתב: "מפני זאת החלטתי לחבר את הספר... כדי שידעו, כי כל לשון הקודש, המצויה במקרא, נפוצו בתוכה מלים ארמיות, נתערבו בה מלים ערביות, ונפזרו בה מלים לועזיות וברבריות, ובמיוחד הערבית... הגורם לדמיון הזה והסיבה להתערבות הזאת לא היה אלא קרבת השכנות של הארצות וקרבת היחש, שכן תרח אבי אברהם היה ארמי, ישמעאל וקדר היו דוברי ערבית מאז דור הפלגה, בזמן הבלבול בבבל, ואלו אברהם יצחק ויעקב, עליהם השלום, דבקו בלשון הקודש מאז אדם הראשון. ונידמתה הלשון על ידי ההתערבות. כפי שאנו רואים בכל ארץ שכנה לארץ בעלת לשון שונה ממנה". ראה קוריש – בקר 1984, עמ' 116, 118.

³²³ רא"ם מדגים שינוי משפה לשפה על הפסוק: "באש ישרפו אותו ואתה" (ויק' כ, יד). "ואתה" משמעו "ואת אחת מהן", ובינונית 'אחת' – 'היינא' (ברא"ם אינ"ה שא' וה' מתחלפות), ובלשון הקודש לשון מקוצרת 'הן'. ראה חומש הרא"ם, עמ' תקצה.

³²⁴ רא"ם מוסיף ואם יטען הטוען, איך ייתכן שניסח רש"י לשון 'בקשה ותחנונים' והשווה לארמית לשון 'גניחה וצעקה', יש להשיב כפי שהשיב הוא עצמו לגבי פירוש אונקלוס, שאין מדובר בתרגום מילולי, אלא על פתרון העניין ושמירת הכוונה.

³²⁵ ראה עוד על בלשונות משווה: אפשטיין תשל"ו, עמ' 308-292; טנא תשמ"ג תשמ"ג, עמ' 287-237; בקר תשמ"ח, עמ' 158-139; וממן 2004, עמ' 10-8.

³²⁶ ראה 'גור אריה' שפירש לשון שינוי, ורא"ם שפירש לשון הסרה, אוצר מפרשי רש"י, עמ' קיז. וכן ראה טוב ירושלם, עמ' תקנ"ה, שהוכיח שתי משמעויות אלו ברש"י על פי מקורות שונים בפירושו לתנ"ך.

מפיגין טעמו – משנים טעמו, או מסירים טעמו; "מאין הפגות" – אין שינוי, לא חולף; "ורחיה לא פג" – והריח לא השתנה, או והריח לא סר.

רמב"ן דוחה את הסברו של רש"י, וזו לשונו: "ואיננו כן, כי לשון 'פוגה' – בטול ושביטה, כמו 'אל תתני פוגת לך' (איכה ב, יח), וכן... וגם זה ויפג לבו – שנתבטל לבו ופסקה נשימתו, כי פסקה תנועת הלב והיה כמות". רמב"ן סובר שלשון 'פוגה' משמעו בטול ושביטה, ומביא לכך ארבע הוכחות ובחלקן אותן דוגמאות שהביא רש"י, ומבארן במשמעות זו.³²⁷ רמב"ן מתאר את תגובת יעקב לבשורה כתגובה דרמטית ביותר. לדבריו, כאשר שמע יעקב את הבשורה 'פג' לבו, פסק לבו מלפעם מרוב שמחה, פסקה נשימתו, ונפל כמת.³²⁸ מצב העילפון נמשך כמה שעות עד שהצליחו בניו להשיב את רוחו, כנאמר: "וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אלהם וירא את העגלות אשר שלח ותחי רוח יעקב אביהם".

לפי רש"י "ויפג לבו" נחלף לבו – השתנה לבו, או סר לבו, ולא יכול היה להאמין לבניו, לפי רמב"ן נתבטל לבו ופסקה נשימתו מגודל התדהמה שלא האמין לבניו.³²⁹

במקרה זה דרך ההגנה של רא"ם בסיסית ביותר, הוא טוען שהטרמינולוגיה של רש"י שונה מזו של רמב"ן, וזה יסוד המחלוקת ביניהם, וכך כתב:

ונראה לי שאין מכל אלה טענות על דברי הרב, כי הוא ישיב שאין לשון פוגה – בטול ושביטה כאשר חשב, רק ענין הסרה. כי תרגום "הסירי את יינד" – הלא תפיגין חמרד". ותרגום "ורחיה לא נמר" "ורחיה לא פג". פירושו: לא נתחלף. כמו שפירש הרד"ק בשרש נמר. ומפני שיש ממנו מלשון הסרה ויש ממנו מלשון חלוף, הוצרך הרב לתפוס שתי הלשונות: החלוף וההסרה, ואמר "נחלף לבו והלך", שפירוש והלך – סר. ופירוש "עיני נגרה ולא תדמה מאין הפגות" שנגרה תמיד בלי חלוף ובלי הסרה שלא סר הדמע מן העין.

רא"ם שרואה עצמו כמשיב בשם רש"י, מביא שתי הוכחות לכך שלשון 'פוגה' איננו ביטול ושביטה, אלא לשון הסרה או חילוף: האחת, יונתן בן עוזיאל תירגם את דברי עלי לחנה: "הסירי את יינד" (שם' א א, יד) כ"הלא תפיגין חמרד", מכאן שהפגה עניינו הסרה; השנייה, את דברי ירמיהו הנביא: "ורחיה לא נמר" (יר' מח, יא) תירגם יונתן: "ורחיה לא פג", מכאן שפג עניינו נמר, ואת השרש נ.מ.ר פירש רד"ק בפירושו שם: "נמר על משקל נסב והוא מבנין נפעל וענינו לפי מקומו נתחלף". אי לכך, משום ש'פג' משמעו 'נמר', ו'נמר' משמעו 'נתחלף', יש להסיק ש'פג' משמעו 'נתחלף'. רא"ם מבהיר שכיוון שראה רש"י שיש מקומות ש'פג' עניינו 'הסיר', ויש מקומות ש'פג' עניינו 'התחלף', ביאר כאן על פי שתי הלשונות: "נחלף לבו והלך

³²⁷ רמב"ן מביא את ההוכחות הבאות: "אל תתני פוגת לך (איכה ב, יח), ומובנו 'אל תתני שצערך יתבטל' ורש"י במקום פירש לשון העברה; "עיני נגרה ולא תדמה מאין הפגות" (איכה ג, מט) ומשמעו "עיני נגרה תמיד מאין שביטה והפסק", ורש"י פירש "מאין חליפין והעברה"; "לשון המשנה: "כל התבלין מפיגין טעמן" (ביצה יד, א), במשמעות 'נתבטל טעמן', ופירש רש"י שם: "ממירין טעמן"; "על כן תפוג תורה" (חבקוק א, ד) במובן 'שתבטל ותפסק התורה', ורש"י פירש שם: "על זה שישאל רואין הצלחתו שלו (של נבוכדנצר) תפוג ותעבור תורה מהם וישמעו לו וישתחוו לצלם בבקעת דירא".

³²⁸ רמב"ן שהיה רופא במקצועו ניתח את מצבו הפסיכולוגי של יעקב, והשפעתו על מצבו הפיזיולוגי, וכך כתב: "וזה העניין ידוע בבא השמחה פתאום, והוזכר בספרי הרפואות, כי יסבלו זה הזקנים וחלושי הכח, שיתעלפו רבים מהם בבא להם שמחה בפתע פתאום, כי יהיה הלב נרחב ונפתח פתאום, והחום התולדי יוצא ומתפזר בחיצוני הגוף, ויאפס הלב בהתקררו, והנה נפל הזקן כמת" (המשך מה, כו).

³²⁹ אבן שושן בקונקורדנציה פירש 'ויפג' דמם, נחלש. ראה אבן שושן 2007, עמ' 940; במילון ציין ארבע אפשרויות: 1. דמם, נמס (ושילב פסוק זה בקטגוריה זו) 2. בטל, חלף ועבר 3. התנדף 4. חלף תקפו, נתבטל. ראה אבן שושן 1993, עמ' 1039; קדרי במילונו למקרא פירש: פוג נעשה קהה, חסר תחושה; נאמר על הלב: ויפג לבו (בר' מה, כו), קדרי תשס"ז, עמ' 849.

מלהאמין" דהיינו, נחלף לבו וסר מלהאמין. רא"ם מביא סיוע נוסף לרש"י מפירושו רד"ק, שאף הוא לא ביאר "פג" במשמעות ביטול ושביטה, אלא מ"עניין רפיון וחלושות" - הסבר הקרוב יותר לעמדת רש"י אם כי לא זהה לו.³³⁰

גם במקרה זה הגן רא"ם על זכותו של רש"י לבאר מונח בדרך משלו, והביא הוכחות מקוריות לביסוס בחירתו הפרשנית. הגנה לשונית זו סוגרת עוד פרק בדרכי ההגנה שאימץ רא"ם במפעל הגנתו על רש"י.

בשישה מקרים אלו הגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן בכלי הגנה בלשניים מגוונים. יש שטען שלשון חכמים ולשון המקרא שונים, ולכן אין להקיש מלשון אחת לשון השנייה (דוגמא נט). בשני מקרים הגן על רש"י בטיעון שהמתרגם שומר הטעמים ולא המלות, מתודה שאף רמב"ן הכיר ואימץ (דוגמאות סב, סג). בשני מקרים גילה רא"ם בקיאות מורפולוגית, ובקיאות תחבירית שבאמצעותן דחה את טענות רמב"ן (דוגמאות ס, סא). במקרה אחד נתן רא"ם לגיטימציה לתפיסה הלשונית האומרת כי ניתן להשוות בין לשון הקודש לשפה הארמית, והשכיל להתמודד עם פתרון הבעיות הלשוניות שנבעו מהשוואה זו (דוגמא סג). ובמקרה האחרון חזר רא"ם לטיעון הטריטוריאלי ששפת המינוח של רש"י שונה מזו של רמב"ן (דוגמא סד, וכבר נחשף טיעון זה בדוגמאות א, יג, טו ועוד). בהגנה לשונית מורכבת זו למילים ולביטויים: "תדשא", "איש האדמה", "איל פארן", "יאר", "בי אדני", "ויפג", הצליח רא"ם לבצר ולחזק את גישתו ועמדתו הפרשנית לשונית של רש"י שנגעה ולו במעט בבלשנות, סמנטיקה, מורפולוגיה ותחביר.³³¹

2.3.1.10 דרך הגנה: רמב"ן טוען נגד עצמו

בשלושה מקרים מגן רא"ם על רש"י בטענה יוצאת דופן שלהשגת רמב"ן אין אחיזה או תוקף, כיוון שבהגנתו הוא טוען נגד עצמו, ובלשון רא"ם "שיטען נגד עצמו". בכל מקרה לגופו אופי הטענה שונה: יש שטען שרמב"ן פירש במקור אחר כפי שפירש רש"י במקור הנידון, ואי לכך אין מקום לטענתו; יש שהוכיח שטענתו כנגד רש"י היא באותה מידה טענה כנגד עצמו, ובכך מתבטלת הטענה נגד רש"י; ויש שהראה שההוכחות נגד רש"י הם בעצם ראיות נגדו, ואלו המקרים: כה, כב; כו, יח; לד, ז. להלן יוצגו שלושת המקרים:

2.3.1.10.1 דוגמא סה – דרישת רבקה את ה' (כה, כב):

על הפסוק: "ויתרצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרש את ה'" (כה, כב), פירש רש"י: "לדרש את ה' – להגיד לה מה תהא בסופה". לדעת רש"י משמעות הדרישה היא בירור מצבה של רבקה. רבקה ניגשה לבית מדרשם של שם ועבר כדי שיגידו לה מה יהא בסופה, כיצד יסתיימו הריון זה ולידה זו. רמב"ן חולק על המשמעות שנתן רש"י לדרישה, וכך כתב: "ולא מצאתי דרישה את השם" – רק 'להתפלל', כטעם 'דרשתי את ה' וענני' (תה' לד, ה); 'דרשוני וחיו' (עמ' ה, ד); 'חי אני אם אדרש לכם' (יח' כ, ג)."

³³⁰ בפירושו לבראשית כתב: "ויפג לבו – חלש ונרפה לבו לבו [על] שזכרוהו לו" (מה, כו), ראה תורת חיים, עמ' רכו; וכן בספר השורשים בערך 'פוג' כתב: ענין הפוגה רפיון וחלישות. ראה ספר השורשים 1, עמ' תקעו. רא"ם מציין שני מאמרי חז"ל המתפרשים דווקא על פי ביאורו של רד"ק: האחד, "ניחוש דלמא פייגא דעתייהו דצבורא" (בבלי מגילה כה, ב); השני, "גוף קשה [פחד שוברו פחד שוברו] היין מפיגו" (בבלי בבא בתרא י, א).

³³¹ מתוך שישה מקרים אלו הגן 'עבד שלמה' על רש"י רק בשני מקרים ובאופן סמוי. בהסבר הביטוי 'איש האדמה', ראה 'עבד שלמה', עמ' 78, ובהסבר המושג 'יאר' ראה שם, עמ' 155.

רמב"ן מצהיר כנגד רש"י שלא מצא 'דרישה את ה' בתנ"ך במשמעות בירור מצב עתידי. לדעתו 'דרישת ה' זו לשון תפילה ובקשה, כנאמר: "דרשתי את ה' וענני" (תהי' לד, ה) וכדומה.³³²

לפי רש"י 'הדרישה' הינה הבירור מה יהא בסופה של רבקה, לפי רמב"ן 'הדרישה' היא תפילת רבקה לה'. רא"ם מגן על רש"י בשני אופני הגנה: תחילה פתח בהגנה לשונית ואין המקום להרחיב את הדיון בפרק זה, ובהמשך נקט בטיעון הענייני שרמב"ן טוען כנגד עצמו, ואלו דבריו:

ועוד כי הוא עצמו כתב "ולהודיעם מה שיאבד מהם, כי זה יקרא דרישת אלקים, דכתיב 'כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלקים לכו ונלכה עד הרואה'. וכן 'ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחולי זה'" שכל אלו הם להגיד להם מה תהא בסופם. ומתשובת "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך" התבררה הדרישה הזאת שהיתה כדי להגיד לה מה תהא בסופה, כדברי הרב.

רא"ם תמה על השגתו של רמב"ן, והרי רמב"ן עצמו הסביר את דברי משה: "כי יבא אלי העם לדרש אלקים" (שמי' יח, טו) באופן זה, שכן פירש: "השיב משה לחותנו צריכים הם שיעמדו עלי זמן גדול מן היום, כי לדברים רבים באים לפני... ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא 'דרישת אלקים'". ולא רק שציון ש'דרישה' היא גם פניה לעצת הנביא בעניינים פרטיים, אלא הביא שתי דוגמאות ממעשי הנביאים להמחשת עניין זה.³³³ רא"ם מוסיף שגם התשובה שקיבלה רבקה בנבואה מוכיחה משמעות 'דרישה' זו, שכן נאמר לה מפי ה' מה יהא בסופה, כנאמר: "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך ושני לאמים ממעיך יפרדו", ואם הייתה זו רק תפילה לא הייתה מקבלת נבואה זו.

מקרה זה מוכיח שרא"ם מנצל כל דרך אפשרית להוכיח את צדקת דרכו של רש"י, והוא מגייס את פירושו של רמב"ן עצמו למטרה זו, ונראה שיש צדק בדבריו.³³⁴

2.3.1.10.2 דוגמא סו – חפירת הבארות (כו, יח):

נאמר: "וישב יצחק ויחפר את בארת המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמת אשר קרא להן אביו" (כו, יח), ופירש רש"י: "וישב ויחפר – הבארות אשר

³³² רמב"ן בפירושו לדב' (יג, ה) פירש באופן הסותר לטענתו כאן, ואלו דבריו: "אחרי ה'... תלכו – היא מצוה, שנלך אחר עצתו וממנו לבדו נדרוש כל נעלם ונשאל כל עתיד, כענין 'ותלך לדרוש את ה' (בר' כה, כב), 'כי יבא אלי העם לדרוש אלקים' (שמי' יח, טו)".

³³³ רמב"ן הביא את דברי הכתוב מספר שמואל: "לפנים בישראל אמר האיש בלכתו לדרש אלקים לכו ונלכה עד הראה" (א ט, ט), וכן: "ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה" מספר מלכים (ב ח, ח). ממקרים אלו למדים ש'דרישה' איננה רק תפילה, אלא בקשת הדרכה ועצה בנבואה, כדברי רא"ם: "שכל אלו הם להגיד להם מה תהא בסופם". האירוע מספר שמואל מוכיח משמעות זאת, שכן הנער הציע לשאול לפנות ל'איש האלוקים' שישאל בה' ויסייע לו במציאת האתונות האבודים, כפי שהיה נהוג באותם ימים בפניה לנביא - בבקשת עזרה בעניינים פרטיים. וכן גם בקשת מלך ארם מחזאל שרו מוכיחה זאת, שכן פנייתו ל'איש האלוקים' הייתה במטרה שאלישע יתפלל עליו, אך גם יודיענו אם נשמעה תפילתו, האם יבריא מחוליו או ימות.

³³⁴ במקרה זה גם 'עבד שלמה' ראה לנכון להגן על רש"י מפני טענת רמב"ן, ופירש שלשון 'דרש' מספר משמעויות, כגון: תפילה, בקשה, הזמנה ורש"י פירש: "להגיד מה יהא בסופה". ראה 'עבד שלמה', עמ' 118.

נצר במחקרה הודתה שבמקרה זה "נראית" דעת רש"י, אף שלא דייקה בהצגת הגנת רא"ם על רש"י, ואלו דבריה: "הרא"ם בפירוש זה טוען נגד הרמב"ם [נ] שתי טענות: א. ישנן הוכחות מפסוקים אחרים (מלכים ב' א' 2) בהם דרישת ה' היא בפרוש השאלה על העתיד ולא כדעת הרמב"ן שבכל מקום זה מלשון תפילה. ב. מהתשובה הניתנת לרבקה 'שני גוים בבטנך' וכו' מתברר באמת כי הלכה לשאול מה יהא בסופה, כדברי רש"י. אם כן – נכון הוא שהמלה **דרש** באה גם במובן של **להתפלל**, אך נראית במקום זה דעת רש"י שהמילה מופיעה במשמעותה השניה, היינו: שאלת העתיד".

חפרו בימי אברהם אביו. ופלשתים סתמום, מקודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרו". רש"י משיב לשתי שאלות העולות מפשט המקרא: האחת, אלו בארות שב וחפר יצחק, ולכאורה נשמע ששב וחפר את הבארות שכבר חפר הוא עצמו בעבר? השנייה, היכן חפר יצחק את הבארות, והרי כבר יצא מגרר, ובארות אלו אשר סתמו פלשתים אחרי מות אברהם היו בתחום העיר גרר? לדעת רש"י יצחק שב וחפר את אותם הבארות אשר חפר אברהם אביו, ושהפלשתים סתמו אותן מפני הגיסות. מעשה זה עשה יצחק זמן קצר קודם שעזב את גרר, לפני בואו לנחל גרר.³³⁵

רמב"ן מקשה על דברי רש"י, וכך כתב: "ונראה מדבריו שהם הבארות הנזכרים כאן, שאמר 'סתמום פלשתים וימלאום עפר' כי היאך יתנו לו הם רשות והם שאמרו (ראה רש"י שם): תקלה הם לנו מפני הגיסות?". רמב"ן שואל כיצד ייתכן שנתנו הפלשתים ליצחק לחפור מחדש את הבארות, והרי סתמו אותן כדי שהצבאות הזרים לא יוכלו ליהנות ממי הבארות.³³⁶ רמב"ן רואה את מהלך הדברים באופן אחר לגמרי. לדעתו האירוע התרחש במקום מושבו החדש – באזור נחל גרר, לאחר שהתבקש לעזוב את מקום מושבו בעיר גרר. יצחק חפר בארות בנחל גרר, באותו מקום שחפר אברהם אביו כשהיה גר במקום הזה תקופת מה, ולאחר מותו סתמו הפלשתים גם בארות אלו.

לפי רש"י הבארות שחפר יצחק הן אותן הבארות בגרר שחפר אברהם והוזכרו לעיל בפסוק טו, והפלשתים סתמו אותן מפני שאמרו: "תקלה הם לנו מפני הגייסות". לפי רמב"ן הבארות שחפר יצחק הן בארות מחוץ לעיר גרר – בנחל גרר, שגם אותן חפר אברהם, והפלשתים סתמו בארות אלו מסיבה לא ידועה.

גם במקרה זה משתמש רא"ם בטקטיקת ההגנה ש'רמב"ן טוען כנגד עצמו', אך באופן אחר מהמקרה הקודם, ואלו דבריו:

ועוד, שזאת הטענה עליו להשיבה, כי הוא עצמו פירש שאלו הבארות הם בארות אחרות במקום אחר "שחפר אברהם... ופלשתים יושבי הארץ, כאשר מת אברהם ויצחק לא ישב שם סתמום... ולכן שב יצחק ויחפור אותם". ואם כן צריך לתת טעם למה סתמום. מאחר שלא היו שונאים אותו. והטעם שיתן הוא בסתימתו איזה טעם שיהיה, יש לטעון עליו, איך הניחוהו לפותחן מאחר שבפתיחתן יבטל הטעם, והתשובה שישב הוא לעצמו תספיק גם לרש"י ז"ל, וכל שכן שהוא עצמו פירש אחר זה, שפחד המלך פן ילחם בו בגרשו אותו מארצו, ואם כן יש לומר שבעל כרחן פתחן ולא ברשותן.

רא"ם משיב לרמב"ן שהוא טוען כנגד עצמו, שכן גם על פי המהלך שהוא מתאר עדיין קיימת אותה הטענה, כי איך נתנו הפלשתים ליצחק רשות לחזור ולחפור את הבארות בנחל גרר, והרי סגרו אותן מטעם מסוים, וברגע שהוא שב ופותח את הבארות הוא שוב יוצר להם מצב בעייתי. רא"ם מבהיר שאותה תשובה שרמב"ן משיב למהלך החדש שהוא בנה, אותה תשובה תהיה טובה גם לטענתו כלפי רש"י. רא"ם מוסיף וכל שכן כאשר רמב"ן פירש בהמשך הפסוקים: "ופחד המלך פן ילחם בו בגרשו אותו מארצו" (כו, כט), מכאן

³³⁵ כך נראה כי יש להבין את דברי רש"י, וכך אכן הבין רמב"ן. ראה טוב ירושלם, עמ' שמ; גלברד תשנ"ז, עמ' רנו; חומש שי למורא, עמ' תכג, וישנן גם הבנות אחרות.

³³⁶ לפי רא"ם וגור אריה נראה כי זו משמעות סברת רש"י: "מפני שאמרו תקלה הם לנו מפני הגייסות" (כו, טו). ראה אוצר מפרשי רש"י, דף עג, ויש מי שפירש בדרך אחרת, כגון: שפתי חכמים, לבוש האורה, ראה שם. וכן ראה גלברד תשנ"ז, עמ' רנה שדן בעניין זה.

שמעשי יצחק היו בעל כורחם של פלישתים, וממילא התעצמה ההתנגדות שלהם כלפיו, ואיך הסכימו למעשיו!

נראה כי במקרה זה התחכם רא"ם כנגד רמב"ן באופן יוצא דופן, לא רק שהוכיח שבעצם טענתו כנגד רש"י הוא גם טוען כנגד עצמו, אלא הוסיף בשניות לשונו: "והתשובה ששייב הוא לעצמו תספיק גם לרש"י ז"ל". במקרה הקודם (דוגמא סה) הצביע רא"ם על כך שפירושו בבראשית סותר את פירושו בשמות, והוא מפרש כנגד עצמו. בדוגמא זו הוכיח רא"ם שטענתו כנגד רש"י, יכולה להיות באותה מידה טענה כנגד עצמו.

2.3.1.10.3 דוגמא סז – מעשה דינה (לד, ז):

על הפסוק: "ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה" (לד, ז) פירש רש"י: "וכן לא יעשה – לענות את הבתולות, שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול (ראה ב"ר פ, ו)". רש"י משיב לשאלות: מה לא יעשה, אצל מי, ומדוע. לדבריו, המעשה שלא יעשה הוא עינוי הבתולות (גם) אצל אומות העולם, שכן מאז המבול גדרו עצמן מן העריות, וקיבלו על עצמם בין השאר איסור אונס בתולות.³³⁷

רמב"ן תמה על רש"י: "ולא ידעתי זה, כי הכנענים שטופים בעריות ובבהמה ובזכור, כדכתיב "את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם" (ויק' יח, ז), ולא התחילו בהן באותו הדור, ובימי אברהם ויצחק היו יראים פו יהרגו אותן לקחת נשים". רמב"ן איננו מסכים שלשון הכתוב "וכן לא יעשה" מוסב לאומות העולם, שהרי להפך יושבי ארץ כנען היו שקועים בתאוות ותועבות מעין אלו, ואיך ייתכן שהכתוב יאמר שמעשה האונס שנעשה לדינה לא יעשה במקום זה. רמב"ן מוכיח שכבר בימי אברהם ויצחק היו העמים מסיבים שטופי זימה, והאבות חששו שמא יהרגו אותם וייקחו את נשיהם. וכן הביא רמב"ן פסוק מספר ויקרא המתאר מציאות זאת בארץ כנען, כנאמר: "... ולא תעשו מכל התועבת האלה האזרח והגר הגר בתוכם; כי את כל התועבת האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ" (ויק' יח, כו-כוז).³³⁸ רמב"ן מפרש היגד זה בדרך שונה מרש"י. לדבריו, "וכן לא יעשה" מוסב לישראל, והוא המשך לנאמר קודם, אי לכך יש לקרא את הפסוק באופן הבא: "... ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל וכן לא יעשה בהם...". הוא מחזק את דעתו בכך שנאמר "בישראל", בישראל המעשה הוא מעשה נבלה ולא יעשה, אך אצל הכנענים הוא מעשה מצוי, ואיננו מעשה נבלה.³³⁹

לפי רש"י "וכן לא יעשה" מתייחס לאומות העולם שקיבלו על עצמם איסורי עריות, ומשמעו 'וכן לא נהגו לעשות'. לפי רמב"ן המאמר מתייחס לבני ישראל כהמשך לנאמר: "כי נבלה עשה בישראל", ובא לחזק את השוני בין ישראל לאומות.³⁴⁰

רא"ם מתקיף את הוכחות רמב"ן נגד רש"י בטיעון שהן נגד עצמו, וכך כתב בתחילת פירושו:

³³⁷ על החוק במזרח הקדום, ראה אנציקלופדיה מקראית ה' תשכ"ח, טור' 588-614.

³³⁸ "עבד שלמה" הקשה על רש"י קושי דומה, ולא ראה לנכון להגן עליו במקרה זה, ראה "עבד שלמה", עמ' 140.

³³⁹ רמב"ן מוסיף את דברי אונקלוס שפירש: "לא כשר לאתבעדתא" כלומר, שדבר זה אסור בישראל, ולכן נבלה הוא אצלם. הסבר זה נותן טעם לחזרה בפסוק, ורמב"ן היה ער למשמעות חזרה זו.

³⁴⁰ שמש שפירשה מאמר זה בדומה לרמב"ן, ראתה חשיבות רבה לציון מידע זה: כלשונה: "ההתייחסות למישור הלאומי תוך הבעת זעזוע ממעשה האונס", ראה שמש תשס"ג, עמ' 327.

ואני תמיה מאד, כי נראה לי שכל ראיותיו הפוכות, כי הראיה שהביא מן "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ" היא לנגדו, כי אלו לא התחילו בהן באותו הדור, אלא שהיה מנהגם זה תמיד, מהו זה שאמר הכתוב עליהם "כי בכל התועבות האלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה" (ויק' יח, כד-כה), ואם היו פרוצים בהם תמיד מדוע לא הקיאה אותם הארץ מזמן המבול עד זה הזמן, שהם שמונה מאות ושלושים שנה.

במקרה זה רא"ם מוכיח לרמב"ן ששתי הראיות שהביא כנגד רש"י הן בדיוק שתי ראיות המוכיחות את ההפך מדעתו, ומסייעות דווקא לעמדת רש"י. ההוכחה הראשונה מספר ויקרא מוכיחה שעד קרוב לתקופת כיבוש הארץ נהגו האומות כראוי והיו גדורים באיסורי עריות (830 שנה), ורק בתקופה האחרונה (הקודמת לכיבוש הארץ) החלו לפרוץ את גדרי העריות ולטמא את הארץ, ולכן נגזר עליהם שתקיא אותם הארץ. המהלך ההיסטוריוגרפי הזה מתואר בפסוק שציין רמב"ן (כז) ובשני פסוקים קודמים (כד-כה), כדלהלן: "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם; ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקא הארץ את יושביה; כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ". ואם כדברי רמב"ן שהיו עמי הארץ פרוצים ונואפים במשך כל הדורות מדוע לא הקיאה אותם הארץ באחת התקופות, מזמן המבול עד לעת הזו?! מכאן שבתקופה מוקדמת יותר שמרו גדרי עריות, ואפשר לייחס את ההיגד "וכן לא יעשה" לחוקת עמי הארץ.

רא"ם ממשיך להגן על רש"י באותה מתודת הגנה גם כנגד הראיה השנייה שהביא רמב"ן, ואלו דבריו:

ומה שטען עוד "ובימי אברהם ויצחק היו יראים פן יהרגו אותם לקחת נשיהם", גם זאת הראיה היא לנגדו, שאלו לא היו גדורים בה למה יהרגו אותם לקחת את נשיהם ולא יקחו את נשיהם בחזקה מבילתי שיהרגו את בעליהם. אבל זאת ראיה גמורה שהיו גדורים באשת איש ולכן לא היו יכולין לקחת נשיהן רק כשיהרגו בעליהן תחלה.

רא"ם בהגנתו מוכיח שהראיה השנייה שהביא רמב"ן כנגד רש"י גם מוכיחה ההפך, שכן אמנם האבות היו יראים שמא יהרגו, אך היא הנותנת - כיוון ששמרו האומות על גדרי עריות ולא רצו לקחת אשת איש חששו האבות שמא יהרגו הבעלים ויילקחו הנשים כפנויות. רא"ם סובר שזאת ראיה גמורה שהאומות שמרו גדרי עריות, ומביא לכך תמיכה מדברי פרעה ומדברי אבימלך, שכאשר גילו כי שרה היא אשת איש נזפו קשות באברהם אבינו.³⁴¹ רא"ם מסיים את הגנתו בשאלה נגדית להסבר שנתן רמב"ן לכתוב: "וכן לא יעשה". לדבריו, נראה ההיגד מיותר, שכן כבר נאמר: "כי נבלה עשה בישראל" – בישראל הוא נבלה, ולא אצל הכנענים, ואם כן "ולמה חזר וכתב 'וכן לא יעשה'". לעומת זאת על פי רש"י יש משמעות שונה לכל חלק מחלקי הפסוק, החלק הראשון מבליט שמעשה זה הוא מעשה נבלה בישראל, והחלק השני מודיע שגם באומות לא יעשה כן.

³⁴¹ רא"ם ציין שני מקרים: פרעה אמר לאברהם: "מה זאת עשית למה לא הגדת לי כי אשתך היא; למה אמרת אחתי היא ואקח אתה לי לאשה" (בר' יב, יח-יט); אבימלך אמר לאברהם: "מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה" (בר' כ, ט), ואברהם השיב לאבימלך: "כי אמרתי רק אין יראת אלוקים במקום הזה" (שם יא), ודייק רא"ם מכאן שבשאר המקומות היו גדורים בעריות. ומקרה נוסף נמצא גם אצל יצחק: "ויקרא אבימלך ליצחק ויאמר אך הנה אשתך היא ואיך אמרת אחותי היא... מה זאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם" (בר' כו, ט-י).

רא"ם הוכיח ששתי הראיות שהביא רמב"ן כנגד רש"י הן בעצם שתי ראיות נגד סברתו. עם עיון מדוקדק הפך רא"ם את הקערה על פיה, מתיאור הענישה לאומות שחטאו באיסורי עריות, ומהתבוננות באירועי אבות הוכיח רא"ם שהאומות גדרו עצמן מן העריות.³⁴²

בשלושה מקרים אלו: בדרישת רבקה את ה', בחפירת הבארות על ידי יצחק, ובסיפור אונס דינה, הגן רא"ם על רש"י במתודת הגנה ייחודית 'רמב"ן טוען נגד עצמו'. ב'דרישת ה'" טען נגד עצמו כיוון שפירש כרש"י בספר שמות, בחפירת הבארות פירש נגד עצמו כיוון שהשאלה שהציב לרש"י עומדת גם נגד פירושו, במקרה אונס דינה פירש נגד עצמו כיוון שההוכחות שהביא כנגד רש"י הפכו לראיות נגדו.

מרכיב הגנה זה סוגר את מערכת דרכי ההגנה של רא"ם שבאמצעותן הגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן. במחקר נמצאו הנתונים הבאים: 98 קרים שבהם מגן רא"ם על רש"י; עשר דרכי הגנה מגוונות ומרשימות; 31 מקרים שסווגו לדרכי הגנה, אך לא הוצגו במחקר; 67 דוגמאות על סיווגן, ניתוחן ודיוקן. בחלקם מקרים פשוטים ובחלקם מורכבים, בחלקם קלים ובחלקם מסובכים, בחלקם מפולפלים ובחלקם מתוחכמים. בסעיף הבא יוצגו מקורות נוספים בהם נמצא שרא"ם מגן על רש"י בצורה סמויה.

2.3.2 הגנת רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן – הגנה סמויה

נמצאו 17 מקרים נוספים בהם נראה כי רא"ם מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן אף שאיננו מזכיר כלל את רמב"ן בפירושו, ופעמים אף איננו מציין את טיעונו. על פי דרך הצגת הסבריו לפירוש רש"י ניתן לזהות שדבריו מתייחסים דווקא לפירוש רמב"ן. שלושה קריטריונים סייעו להחלטה זו, והם: האחד, רא"ם בהסברו משיב בצורה ישירה לקושי שהציב רמב"ן על פירוש רש"י (ללא אזכור שמו); השני, רא"ם משתמש במושגים שבהם השתמש רמב"ן, שכלל לא הופיעו בפירוש רש"י; והשלישי, רא"ם מזכיר את הפסוקים המופיעים ברמב"ן למרות שלא הופיעו ברש"י. בסיוע אחד ופעמים אף שניים מקריטריונים טקסטואליים, או תוכניים אלו, ניתן להוכיח שדברי רא"ם מתייחסים דווקא לפירוש רמב"ן.

ואלו המקרים שבהם ניתן להוכיח שרא"ם מגן על רש"י גם באופן סמוי: בר' ד, יג, ד"ה: **"גדול עוני מנשוא בתמיה"**;³⁴³ יב, יא, ד"ה: **"הנה נא ידעתי בין אנשים שחורים ומכוערים"**; טו, ה, ד"ה: **"ויוצא אתו החוצה אברם אין לו בן, אברהם יש לו בן"**; טז, טו, ד"ה: **"ויקרא אברם שם וגו' אף על פי שלא שמע אברם"** (רמב"ן טז, יא); יח, ו, ד"ה: **"סלת לעגות קמח לעמלן של טבחים"**; יח, כד ברמב"ן, והגנת רא"ם יח, כט, ד"ה: **"ימצאון שם ארבעים וימלטו הארבעה כרכין..."**; יט, ב, ד"ה: **"הנה נא אדני הנה נא אתם אדנים לי..."**; כד, לב, ד"ה: **"ויפתח התיר זמם שלהם"**; ל, כג, ד"ה: **"אסף הכניסה במקום שלא תראה"**; לא, כג, ד"ה: **"דרך שבעת ימים נמצא רחוק מלבן..."**; לא, מד, ד"ה: **"והיה לעד הקב"ה"**; לב, ו, ד"ה: **"להגיד"**

³⁴² הנתונים הבאים יחזקו סברה זו: חוק חיתי 197: איש כי יתפוש אישה בהר, חטא האיש ההוא, ואם בבית תפסה, חטא האשה הוא, מות תומת, ואם בעלם מצאם ויהרגם, אין עונש; חוק אשור 12: אשת איש כי תעבור ברחוב ואיש תפס אותה, והוא אמר לה "תני לי לשכב אתך", לא הסכימה, התגוננה, והוא תפס אותה בכוח ושכב אתה; אם תפסוהו שוכב על אשת איש, או עדים האשימוהו ששכב עם האשה, הם ימיתו את האיש, אין חטא לאשה; חוק חמורבי 130: איש כי יכבול אשת, אשר לא ידעה זכר שישבה בבית אביה, ושכב בחיקה ותפסוהו, איש זה יומת, אישה זו תשחרר; חוק שומרי 7: כי יאנוס בתולה בת איש ברחוב, לאביה ולאמא ולא ידוע, והיא אמרה לאביה ולאמא "אנאסתי", אביה ואמא יכולים לתת אותה לאישה. אלו מעט מחוקי המזרח הקדום, ראה נוי תשמ"ט, עמ' 56-57. פליישמן ניתח ארוע זה כמעשה חטיפה, והאיר את הנושא באור שונה, ראה פליישמן תשס"ב, עמ' 141-155.

³⁴³ נצר אכן ציינה את הגנתו של רא"ם על רש"י במקרה זה, ואלו דבריה: "הרא"ם: מסביר את דעת רש"י ואומר שאם היה מפרשו בניחותא (בצורת דויו) הרי היתה המלה 'מנשא' נופלת על עצמו והיה זה מגדיל את חטאו. ואם הוא מודה שחטאו זה גדול, מדוע הוא אומר אח"כ 'הן גרשת אותי היום' – הלא מגיע לו הדבר", נצר תשכ"ח, עמ' 456.

לאדוני להודיע שאני בא אליך"; לו, לו, ד"ה: "**הטבחים** שוחטי בהמות המלך"; לח, כו, ד"ה: "**צדקה ממני** צדקה בדבריה..." ; מ, ה, ד"ה: "**איש כפתרון חלומו** חלום הדומה לפתרון העתיד לבא עליהם"; מא, מה, ד"ה: "**פּוּטִיפֶרֶע** הוא פּוּטִיפֶרֶע..."; מב, ז, ד"ה: "**ויתנכר אליהם** נעשה להם כנכרי".³⁴⁴ להלן ניתוח של שישה מקרים, המובהקים יותר, בהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן, אף שלא מאזכר את שמו במפורש:

2.3.2.1 דרך ההגנה: אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י

2.3.2.1.1 דוגמא סח – הבטחת הזרע (טו, ה):

על הפסוק: "ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך" (טו, ה), פירש רש"י: "... ולפי מדרשו (ב"ר מד, יב): אמר לו: צא מאיצטגנינות שלך, שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן; אברם אין לו בן – אברהם יש לו בן; שרי לא ילדה – שרה תלד; אני קורא לכם שם אחר וישתנה המזל". רש"י איננו מסתפק בהסבר על דרך הפשט שעל פיו הוציא הקב"ה את אברהם מחוץ לאוהל כדי לראות את הכוכבים שתחת כיפת השמים, אלא מביא גם את מדרש חז"ל שעל פיו הוציאו הקב"ה ממזלו – אמר לו, לאברהם: צא מהגורל שנקבע לך במזלות, "אברם אין לו בן, אבל אברהם יש לו בן", שמך ושם שרה ישתנה, ולפיכך מזלכם ישתנה לטובה.

רמב"ן מקשה על פירוש רש"י: "והנה אברם הוליד את ישמעאל!", כלומר איך יתכן לומר ש"אברם אין לו בן", והרי אברהם הוליד את ישמעאל כאשר עדיין היה שמו אברם. לפיכך מבאר רמב"ן את המדרש באופן אחר, ואלו דבריו: "אבל פרוש המדרש, כי אברם מבקש בן יורש אותו, כמו שאמר 'והנה בן ביתי יורש אותי' (לעיל, ג), והקדוש ברוך הוא אמר לו: 'לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך' (לעיל, ד), וצא מן האיצטגנינות שלך: אברם אינו מוליד בן ליורשו – אבל אברהם מוליד בן ליורשו".³⁴⁵ דהיינו, לדברי רמב"ן כוונת המדרש היא לא ששינוי המזל של אברהם הוא ממצב של 'אברם אין לו בן' למצב של 'אברהם יש לו בן' כפי שסובר רש"י לדעתו, אלא היציאה מהאיצטגנינות – שינוי המזל, הוא ממצב של 'אברם אין לו בן יורש' למצב של 'אברהם יש לו בן יורש'.

רא"ם בפירושו על רש"י אמנם איננו מזכיר כלל את רמב"ן בשמו, אך נראה כי בצורה סמויה הוא עונה ישירות לקושי שהציג רמב"ן על הבנת רש"י את מדרש חז"ל, ואלו דבריו:

וכך אמרו בבראשית רבה: "אברם אינו מוליד, אברהם מוליד".³⁴⁶ ואינו רוצה לומר אברם אינו מוליד כלל, שהרי הוליד את ישמעאל טרם נקרא שמו אברהם, אלא הכי פירושא: אברם אינו מוליד בן הראוי ליורשו, אברהם מוליד בן הראוי ליורשו. תדע שהרי גבי 'הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותי' – אמר רבי שמאול בר רב יצחק: אמר לו אברהם להקב"ה: המזל דוחקני ואומר לי: אברם אין את מוליד. אמר לו הקב"ה: כדברך, אברם אינו מוליד – אברהם מוליד,

³⁴⁴ יש לציין שנמצא מקרה אחד של הגנה סמויה יוצא דופן: 'הגנה סמויה של רא"ם על השגה סמויה של רמב"ן על רש"י. בבר' יח, יג חולק רמב"ן על רש"י באופן סמוי, כלשונו: "**ואני זקנתי** – הוא פירוש 'אחרי בלותי' (לעיל, יב); ודבריו אמת, אך מפני השלום לא רצה לגלות מה שאמרה 'ואדני זקן'..." , ורא"ם משיב באופן סמוי לרמב"ן, ואלו דבריו: "גם המפרש: 'שינה הכתוב מפני השלום' – שהיא אמרה שתים: 'אחרי בלותי' גם 'ואדני זקן'... טועה הוא...". ראה נצר תשכ"ח, עמ' 450 שהציגה את המחלוקת בין רמב"ן לרש"י. דוגמא זו מעצימה ולו במעט את מגמת רא"ם כמגן על רש"י.

³⁴⁵ בהמשך פירושו רמב"ן מעלה אפשרות נוספת להבנת מדרש חז"ל, שאיננה רלוונטית לדיון זה.

³⁴⁶ ראה בראשית רבה מד, י.

משמע שבראוי ליורשו קמיירי. והיתה תשובתו יתברך: אמת הראו לך כל זמן שהיה שמך אברם, אבל כשיתנה שמך בשם אברהם תוליד בן הראוי ליורשך.

רא"ם מציין במפורש שאין להבין את כוונת רש"י בהבנת המדרש כפי ההבנה השגויה שהציג רמב"ן ברש"י, שהרי זו איננה ההבנה הנכונה במדרש חז"ל, כלשונו: "ואינו רוצה לומר אברם אינו מוליד כלל, שהרי הוליד את ישמעאל... אלא הכי פירושא...". כלומר, כוונת המדרש לומר שאברם יוצא ממזלו - שאינו ראוי להוליד בן הראוי ליורשו, למציאות חדשה. שעם שינוי השם לאברהם - אברהם מוליד בן הראוי ליורשו. רא"ם מביא הוכחה להבנה זו מהמדרש עצמו, שכן דברי רב שמואל מתייחסים לטענת אברהם "הן לי לא נתת זרע והנה בן ביתי יורש אותי" דהיינו, הפסוק מתייחס לבעיית היורש ולא לעניין הבן. וכן רא"ם מביא ראיה נוספת שהגדירה כ'ראיה גמורה' מהמשך הפסוקים, שנאמר: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" (טו, יג), שמשמעו על זרעך שיירש אותך (ולא ישמעאל) נגזרת גזרת השיעבוד בארץ לא להם, ומכאן שהדיון הוא בהולדת הבן היורש ולא בעצם הולדת בן.

לפי רמב"ן המדרש מדבר על יציאה ממצב של 'אין לאברם בן יורש' למצב של 'יש לאברהם בן יורש'. לפי הבנת רמב"ן ברש"י, המדרש מדבר על יציאה ממצב של 'לאברם אין בן' למצב של 'לאברהם נולד בן'. רא"ם מבין את המדרש ברש"י כפי שהבין רמב"ן את מדרש חז"ל: 'אברם אינו מוליד בן הראוי ליורשו, אברהם מוליד בן הראוי ליורשו'. נמצא שלפנינו מקרה נוסף שבו מגן רא"ם על רש"י בדרך הגנה זו (אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י) באופן סמוי.

2.3.2.2 דרך ההגנה: סבירות ההיגיון, לוגיקה, הוכחות או לפי המציאות

2.3.2.2.1 דוגמא סט – אברהם ושרה במצרים (יב, יא):

על הנאמר: "ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" (יב, יא), הביא רש"י שלושה פירושים, ורמב"ן ורא"ם מתייחסים דווקא לפירוש השלישי - על דרך הפשט, וכך כתב רש"י: "ולפי פשוטו: הנה נא - הגיעה השעה שיש לדאוג על יפך; ידעתי... זה ימים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושיים, ולא הורגלו באשה יפה". רש"י מתמודד עם שתי שאלות בפסוק הקשורות זו בזו: וכי עד עכשיו לא ידע אברהם שאשתו שרה יפה? וכן "הנה נא" לשון הווה ו"ידעתי" לשון עבר, היה צריך לומר בלשון הווה: "הנה נא יודע אני כי אשה יפת מראה את". על שתי שאלות אלו השיב רש"י במענה אחד על דרך הפשט: עכשיו הגיעה הזמן שיש לדאוג על מה שכבר ידעתי בעבר שאת אשה יפה.³⁴⁷ רש"י מנמק זאת בכך שבמצריים נמצאים אנשים שחורים ומכוערים שלא רגילים ליופי זה, ובודאי יחמדו את שרה אשת אברהם.

רמב"ן טוען על תשובת רש"י:

לא ידעתי למה פחד ממנה עתה יותר מקדם לכן. ואם נאמר שהיו המצרים שחורים ומכוערים, כדברי רבנו שלמה, הנה גם לאבימלך מלך פלישתים אמר כן (ראה בר' כ, ב), גם הוא גם יצחק (ראה בר' כו, ט) שהיה דר בארץ ההיא במצות ה'!! אולי היו הכנענים בדור ההוא שטופים בעבודה זרה וגדורים מן העריות יותר מאנשי מצרים והפלשתים; ואיננו נכון. ויתכן כי לא היה להם פחד רק בבואם בעיר מושב המלכים, כי היה דרכם להביא למלך האשה היפה מאד ולהרג את בעלה

³⁴⁷ רש"י דן גם בעניין המקרא חסר בפסוק, אך דיון לשוני זה איננו מעניינם של רמב"ן ורא"ם.

בעלילה ששימו עליו. והנכון בעיני כי זו דרכם למו מעת צאתם מחרן בכל מקום היה אומר "אחותי היא" ... אבל הכתוב יזכיר זה רק במקומות אשר יתחדש להם ענין בדבר.

רמב"ן מקשה על סיפור הדברים ועל רש"י: הוא איננו מבין מדוע מפחד אברהם דווקא עכשיו בבואם למצרים יותר מבואם למקומות אחרים? ואם ישיבו כדברי רש"י, שהיו המצרים שחורים ומכוערים וכו', הרי לא מובנת התנהגותם של אברהם ויצחק: אברהם התנהג בדרך זו גם כלפי מלך פלשתים, וכך גם נהג יצחק בבואו לארץ פלשתים! אם כן נשאלת השאלה מדוע פחד אברהם דווקא בבואו למקומות אלו. רמב"ן מביא שתי אפשרויות להבנת העניין: האחת, ייתכן כי אברהם פחד רק כאשר הגיע לעיר מקום מושבו של המלך, שאז דרכם הייתה להביא את האישה הזרה היפה לפני המלך; השנייה, הנכונה בעיניו, כי זו הייתה דרכו של אברהם, שלכל מקום שהיה מגיע היה אומר: 'אחותי את' כדי שלא יהרגו אותו, והכתוב הזכיר אירוע זה רק במקומות שבהם קרה מקרה מיוחד. לדבריו חששו של אברהם בבואו לעיר זרה היה קיים תמיד, והקדים רפואה למכה.

רא"ם איננו מתייחס לכל הפירושים שהביא רש"י, הוא משיב רק לשאלתו של רמב"ן על רש"י, והדבר ניכר בתשובתו אף שלא הזכיר את שמו של רמב"ן במפורש, שאם לא כן – מה לו ולהתנהגות אברהם דווקא אצל אבימלך, ואלו דבריו: "אבל באבימלך אף על פי שלא היו מכוערים הוצרך לומר 'אחותי היא', מפני שכבר יצא הקול שהיא אחותו אף על פי שאמר פרעה לאברהם: 'למה לא הגדת לי כי אשתך היא', זה היה ביניהם לבד". רא"ם מגן על רש"י בדרך ההגנה על פי סבירות ההיגיון ועל פי המציאות, שכן לטענתו המידע ששרה היא אחותו התפרסם בכל מקום שאליו הגיעו ולא יכול היה מאז והלאה להציגה כאשתו, שמא יחשבוהו לשקרן. הוא מוסיף ומסביר, שאמנם בפני פרעה הודה שאשתו היא, אך היה זה רק שיח חשאי ביניהם. נמצא שרא"ם מגן על רש"י בדרך הגנה זו פעם נוספת באופן סמוי.

2.3.2.2 דוגמא ע – חלום שרי פרעה (מ, ה):

על הפסוק: "ויחלמו חלום שניהם איש חלמו בלילה אחד איש כפתרון חלמו המשקה והאפה אשר למלך מצרים אשר אסורים בבית הסהר" (מ, ה), פירש רש"י: "איש כפתרון חלמו – כל אחד חלם חלום הדומה לפתרון העתיד לבא עליהם". רש"י מדייק בלשון הכתוב, שנאמר: "כפתרון" ולא 'פתרון' מכאן, שכל אחד חלם חלום הדומה לפתרון העתיד לבא עליו.

על הסברו של רש"י מקשה רמב"ן: "ומה טעם שיאמר שר המשקים לפרעה: חלמנו חלום הדומה לפתרון (ראה בר' מא, יא) – שימעט בזה חכמת הפותר! ואולי לא יהיה כן חלום פרעה, ולא ידענו יוסף!?" רמב"ן מקשה, אם זו משמעות הפסוק, לשם מה יאמר שר המשקים לפרעה "איש כפתרון חלמו חלמנו", כלומר חלמנו חלום הדומה בדיוק לפתרון העתיד לבא עלינו, הרי בזה הוא מפחית את חכמת הפותר, שכן ייתכן שפתרון חלומות פרעה יהיו מורכב יותר ואז יקשה על יוסף לתת את פתרונם, שהרי לא בהכרח מה שראה בחלום הוא מה שיהיה.

רמב"ן מאמץ את ההסבר שהביא ראב"ע, ואלו דבריו: "ורבי אברהם אמר, שראה כל אחד בחלמו מה שהיה פתרון חלמו, כל מה שאירע לו בעתיד, לומר שהיה חלום אמת, לא בא ברוב ענין (ע"פ קה' ה, ב), שלא יתקיים רק המקצת; והוא הנכון". רמב"ן סובר שמשמעות הפסוק היא כדברי ראב"ע, דהיינו שכל אחד ראה בחלמו את כל מה שיקרה לו בעתיד, ולא כמו כל חלום שמעורבים בו דברים בטלים.

רא"ם על אף שלא הזכיר באופן מפורש את טענת רמב"ן, נראה כמשיב ישירות לטענתו. בתשובתו שני אלמנטים שלא נזכרו כלל ברש"י ונזכרו ברמב"ן ובתשובתו הוא. רא"ם מתייחס לטענה שתשובת רש"י

מפחיתה מחכמת הפותר, כמו כן הוא מתייחס למשמעות הפסוק שמביא רמב"ן מסיפור האירועים בפרק הבא (בר' מא, יא). שני מרכיבים אלו מוכיחים שרא"ם מגן על רש"י באופן סמוי, ואלו דבריו:

פירוש: חלום הדומה לדבר העתיד לבא עליהם, שהדבר ההוא נקרא פתרון בהקש אל החלום. ואילו אמר 'איש כפתרון חלומי' בלתי כ"ף הדמיון, היה המובן ממנו שכל אחד ראה בחלומי הדבר העתיד לבא עליו, כפי מה שנגלה באחרונה – אחר שבא עליו, לא שהחלום היה דומה למה שבא עליו באחרונה, עד שיובן עניינו מן החלום טרם בואו עליו, שאז לא היה נחשב לחכמה הפתרון שפטר להם יוסף, עד שיקרא פותר חלומות מאחר שאין החלום מורה עליו, אבל היה נחשב לאיש שיצאו דבריו אמת על צד המקרה וההזדמן. אבל בהיות החלום דומה למה שבא עליו באחרונה, אז יחשב פתירתו לחכמה, להיותו יודע לפרש פרטי הענין שבא עליו באחרונה, על כן הוצרך הכתוב לומר "כפתרון חלומי חלמו" בכ"ף הדמיון, להורות שהיה החלום דומה לפתרון ומורים כל פרטי החלום על כל פרטי הענין וראוי לזה שיקרא פותר חלומות.

נראה כי דרך ההגנה היא סבירות ההיגיון ולא אי הבנת כוונת רש"י, שכן רא"ם מציג הסבר הגיוני מתוחכם לדברי רש"י, המבארים את כוונת תיאור דברי הכתוב: "איש כפתרון חלמו" (בר' מ, ה), ואת כוונת דברי שר המשקים: "איש כפתרון חלמו חלמו" (בר' מא, יא), כך שתהיה ניכרת 'חכמת הפותר', מבלי להתייחס בצורה ישירה להבחנה שעשה רמב"ן בין פירושו לפירוש רש"י. לדברי רא"ם ישנם שני סוגי חלומות: 'מעשה ואחריו חלום' – חלום המבטא את העתיד לבא עליו כפי מה שהיה בעבר; 'וחלום ואחריו מעשה' – חלום המשקף את מה שיקרה בעתיד. רא"ם מציין שאם הנוסח בלשון הכתוב היה: "איש פתרון חלומי", הרי היה מדובר בחלום מהסוג הראשון, שמבטא את העתיד לבא על פי מציאות העבר, ופענוח חלום מסוג זה איננו מעיד על חכמת הפותר, אלא רק על היותו איש אמת. לעומת זאת כאשר נוסח לשון הכתוב הוא כנאמר כאן: "איש כפתרון חלומי", הרי מדובר בחלום מהסוג השני, שמבטא את העתיד הקרוב ומעיד על חכמת הפותר. לפי הסבר זה מיישב רא"ם גם את דברי שר המשקים לפרעה: "כפתרון חלומי חלמו" בכ"ף הדמיון, להדגיש שהמציאות לאחר החלום הייתה דומה לכל פרטי החלום, וזה מלמד על חכמת פותר החלומות.

רא"ם השיב לשתי טענות רמב"ן על ידי שהוכיח בהסבר לוגי מורכב שהפירוש שנתן רש"י לכתוב: "איש כפתרון חלמו" – כל אחד חלם חלום הדומה לפתרון העתיד לבא", שמשמעו פענוח מציאות העתיד הקרוב על פי פרטי החלום, מלמד על חכמת הפותר חכמת יוסף, ובטעונו זה שכנע שר המשקים את פרעה. רא"ם לא ראה לנכון להתייחס להצעה הפרשנית שהציע רמב"ן עצמו.

לפי הבנת רמב"ן ברש"י כל שר חלם חלום הדומה בדיוק לפתרון העתיד לבא אליו, התאמת הפרטים הינה אחד לאחד. לפי הבנת רמב"ן בכתוב כל שר חלם חלום המשקף את כל מה שיקרה לו בעתיד. לפי הבנת רא"ם ברש"י אומנם כל פרטי החלום מורים על כל פרטי העניין, אך בכל מקרה פתרון מסוג זה מלמד דווקא על 'חכמת הפותר'.

2.3.2.3 הגנה לשונית

2.3.2.3.1 דוגמא עא – מכירת יוסף (לו, לו):

על הפסוק: "והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים" (לו, לו), פירש רש"י: "הטבחים – שוחטי בהמות המלך", כלומר 'שר הטבחים' הוא השר הממונה על שחיטת הבהמות לצורכי סעודת המלך.

רמב"ן אומנם מביא שתי ראיות לסברת רש"י, אך למעשה הוא סובר שדעת אונקלוס קרובה יותר לפשוטו של מקרא, ואלו דבריו:

וכן "וירם הטבח" (ש"א ט, כד); "לרקחות ולטבחות" (ש"א ח, יג). אבל יותר קרוב דעת אונקלוס, בעבור היות בית הסהר בביתו, ומצינו טביחה להריגת אנשים: "הכינו לבניו מטבח" (יש' יד, כא); "טבחת ולא חמלת" (ראה איכה ב, כא); וראיה לדבר הכתוב בדניאל: "לאריון רב טבחים די מלכא די נפק לקטלא לחכימי בבל" (דני ב, יד).

רמב"ן מצטט שני פסוקים שבהם מופיע המושג 'טבח' באותה משמעות שציין רש"י, קרי 'טבח' הוא זה ששוחט את הבהמות, שנאמר: "וירם הטבח את השוק" (ש"א ט, כד), וכן "ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות" (ש"א ח, יג). שני הפסוקים עוסקים בתיאור הכנת תבשילים על ידי שחיטת הבהמות. על אף הסיוע כביכול שנתן רמב"ן לדעת רש"י הוא מעדיף את הסברו של אונקלוס, שתירגם: "רב קטוליא" – ראש המוציאים להורג. הוא מנמק את בחירתו בכך שבביתו של פוטיפר היה בית סוהר מן המוכן, מה שתואם את תפקידו כממונה בהוצאה להורג. כראיה לסברה זו רמב"ן מצטט שני פסוקים שבהם מובא המונח 'טביחה' במשמעות הריגת אנשים: האחד, "כי ארצך שחת עמך הרגת... הכינו לבניו מטבח" (יש' יד, כ-כא); השני, "בתולתי ובחורי נפלו בחרב הרגת ביום אפך טבחת לא חמלת" (אי' ב, כא). מהקשר פסוקים אלו מובן שהמונח 'טבח' מתייחס להריגת אנשים. רמב"ן מוסיף ראיה מספר דניאל: "לאריון רב טבחים די מלכא די נפק לקטלא לחכימי בבל" (ב, יד) המוכיחה שהמוציא להורג בני אדם מכונה 'טבח'.

רא"ם מגן על עמדתו הלשונית של רש"י, ואלו דבריו:

לא ההורגים המחוייבים מיתה מן המלך, כמו שתרגם המתרגם, כי לא מצינו לשון טביחה על הריגת האנשים בשום מקום. ופירוש "טבחת ולא חמלת", שהרגם כטובח בהמות בלי חמלה. שהרי למעלה ממנו "הרגת ביום אפך", וכשרצה להודיע שהיה בלי חמלה כנה ההריגה בשם טביחה, ולכן אחריו "לא חמלת". ואין טענה מ"אריון רב טבחים" דלשון ארמי לחוד ולשון הקדש לחוד.

רא"ם מגן על רש"י בדרך הגנה לשונית. בפתח דבריו שולל רא"ם את דעת רמב"ן, אומנם הוא מציין במפורש את אונקלוס, כלשונו: "כמו שתרגם המתרגם", אך בצורה סמויה הוא מכוון לפירוש רמב"ן, שכן מיד בהמשך דבריו הוא מתייחס לשתי דוגמאות הלכותיות דווקא מהסברו של רמב"ן. לטענתו לשון 'טביחה' בתנ"ך משמשת אך ורק לתיאור הריגת בהמות ולא לתיאור הריגת בני אדם. הוא נותן הסבר לשניים מתוך שלושת הפסוקים שהביא רמב"ן להוכחת דבריו: לגבי הפסוק "טבחת ולא חמלת" (איכה ב, כא) ביאר, שהכתוב מדמה את הריגת הנערות והנערים לטבח בהמות שנעשה ללא חמלה, והוא מביא ראיה

מהנאמר: "ביום אפך טבחת לא חמלת".³⁴⁸ לגבי הנאמר בדניאל: "אריוך רב טבחיא" (ב, יד) מבחין רא"ם בין מינוח בלשון הקדש למינוח בארמית. לדעתו, בארמית יש שימוש בלשון 'טבח' בהריגת בני אדם, אך לא כן בלשון התורה. נמצא שגם במקרה זה מגן רא"ם על רש"י בהגנה לשונית.

2.3.2.3.2 דוגמא עב – יוסף אצל פרעה (מא, מה):

על הפסוק "ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע כהן אן לאשה ויצא יוסף על ארץ מצרים" (מא, מה), פירש רש"י: "פוטי פרע – הוא 'פוטיפרי' (בר' לט, א), ונקרא פוטיפרע – על שם שנסתרס מאליו, לפי שלקח את יוסף למשכב זכור (ראה סוטה יג, ב)". רש"י מסביר את שינוי שמו של שר פרעה מ'פוטיפרי' ל'פוטיפרע' על פי מדרש חז"ל, שכיוון שחמד את יוסף למשכב זכר נסתרס מאליו, ונרמז הדבר בשמו 'פוטיפרע', - פוטי-פרע, לשון פריעה שעניינו מעשה הסירוס.

הדיון ברמב"ן והגנת רא"ם בפסוק זה כמעט ואינם מתייחסים לפירוש רש"י בפסוק הנ"ל, אלא לדבריו בפרק מז כב, שם מסביר רש"י את משמעות התואר שניתן במקור זה לפוטיפר - 'כהן אן' (מא, מה). במקור המשני נאמר: "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה על כן לא מכרו את אדמתם" (בר' מז, כב), ופירש רש"י: "הכהנים – כומרים; כל לשון 'כהן' - לשון משרת לאלוהות הוא, חוץ מאותן שהן לשון גדולה, כגון: 'כהן מדין' (שמי' ב, טז); 'כהן אן' (בר' מא, מה). במקור זה מבאר רש"י את המושג 'כהנים' – ככמרים. לדעתו, כל לשון 'כהן' במקרא משמעו משרת אלוקים - או לאל עליון, או לעבודה זרה, ובנידון דידן לעבודה זרה. רש"י מציין שקביעה זו נכונה, להוציא אותם מקרים, שבהם לשון 'כהונה' היא לשון גדולה, כפי שנמצא בשני המקרים הבאים: אצל יתרו נאמר הכינוי 'כהן מדין', שכן היה נשיא ארץ מדין (שמי' ב, טז), ואצל יוסף נאמר 'כהן אן' על שם שהיה נשיא העיר און. בשני מקרים אלו אין מדובר בכהונה לאלוהות, אלא במעמד המבטא גדולה.

רמב"ן מקבל את דברי חז"ל בעניין סירוס פוטיפר, ומגיב כאן (מא, מה) גם לדברי רש"י שנאמרו בהמשך (מז, כב), ואלו דבריו:

והוא מדרש רבותינו (ב"ר פו, ג). והוצרך ממנו רבנו שלמה לומר (בפירושו לבר' מז, כב), כי כל 'כהן' - משרת לאלוהות, חוץ מזה שהוא לשון גדולה, שהרי שר הטבחים היה; וכן "כהן מדין" (שמי' ב, טז). ואני אומר, כי לדברי רבותינו היה פוטיפר שר לפרעה, וכאשר נסתרס בגופו והכירו בו וקראוהו לו 'פוטיפרע', נתבייש בדבר ופירש משרתו, והכניס עצמו בבית עבודה זרה ונעשה כומר לעבודה זרה, כי כן מנהג הנכבדים; ואפשר שהיה און שם לאלוהו; וכן "כהן מדין" – כומר, כמו שאמרו (סנה' פב, ב) ביתרו, שהיה מפטם עגלים לעבודה זרה. והאמת כי לשון 'כהונה' – שרות, אבל לא לאלוהות בלבד, כי הנה "יובני דוד כהנים היו" (ש"ב ח, יח), ובמקומו בדברי הימים "יובני דוד הראשונים ליד המלך" (דה"א יח, יז); וכן "מוליך כהנים שולל" (איוב יב, יט) – שרים משרתי המלך; וכן "יכהן פאר" (יש' סא, י) – יתלבש פאר ככהן העובד, שיעשו לו בגדים שלא כשאר העם, "לכבוד ולתפארת" (שמי' כח, ב); וכן "ומיודעיו וכהניו" (מ"ב י, יא) – ראשי משרתיו.

בתחילת דבריו מסכם רמב"ן את דברי רש"י, שאכן לדעתו כל 'כהן' הוא משרת אלוקים, וישנם שני מקרים יוצאי דופן: האחד, שפוטיפר מכונה 'כהן' על שם גדולתו שהיה שר הטבחים של פרעה; והשני, יתרו

³⁴⁸ משום מה, רא"ם לא התייחס לפסוק הראשון שציטט רמב"ן להוכחת דבריו: "הכינו לבניו מטבח" (יש' יד, כא). ייתכן שעל אף עמדתו הנחרצת קשה היה לפרש פסוק זה באופן אחר.

שמכונה 'כהן מדין' גם כן על שם גדולתו כשר במדין. לדבריו, רש"י נאלץ להסביר כאן בדרך זו, כיוון שפוטפר על פי מעמדו היה שר הטבחים ולא כומר.

לרמב"ן עצמו שני חלקים בפירושו: בחלק הראשון הוא מבאר שעל פי דברי חז"ל ניתן להסביר את הביטויים "כהן אן" ו"כהן מדין" ככמרים לעבודה זרה. הכינוי 'כהן אן' ניתן לפוטפר לאחר שנותר, שכן פרש מתפקידו כשר הטבחים והכניס את עצמו לבית עבודה זרה שם שימש ככומר, ולכן כינה אותו הכתוב בשם 'כהן'. ואולי הוא משער, שם העבודה זרה שעבד נקרא בשם 'און'. וכן גם יתרו 'כהן מדין' שימש בתפקיד כומר, ועליו אמרו חז"ל שהיה מפטם עגלים לעבודה זרה; בחלק השני מגלה רמב"ן את דעתו, שהמונח 'כהונה' משמעו שירות, והשרות הוא גם לאלהות וגם לבני אדם. רמב"ן מונה ארבעה פסוקים בתנ"ך בהם השורש כ. ה. נ מורה על שירות כל שהוא של בעל תפקיד ומעמד חשוב.³⁴⁹

לפי רש"י בדרך כלל המונח 'כהן' משמעו שירות לאלוהות, להוציא אותם מקרים שבהם כינוי זה מבטא גדולה, כמו הכינוי 'כהן אן' ו'כהן מדין' שמתפרשים רק ככינוי לגדולה. לפי רמב"ן בהחלט יש אפשרות להסביר את שני הכינויים הנ"ל במשמעות 'משרת לאלוהות' בהתבסס על דברי חז"ל, פוטפר ככומר לאחר שסורס וירד ממעמדו, ויתרו ככהן דת שהיה מפטם עגלים לעבודה זרה. בתפיסתו הכללית מפרש רמב"ן את המונח 'כהונה' ככל שירות של בעל תפקיד ומעמד.

רא"ם מכוון את דבריו בצורה סמויה לשני עניינים שבהם חולק רמב"ן על רש"י: האחד, לענין זיהוי של פוטפר ויתרו כ'כהנים' במשמעות כמרים. מגמה זו בפירושו ברורה ביותר, שאלמלא כן מדוע ראה לנכון לדון במונח לשוני זה כאן, ולא בפרק מז; השני, לטיעונים כנגד תפיסת רש"י ש'הלחם אשר הוא אוכל' (בר' לט, יט) דן באשת פוטפר ולא בלחם כמשמעו, סוגיה שבה דן רא"ם עם רמב"ן באופן מפורש במקור אחר, ואלו דבריו:³⁵⁰

ופירוש "כהן" – שר, כמו "ובני דוד כהנים היו", ששר הטבחים היה. ו"און" שם עיר, ויהיה "כהן און" כמו "כהן מדין". ומה שאמרו שהיה יתרו מפטם עגלים לעבודה זרה, ממילת פוטפר דרשו זה, ולא ממלת כהן. וממה שאמרו גבי: "כי אם הלחם אשר הוא אוכל"... כבר פירשתי זה בפסוק "כי אם הלחם אשר הוא אוכל" עיין שם.

כנאמר, רא"ם ממקד את הסברו בשני עניינים, אך דוגמא זו דנה רק במרכיב אחד, שכן בנושא השני דן רא"ם עם רמב"ן באופן מפורש כמוזכר לעיל. רא"ם מדייק ומבהיר שבשני אזכורים אלו: "פוטפרע כהן אן", ו"יתרו כהן מדין" משמעות המונח 'כהן' הוא 'שר' ולא משרת לאלוהות כפי שהציג רמב"ן, ומביא כראיה למשמעות זאת את הפסוק משמואל: "ובניהו בן יהוידע והכרתי והפלתי ובני דוד כהנים היו" (שמ"ב ח, יח), (פסוק שגם רמב"ן הביא בהמשך דבריו). הפסוק מוכיח שהכהנים הם שרים חשובים בעלי מעמד גבוה ולא כוהני דת, שהרי בני דוד ודאי לא היו כוהנים. רא"ם מדגיש שפוטפר לא יכול היה להיות משרת לאלוהות, שכן היה לו תפקיד אחר בבית פרעה - 'שר הטבחים', ותפקיד מסוג זה איננו הולם את

³⁴⁹ הפסוקים הם: "... ובני דוד כהנים היו" (שמ"ב ח, יח), ובמקביל אליו נאמר בספר דברי הימים: "... ובני דוד הראשונים ליד המלך" (א יח, יז); "מוליד כהנים שולל..." (אי יב, יט), שמשמעו שרים משרתי המלך; "... כחתן יכהן פאר..." (יש' סא, י), יתלבש בבגדים מיוחדים ככהן, שבגדיו שלא כשאר כל העם לכבוד ולתפארת; "ויקח את כל הנשאים לבית אחאב..." וכל גדליו ומיודעיו וכהניו..." (מל"ב י, יא) שהם ראשי משרתיו.

³⁵⁰ רמב"ן הוא זה שחולק על רש"י דווקא בשתי נקודות אלו הקשורות בצורה ישירה למעשה הסירוס של פוטפר, ראה גם רמב"ן לט, יט, ורא"ם לט, ו. הסוגיה השנייה הוזכרה בדרך ההגנה – סבירות ההיגיון, על פי המציאות, והוכחות על פי פסוקים, בפרק 3.3.1.5.

משרת האלוקים. ולגבי מה שציין רמב"ן, ובלשונו "ומה שאמרו שהיה מפטם עגלים לעבודה זרה" משיב רא"ם שחז"ל לא למדו זאת מהכינוי 'כהן מדין', אלא משמו הנוסף 'פוטיאל'. דרך ביאור לשוני מגן רא"ם על רש"י גם במקרה זה.

2.3.2.4 דרך ההגנה: מתודת הכתוב

2.3.2.4.1 דוגמא עג – הולדת ישמעאל (טז, טו):

על הפסוק: "ותלד הגר לאברהם בן ויקרא אברהם שם בנו אשר ילדה הגר ישמעאל" (טז, טו), פירש רש"י: "ויקרא אברהם שם וגו' – אע"פ שלא שמע אברהם דברי המלאך שאמר 'וקראת את שמו ישמעאל' (לעיל, יא), שרתה עליו רוח הקודש וקראו ישמעאל". רש"י משיב לשאלה מנין ידע אברהם לקרא לבן הנולד בשם ישמעאל.

רמב"ן כבר בפסוק יא מביא את דברי רש"י ומציע פירוש שונה, ואלו דבריו: "ואברהם מעצמו קרא שמו כן (ראה להלן, טו), שישמע אל ויעננו; או ששרת עליו רוח הקדש, כדברי רבנו שלמה... והנכון בעיני כי המלאך צוה להגר שתקראנו כן, והיא יראה בעבור היותה פלגש לקרא שם לבן אדוניה, וגלתה לו הענין, ואברהם קיים דבר ה': אבל לא הוצרך הכתוב להאריך בזה". רמב"ן מביא שתי אפשרויות לפתרון הבעיה, האחת ייתכן ואברהם קרא לישמעאל בשם זה מעצמו, שכן הקב"ה שמע את קולו; השנייה, כפי שפירש רש"י – ששרתה עליו רוח הקודש וקרא לבנו ישמעאל. אך רמב"ן מעדיף פירוש שלישי, שמלאך ה' צוה להגר לקרוא לבנה בשם זה, והיא מסרה זאת לאברהם, והוא שקרא לבנו בשם ישמעאל על פי ציווי ה'. לדעתו, אין צורך שהכתוב יאריך בהשתלשלות עניין זה.

נראה שרא"ם מגיב בצורה ישירה לדברי רמב"ן, אף שאיננו נוקב בשמו, ואלו דבריו: "שאלו הגידה לו הגר, היה ראוי להכתב קודם, כדי שיכתוב אחריו: ויקרא אברהם וגו', כמנהג הכתוב בכל מקום". אומנם ניתן לקשר את דברי רא"ם גם לפירוש רש"י שכתב: "אע"פ שלא שמע אברהם דברי המלאך...". ואם יטען הטוען שהגר סיפרה לו בעצמה, ישיב רא"ם: "שאלו הגידה לו שרה היה ראוי להכתב קודם וכו'". אך נראה שתשובה זו מתאימה יותר כתשובה ישירה לדברי רמב"ן שכתב: "וגלתה לו הענין... אבל לא הוצרך הכתוב להאריך בזה" והשיב לו רא"ם באותה מטבע לשון: "שאלו הגידה לו שרה היה ראוי להכתב קודם וכו'". לא רק שרא"ם מעלה את אותה אפשרות שציין רמב"ן, אלא הוא גם מגן על רש"י בדרך הגנה שהשתמש בה רמב"ן לנמק את בחירתו. רמב"ן טען שאין צורך שהכתוב יספר את המהלך המדויק של הדברים. רא"ם טוען להפך! שאם אכן הגר הודיעה לאברהם על ציווי המלאך, היה הכתוב מספר זאת כדרכו בסיפור אירועים. רא"ם משתמש במתודת ההגנה דרך הכתוב כדי להגן על רש"י במקרה זה.

לסיכום, בשישה מקרים אלו הוכח כי רא"ם מגן על רש"י מפני טיעוני רמב"ן גם כאשר הוא איננו מזכיר במפורש את שמו. במקרה אחד הגן רא"ם על רש"י במתודת ההגנה – אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י; בשני מקרים בדרך ההגנה – על פי סבירות ההיגיון, על פי המציאות ועל פי הוכחות; בשני מקרים נוספים הגן רא"ם על רש"י – בהגנה לשונית, ובמקרה אחד – על פי מתודת הכתוב.

כנזכר, נמצאו עוד 17 מקרים בספר בראשית בהם נראה כי רא"ם מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן בהגנה סמויה.³⁵¹ בששת המקרים הנ"ל הוכח באופן מובהק שתגובת רא"ם מכוונת ישירות לטענות רמב"ן, כאשר הוא משתמש בחלק מאותן דרכי הגנה מוכרות. באחת עשרה המקרים הנוספים אפשר להוכיח את מידת

³⁵¹ על פניו לא נמצא מכנה משותף בין המקרים שיהווה בסיס להשערה כל שהיא מדוע במקרים אלו עבר רא"ם להגנה סמויה.

זיהוי הקשר בין פירוש רא"ם לפירוש רמב"ן בדרגה שונה של מובהקות – מקשר מובהק יותר לקשר מובהק פחות. מקרים אלו מחזקים את המגמה שכבר הוכחה בפרק קודם, שרא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, ואכן יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת (כפי שהוכח לעיל) בהשוואה לפרשני רש"י שקדמו לו.

2.4 מגמות מנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י

להלן פירוט מקרים שונים שעל פיהם נראה שרא"ם מתעלם מטענות רמב"ן, ואיננו מגן על פירוש רש"י, פעמים איננו מתייחס כלל לפירוש רש"י, פעמים נראה שמסכים דווקא עם עמדת רמב"ן ולא עם רש"י, ופעמים מקשה על רש"י בעצמו. מגמות אלו לכאורה סותרות את נתוני המחקר שהוצגו עד עתה ויש לישבן.

2.4.1 התעלמות רא"ם מטענות רמב"ן והשערת הסיבות לכך

נמצאו עוד 86 מקרים בספר בראשית בהם חולק רמב"ן על רש"י, אך רא"ם בפירושו אינו מתייחס כלל לחילוקי דעות אלו. במקרים אלו אין סיבה תוכנית או סיבה טקסטואלית להניח שרא"ם התייחס לרמב"ן – וזאת בנגוד למקרים של הפרק הקודם. שלושת הקריטריונים הנזכרים אינם מתקיימים במקרים אלו, ולכן אין ראיה תוכנית או ראיה טקסטואלית להתייחסות סמויה של רא"ם לרמב"ן.

יש לחלק את רשימת המקרים לשלושה חלקים: האחד, 67 מקרים בהם רא"ם מבאר בכל אופן את דברי רש"י, ופעמים הביאור עצמו הוא מעין הגנה על פירוש רש"י; השני, 16 מקרים בהם רא"ם אינו מתייחס כלל לדברי רש"י; השלישי, שלושה מקרים בהם רא"ם אינו מתייחס לדברי רמב"ן, ואף מקשה בעצמו על רש"י.³⁵² להלן רשימת המקרים:

2.4.1.1 מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לחילוק שחולק רמב"ן על רש"י, אך הוא מבאר את דברי

רש"י:

1. רמב"ן: **"ויקרא אלקים לרקיע שמים** - ביום השני קראם בשם הזה ... כלומר: שם שקרא למים בלבשם צורה אחרת. וזה פשט הכתובים על הדרך הזה שכתב רבנו שלמה ... אבל יותר נכון לפי פשט הכתובים הם השמים העליונים, אינם מכלל הגלגלים..." (א, ח). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.

³⁵² כאן המקום להזכיר 41 מקרים בספר בראשית שבהם רמב"ן מסכים עם פירוש רש"י, לעיתים מוצא לנכון להסבירו, ובשלושה מקרים אף מחמיא לו, ואלו הם: 1) "בראשית ברא אלוקים" א, 2) "ויטע ה' אלוקים גן בעדן מקדם" ב, ח 3) "ולאדם לא מצא עזר כנגדו... ויפה פרש" ב, 4) "ותפקחנה עיני שניהם" ג, 5) "בני האלקים" ו, 6) "הנפילים" ו, ד 7) "הטהורה" ו, 8) "בא אתה וכל ביתך אל התיבה" ז, 9) "וילדו להם בנים" י, 10) "אחי יפת הגדול" י, 11) "על פני תרח אביו" יא, כח 12) "וימת תרח" יא, לב 13) "עד מקום שכס" יב, ו 14) "הנגבה" יב, ט 15) "ויראו אותה" יב, טו 16) "ואנשי סדום רעים" יג, יג 17) "קונה" יד, יח 18) "ואתה את בריתי תשמור... וצדק הרב בפשוטו" יז, ט 19) "וירא אליו" יח, א 20) "היפלא מה" יח, יד 21) "ויאמר ה' זעקת סדום ועמרה" יח, כ 22) "אל תביט" יט, יז 23) "וירץ העבד לקראתה" (כד, יז) 24) "ויגוע" (כה, יז) 25) "ארריך ארור" כז, כט 26) "ויאמר עשו בלבד" כז, מא 27) "אם יהיה אלוקים עמדי" כח, כ 28) "וכל שה חוס" ל, לב 29) "והיה המחנה הנשאר לפלטה" לב, ט 30) "ויאבק" לב, כג 31) "למה זה אמצא חן בעיני אדני" לג, טו 32) "ויקרא לו אל אלקי ישראל... והנה צדקו דברי הרב בפשוטו של מקרא" לג, כ 33) "במרמה" לד, יג 34) "כברת ארץ" לה, טז 35) "עדה בת אילון" לו, ב 36) "החרי" לו, כ 37) "נלכה דתינה" לז, יז 38) "כי כסתה פניה" לח, טו 39) "וחטאתי לאלוקים" לט, ט 40) "ואת בנימין" מג, יד 41) "ויגוע ויאסף" מט, לג.

2. רמב"ן: **"ויברך, ויקדש"** - ברכו במן וקדשו במן... לשון רבינו שלמה מבראשית רבא... ואין משמע הכתוב שידבר על העתיד... והאמת כי הברכה ביום השבת היא מעין הברכות" (ב, ג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.³⁵³

3. רמב"ן: **"אשר ברא אלוקים לעשות"** - מלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת, כפל ועשה בששי, כמו שמפורש בבראשית רבא (ב"ר יא, ט) לשון רבנו שלמה... ולי נראה פירושו, ששבת מכל מלאכתו אשר ברא יש מאין, לעשות ממנו כל המעשים הנזכרים בששת הימים". פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.

4. רמב"ן: **"אשר יקרא לו האדם נפש חיה"** - לשון רבנו שלמה: סרסוהו ופרשהו... ויתכן שיהיה פרושו בענין העזר, והכוונה לומר, כי **האדם – נפש חיה**... (ב, יט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.³⁵⁴

5. רמב"ן: **"לבשר אחד"** - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד; לשון רבינו שלמה; ואין בזה טעם, כי גם הבהמה והחיה יהיו כן... והנכון בעיני כי החיה והבהמה אין להם דבקות בנקבותיהם... (ב, כד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.

6. רמב"ן: **"את ה' – עם ה'"; כשברא אותי ואת אישי הוא לבדו בראנו, אבל בזה אנו שותפין עמו; לשון רבנו שלמה. והנכון לי, שאמרה הבן הזה יהיה לי קנין לה'...** (ד, א). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י: **"ומהכרח המדרשות הללו הוכרח הרב..."**³⁵⁵.

7. רמב"ן: **"ויטעם ויאמר קין אל הבל אחיו"** - שנכנס עמו בדברי ריב ומצה להתגולל עליו ולהרגו; לשון רבנו שלמה... ועל דעתי שהוא דבק עם **ויהי בהיותם בשדה** כי אמר לו 'נצא השדה'... (ד, ח). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את עמדת רש"י.³⁵⁶

8. רמב"ן: **"וויאמר למך לנשיו"** - סמכו המפרשים בענין הכתוב הזה על דעת אנקלוס, שפירש 'לכן כל הרג קין שבעתים יקם' (לעיל ד, טו) כי לשבעה דורות יקם ממנו ולא עתה... כפי המדרש שהזכיר רבנו שלמה – ואם כן יאמר: 'לכן כל הורג', שמעו! 'קין' 'לשבעתים יוקם' ממנו, ולא בימיו... ולפי דעתי עוד, אין טעם **שבעתים** לשבעה דורות... (ד, כג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר הסבר כבר בפסוק טו.

9. רמב"ן: **"בשגם הוא בשר..."** ופירש רבנו שלמה: בשביל שגם זאת בו שהוא בשר... ואין בפירוש הזה טעם או ריח... והנכון בעיני, כי יאמר: לא יעמד **רוחי באדם לעולם**, בעבור שגם האדם הוא בשר ככל בשר הרומש על הארץ... (ו, ג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן על אף תגובתו הקשה, ומביא הסבר לדבריו.

³⁵³ במקרה זה ציינה נצר שרא"ם הגן על רש"י מפני טענת רמב"ן, ואלו דבריה: "הרא"ם בפרושו זה אומר שבאמת במדרש הובא ענין המן רק לראיה על קדושת השבת וברכתה ולא זו עצם הברכה", ולא מצאתי הסבר זה בתוכן דבריו. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 456, וכן ראה חומש הרא"ם, עמ' מט-נ.

³⁵⁴ ראה נצר שניתחה דוגמא זו במסגרת המחלוקות הלשוניות בין רמב"ן לרש"י: תחביר וקשיים ענייניים – סדר המלים בפסוק, נצר תשכ"ח, עמ' 444.

³⁵⁵ נצר דייקה שהחילוק בין רמב"ן לרש"י הוא בהבנת מילת היחס "את". אומנם שני המפרשים מסבירים את לשון הכתוב כמושא עקיף, אך רש"י מפרש "את" – עם, ורמב"ן אומר כי מלת היחס היא ל (בשביל ה') תוך הסתמכות על אונקלוס, ראה נצר תשכ"ח, עמ' 452.

³⁵⁶ נצר הסבירה את ההבדל בין פירוש רמב"ן לפירוש רש"י באופן הבא: "רש"י: מפרש את הדבר באופן הגיוני ואומר שנכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו ולהרגו. רמב"ן: ... הוא מקשר את האמירה עם הענין כולו ולא יוצא מגדר הפסוק ("כי אמר לו נצא השדה והרג אותו שם בסתר"). הרמב"ן במקום זה, כמו ברבים אחרים, אינו אוהב לומר דברים אשר אינם משתמעים מהפסוק. אמנם גם רש"י בחר בפרוש הנראה לו כפשט... אולם הרמב"ן צמוד למה שמשתמע מהפסוק עצמו". ראה נצר תשכ"ח, עמ' 446.

10. רמב"ן: **"בימים ההם** - לשון רבנו שלמה: בימי דור אנוש... והנכון בעיני כי אדם ואשתו יקראו **בני האלקים**..." (ו, ד). תגובת רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומציין את מקור הדרש.
11. רמב"ן: **"בדרתיו**... ויש שדורשין לגנאי לשון רבנו שלמה. והנכון בעיני לפי הפשט שהוא **הצדיק** בדורות ההם, אין **בדרתיו** צדיק ולא ולא תמים זולתו..." (ו, ט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
12. רמב"ן: **"כי השחית כל בשר את דרכו** - אם נפרש **כל בשר** כמשמעו, ונאמר שאפילו בהמה וחיה ועוף השחיתו דרכם להזקק לשאינם מינן, כמו שכתב רבינו שלמה... ועל דרך הפשט: **כל בשר** - זה כל האדם..." (ו, יב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
13. רמב"ן: **"ואני הנני מביא את המבול** - כתב רבנו שלמה הנני מסכים עם אותם שאמרו לפני: 'מה אנוש כי תזכרנו' (תה' ח, ה); ואני תמה: והיאך מסכים עמהם, והוא משאיר להם שארית לפליטה גדולה... ועל דרך האמת..." (ו, יז). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
14. רמב"ן: **"שנים שנים באו אל נח** - פירש רבנו שלמה: כולן הושוו במנין זה, מן הפחות היו שנים. ואחרים אמרו... ועל דעתי, שכן היה, שבאו מכולם שנים, זכר ונקבה, מעצמם ונח הוסיף להביא מן הטהורים להביא ששה זוגות..." (ז, ט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את הקושי בכתוב.
15. רמב"ן: **"ואתם פרו ורבו**... ורבנו שלמה כתב: לפי פשוטו הראשונה - לברכה, וכאן - לצווי; ולפי מדרשו: להקיש מי שאינו עוסק בפריה ורביה לשופך דמים. והמדרש הזה לא הוציאו אותו אלא מן הסמוכים, אבל המקרא למצוה נכתב, והראשונה לברכה" (ט, ז).³⁵⁷ פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר דברי רש"י.
16. רמב"ן: **"ויהי כנען עבד למו**... ורבנו שלמה כתב: ברוך ה' אלקי שם - שעתיד לשמור הבטחתו לזרעו של שם לתת להם ארץ כנען, ויהי להם כנען למס עובד... והנכון בעיני, כי מתחילה קלל אותו שיהיה עבד עבדים לכל העולם, והיה כל מוצאו יעבד בו..." (ט, כו). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את הקושי בכתוב ואת דברי רש"י.
17. רמב"ן: **"וטעם אשר יצאו**... וכתב רבנו שלמה: משניהם יצאו שהיו פתרוסים וכסלוחים מחליפין נשותיהם זה לזה ויצאו פלשתים מביניהם... ועל דעתי בדרך הפשט היו כסלוחים יושבי עיר ששמה כן, והיתה מכלל ארץ כפתור אשר כפתורים אחיהם, ויצאו משם... ונקראו אחרי כן פלשתים על שם הארץ..." (י, יג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את הקושי בכתוב.
18. רמב"ן: **"הנה נא ידעתי** - מדרש אגדה: עד עכשיו לא הכיר בה... כל זה לשון הרב ז"ל, והמדרש - קבלה בעונה שבהם ונסמך למקרא, אבל אין צרך לכל הדברים האלה, שאין נא מורה על דבר שיתחדש בעת ההיא בלבד, אבל על כל דבר הווה ועומד יאמרו כן, כי הוא רומז על הענין לומר שהוא עתה ככה" (יב, יא). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומביא הסבר לדוגמא שמביא רש"י.
19. רמב"ן: **"ויהי ריב** - כתב רבנו שלמה: לפי שהיו רועיו של לוט מרעין בשדות אחרים... ואני תמה, כי המתנה שנאמרה לאברם - לזרעו היתה, שנאמר 'לזרעך אתן את הארץ הזאת' (בר' יב, ז) והיאך יירשנו לוט? אולי שמעו הרועים המתנה וטעו... ועל דרך הפשט היתה המריבה על המרעה" (יג, ז). תגובת רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את רש"י.
20. רמב"ן: **"ויחלק עליהם לילה** - כתב רבנו שלמה: לפי פשוטו, כדרך הרודפים שמתפלגים אחר בורחיהם... **לילה** - כלומר: לאחר שחשכה לא נמנע מלרדפם. והנכון כי רדף אותם ביום 'עד דן' עם כל מחנהו, וכאשר חשך עליהם בלילה, ולא היה רואה אי זה דרך אשר יברחו בה, חלק עמו ועבדיו לשנים או

³⁵⁷ רמב"ן חולק על רש"י רק בהבנת מדרש חז"ל, ומשמעות הפסוק על דרך הפשט שווה אצל שניהם.

- שלושה ראשים... והכום עד חובה אשר משמאל לדמשק, וחזר מרדוף אחריהם" (יד, טו).³⁵⁸ פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר בקצרה את דברי רש"י.
21. רמב"ן: "**הרמותי ידי אל ה'** - כתב רבנו שלמה: לשון שבועה, מרים אני את ידי לאל עליון... והנכון בעיני כי אמר הרמותי ידי אל ה' להיות הקדש וחרם לפניו" (יד, כב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ואומנם רא"ם מגן על הסבר רש"י, אך קשה למצוא קשר תוכני ישיר בין רא"ם לרמב"ן, אף שנמצא קשר טקסטואלי מסוים (ובמקרה זה נידון העניין לחומרה).
22. רמב"ן: "**וגם את הגוי אשר יעבדו** - וגם - לרבות ארבע מלכיות, שאף הן כלין; על ששעבדו את ישראל. לשון רבנו שלמה. ועל דרך הפשט יאמר, כאשר דנתי את בניך בגלות וענוי על עון אשר חטא, גם את הגוי אשר יעבדו אדון על החמס אשר יעשו להם. והנכון בעיני כי טעם וגם: אע"פ..." (טו, יד).³⁵⁹ פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן. רא"ם מבסס את דעת רש"י, ומביא גם את מדרש רבה שמצד אחד מסייע בהוכחת דעת רש"י, ומצד שני נותן לגיטימציה לפירוש רמב"ן, וקשה להוכיח שיש כאן הגנה סמויה על רש"י.
23. רמב"ן: "**וזור רביעי ישובו הנה** - לאחר שיגלו למצרים יהיו שלשה דורות; וכן היה... לשון רבנו שלמה. ואינו נכון כלל! והנכון בעיני, כי דור רביעי לאמורי המשלים עונו, כי מיום הגזרה האריך לו..." (טו, טז). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
24. רמב"ן: "**פרא אדם** - לשון רבנו שלמה: אוהב מדברות לצוד חיות... והנכון, כי פרא אדם סמוך: שיהיה איש פרא למוד מדבר, יצא בפעלו משחר לטרף (ע"פ איוב כד, ה), ויטרף הכל והכל יטרפוהו" (טז, יב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר בקצרה את רש"י.
25. רמב"ן: "**אל שדי**... ופירוש שדי אמר רבנו שלמה שיש די באלוהותי לכל בריה... ורבי אברהם פרשו בשם הנגיד ז"ל מגזרת שודד, כלומר מנצח ומשודד מערכות שמים. וזהו הנכון, כי היא מדת הגבורה מנהגת העולם..." (יז, א). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
26. רמב"ן: "**והיה תמים**... ורבנו שלמה פירש: והיה תמים היה שלם בכל הנסיונות... והנכון מה שפירשתי (והעניין בשניהם, שיאמין בלבו כי הקב"ה הוא לבדו בעל היכולת בתחלה ובסוף...) (יז, א). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
27. רמב"ן: "**וערל זכר** - כאן למדך שהמילה היא באותו מקום שהוא נכר בין זכר לנקבה; לשון רבנו שלמה... ולפי דעתי, הדבר מפורש בכתוב... אבל אמר 'בשר ערלתכם' כמו שיאמר 'ערלת לבבכם'... שתכרתו הבשר שהוא ערלה בכם, כלומר בשר האוטם בכם..." (יז, יד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומוכיח את דברי רש"י.
28. רמב"ן: "**כי ידעתיו למען אשר יצוה** - לשון רבנו שלמה: 'ארי ידעתינה' כתרגומו, לשון חבה... ויתכן זה שיהיה ידעתי - גדלתי ורוממתי... והנכון בעיני שהיא ידיעה בו ממש; ירמוז בו כי ידיעת ה', שהיא השגחתו בעולם השפל..." (יח, יט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.³⁶⁰
29. רמב"ן: "**זעקת סדם ועמרה כי רבה... ארדה נא ואראה** - וענין ה'ירידה' וה'ראיה' - אמר רבנו שלמה בדרך הדרש: למד לדיינין, שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה. ועל דרך הפשט: מפני שרצה הקדוש ברוך הוא לגלות לאברהם ענין סדם ולהודיעו כי אין בהם עושה טוב אמר אליו זעקת סדם ועמרה כי רבה ארד
-
- ³⁵⁸ לגבי משמעות פשט הכתוב "ויחלק עליהם לילה" (יד, טו) סובר רמב"ן בדיוק כרש"י. רמב"ן חולק על רש"י במשמעות ההבדל בין הכתוב: "ויירדף עד דן" (יד, יד), לכתוב: "ויירדפם עד חובה" (יד, טו).
- ³⁵⁹ במקרה זה העירה נצר: "בפרוש זה יוצא הרמב"ן מסדר הפסוק כפי שהוא ואומר כי הגם באה לרבות לא את הנושא אלא את הנשוא. גזרתי וגם אשפוט". הערה בהחלט מעניינת, אף שאינה קשורה לגוף המחלוקת בין רמב"ן לרש"י. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 448.
- ³⁶⁰ וכך העירה נצר במקור זה: "בפסוק זה אין הרמב"ן מתנגד במפורש לדעת רש"י אלא מעלה עוד אפשרויות בנוסף לאפשרות שרש"י מעלה..." עמדה שבהחלט תומכת באחת ממסקנות פרק זה. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 440.

לראות, כלומר באתי לשפוט; אם חטאו בה..." (יח, כ-כא). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את פירוש רש"י.

30. רמב"ן: "חתן ובניך ובנותיך - לשון רבנו שלמה: מי משלך עוד בעיר חוץ מאשתך ובנותיך שבבית? אם יש לך חתן או בנים ובנות הוצא מן המקום... ויתכן שהיו לו בנים גדולים נשואי נשים, ודבר עם חתניו תחלה, כי היה סבור שבניו ישמעו לו..." (יט, יב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י (על פי גרסה שונה).

31. רמב"ן: "על אודת בנו - שיצא לתרבות רעה; ופשוטו: על שאומרת לו לשלחו. זה לשון רבנו שלמה. והנכון בעיני כי הכתוב ספר בכבוד אברהם... אבל מפני בנו חרה לו מאד, ולא רצה לשמוע אליה" (כא, יא). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.³⁶¹

32. רמב"ן: "באשר הוא שם - לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון ולא לפי מעשים שהוא עתיד לעשות... לשון רבנו שלמה מדברי רבותינו (ב"ר נג, יד). והנכון בעיני בדרך הפשט שיאמר, כי שמע אלקים אל קול הנער במקום אשר הוא שם - הודיע אותה, שלא יצטרך ללכת משם, כי במקום ההוא ירוה צמאו מיד" (כא, יז). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ודן בדרשת חז"ל.

33. רמב"ן: "המריה - לשון רבנו שלמה: היא ירושלם... ורבותינו פירשו (תענית טז, א) שמשם יצאה הוראה לעולם... והנכון על דרך הפשט, שהוא כמו "אל הר המור ואל גבעת הלבונה" (שה"ש ד, ו), כי ימצאון שם בהר ההוא מור ואהלים וקנמון" (כב, ב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומביא הסבר קצר לרש"י (גרסת רא"ם חלקית).

34. רמב"ן: "ובה אדע (המשך לשון רבנו שלמה) - לשון 'תחינה': הודיעני בה שעשית חסד עם אדני. ואם כן יאמר: ידעתי כי באמת אותה הוכחת לעבדך יצחק; ואינו נקשר יפה. אבל פרושו: 'הקרה נא לפני היום' הזה (לעיל יב) המקרה, שתהיה הנערה אשר אומר אליה, אותה שהוכחת לעבדך יצחק... כי בה אדע כי עשית חסד עמו, אם תהיה ממשפחתו וטובת שכל וטובת מראה" (כד, יד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומתמודד עם בעיית הניחוש.

35. רמב"ן: "ותרא את יצחק. לשון רבנו שלמה: ראתה אותו הדור ונתבישה ממנו... ולדעתי, בראות רבקה איש הולך לקראתה בשדה... ידעה כי אליהם הוא בא לראותם ולקרא להם לשלום, או להביאם אל ביתו ללון, ועשתה כדרך מוסר הנשים לעמד בהצנע" (כד, סד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, מבאר את רש"י ומתייחס להצעת שינוי סדר הפסוקים.

36. רמב"ן: "אשורים ולטושים ולאמים - לשון רבנו שלמה: שהם ראשי אמות; ותרגומו של אנקלוס אין לי לישבו עם לשון המקרא. ולי נראה שסבר אנקלוס באשורים שהם המחנות, שיירות הולכי דרך מעיר לעיר... והענין כמו שפירשתי, כי היו המתרגמין עושים אשורים - תגרים הולכי דרך... " (כה, ג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי בראשית רבה.

37. רמב"ן: "אברהם הוליד את יצחק - לשון רבנו שלמה: על ידי שכתב הכתוב יצחק בן אברהם, הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק, לפי שהיו ליצני הדור אומרים: מאבימלך נתעברה שרה... והנכון בעיני, כי חזר עתה והחל באב היחס, כי המנהג בכתוב לחזור באנשי המעלה אל ראש היחוס" (כה, יט).³⁶² פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.

³⁶¹ ראה נצר תשכ"ח, עמ' 451 שהציגה את ההבדלים בין פירוש רמב"ן לפירוש רש"י.

³⁶² במקור זה העירה נצר הערה מתודית בדרכו של רמב"ן, וזה לשונה: "לאור ההנחה כי אין דברים מיותרים במקרא, הרי כל מקום בו נראה כי נזכרות עובדות הידועות כבר מקודם, ללא צורך מיוחד. או ישנם משפטים או מלים בכפל לשון (בצורה של לואי או תמורה) או ישנן פסקאות שונות אשר אין להן קשר ישיר עם הנאמר, נותן מקום לפרש... גם במקום זה אין הרמב"ן

38. רמב"ן: **"מתנחם לך להרגך** – מתנחם הוא על הברכות בהריגתך; לשון רבנו שלמה. ופשוטו: מתנחם בך... או פירושו מתנחם עליך" (כז, מב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
39. רמב"ן: **"והיה ה' לי לאלקים** – איננו תנאי כדברי רבנו שלמה, אבל הוא הנדר, וענינו: אם אשוב אל בית אבי, אעבוד ה' המיוחד בארץ הנבחרת במקום האבן הזאת שתהיה לי בית אלוקים, ושם אוציא את המעשר" (כח, כא). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
40. רמב"ן: **"ותגד לאביה** – לשון רבנו שלמה: אמא מתה; וכך בבראשית רבא (ע, יג). ולפי פשוטו לבשרו ביאת קרובו ושיצא אליו ויכבדהו, כי אמא מה לו ומה תעשה לה? אבל רבקה הראת את אמא התכשיטין אשר נתנו לה כמנהג הנערות" (כט, יב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבסס את הסבר רש"י.³⁶³
41. רמב"ן: **"ואת אשר היה מקנך אתי** – את חשבון מעוט מקנך שבא לידי כמה הוא; לשון רבנו שלמה. כלומר: אתה ידעת כמה היה מקנך כשבאו אתי; ויותר ראוי שיאמר ואת מקנך אשר היה אתי, ידעת כי מעט אשר היה לך טרם בואי פרץ לרוב. או נפרש: אתה ידעת את אשר עבדתך... כי מעט אשר היה לך לפני ויפרץ לרב מאד... והוא הנכון" (ל, כט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומדייק בפירוש רש"י.
42. רמב"ן: **"והנה העתדים העלים על הצאן**... וכתב רבנו שלמה: אע"פ שהבדילם לבן כלם, שלא התעברו הצאן דוגמתן, היו המלאכים מביאין אותן מעדר המסור לבני לבן לעדר שביד יעקב. ועל דרך הפשט היה זה מראה להבטיחו כי יולידו כהם, והעד מלת והנה" (לא, י). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
43. רמב"ן: **"אנכי האל בית אל** – פירש רבנו שלמה: ה"א יתרה והוא כמו 'אנכי אל בית אל'... ועל דרך האמת יאמר המלאך הזה: אנכי – האל בית אל" (לא, יג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומדייק בפירוש רש"י.
44. רמב"ן: **"ותגנב רחל את התרפים** – לא נתכונה אלא להפריש את אביה מעבודה זרה; לשון רבנו שלמה. ואפשר כי היו ללבן לעבודה זרה... והקרוב מה שאומרים שהם כלים לקבל השעות" (לא, יט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
45. רמב"ן: **"באהל יעקב ובאהל לאה** – כתב רבנו שלמה: באהל יעקב הוא אהל רחל, שהיה תדיר אצלה... ועל דרך הפשט איננו נכון שיקראנו בפסוק אחד בשני שמות... והקרוב אלי שהכתוב אחז דרך קצרה ואחר להזכיר אהל רחל... והוא הנכון" (לא, לג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
46. רמב"ן: **"ויוכח אמש** – לשון 'יתוכחה' ולא לשון 'הוכחה'; זה לשון רבנו שלמה. ויותר נכון לשון 'הוכחה', כי אמר למעלה 'ויוכחו בין שנינו' (לעיל, לז), ואמר עתה, כי האלוקים היודע הנסתרות הוא הוכיח בין שניהם" (לא, מב). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומביא הסבר לרש"י.
47. רמב"ן: **"ויאמר יעקב לאחיו** – לאחי לבן הנזכר אשר באו עמו... ורבנו שלמה פירש: לאחיו של יעקב; כי הבאים עם לבן אוהביו ורעיו הם... והנכון מה שכתבתי תחילה" (לא, מו).³⁶⁴ פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומוכיח את דעת רש"י.

נוטה לחרוג מגדר הפסוק ולחפש דברים אשר לא נאמרו ורואה גם פה כלל משותף למקומות רבים: 'והנכון בעיניי...'. ראה נצר תשכ"ח, עמ' 448.

³⁶³ נצר מבהירה שביאור רא"ם ברש"י איננו הגנה על פירוש רש"י, ואלו דבריה: "הרא"ם בפרושו לפס' זה מסביר את דעת רש"י: 'הוצרך לומר שגם זה מכלל ההבטחות ולא שהוא הנדר שנדר שאז יהיה ה' לו לאלוקים מפני שאין זה תלוי בתנאי, שהרי אף אם לא יתקומו ההבטחות הללו מחויב הוא שיהיה לו אלקים'. כלומר: היות ה' לי לאלוקים איננו דבר שתלוי בתנאי מסוים ולכן אין לפרשו כשיד לנדר (השלמת התנאי). אבל הרמב"ן אינו מפרש בטוי זה כמשמעו אלא אומר שהכונה שיעבוד את ה' כך שזה יכול להיות קשור לנדר. והוא מקשר בצורה זו את הפסקה עם המשך הדברים".

48. רמב"ן: "וטעם **והמצפה** - כתב רבנו שלמה: והמצפה אשר בהר הגלעד, כמו שכתוב 'ויעבר את מצפה גלעד' (שוי' יא, כט); למה נקראת 'מצפה'? אשר אמר כל אחד מהם לחברו: יצף ה'. ואם כן הוא שם מקום גבוה בראש ההר. ולפי דעתי שהיא האבן שהקים יעקב מצבה... ואפשר שהוא 'מצפה גלעד' שהמקום יקרא על שם האבן הזאת לעולם" (לא, מט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ואין קשר תוכני או מילולי בין פירוש רא"ם לפירוש רמב"ן, ובכל אופן רא"ם מסביר את דברי רש"י כפי שביאר רמב"ן.
49. רמב"ן: "**ויותר יעקב לבדו** - שכח פכין קטנים וחזר עליהן; לשון רבנו שלמה. ועל דרך הפשט: ויקחם ויעבירם את הנחל - העבירם עמו; ויעבר את כל אשר לו - בציווי, כי חזר וציווה שיעברו לפניו, ונשאר הוא אחריהם" (לב, כד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומנתח את ההסבר שמביא רש"י.
50. רמב"ן: "**כי על כן ראיתי פניך** - אמר לו: תקח מנחתי בידי... ותרצני בקבלת המנחה, כאשר האלוקים רוצה את יראיו... ורבנו שלמה כתב: על שנתרצית למחל לי על סורחני... וכבר אמרתי (בר', לב, כא) שאיננו טוב, שיהיה לו מזכיר עוון" (לג, י). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
51. רמב"ן: "**בכות...** אבל יעקב בכה והתאבל על אמו הצדקת אשר אהבתה... וכתב רבנו שלמה: ולפי שהעלימו את יום מותה, שלא יקללו אותה הבריות 'כרס שיצא ממנה עשו', אף הכתוב לא פרסמה.... וטעם הקללה אינו מחזור, שהרי הזכירו במיתת יצחק 'ויקברו אתו עשו ויעקב בניו' (להלן כט). אבל יתכן לומר שלא היה לה כבוד במיתתה, כי יעקב איננו שם ועשו שונא אותה..." (לה, ח). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ודן במשמעות הסבר זה.
52. רמב"ן: "**וטעם וילך אל ארץ...** ורבנו שלמה פירש: לגור באשר ימצא... והנכון בעיני שיאמר: וילך אל ארץ שער, וחסרו הכנוי בעבור היותו מובן, שכבר הזכיר שהיה עומד בארץ שער" (לו, ו). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את ההכרח בפירוש זה.
53. רמב"ן: "**ואלה שמות אלופי עשו** - מתחלה מנה בני בניו שהיו אלופים בדור ההוא (לעיל טו-יט), ואחרי כן הצליחו מזרעו למלוכה... ואחרי כן פסקה מלכותם, וחזרו ונתנו את אלו האלופים לראש... כך פירש רבנו שלמה... אבל הנכון שכל אלה לפני התורה. ונאמר שמשלו כאחד... למקומותם (לו, מ). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
54. רמב"ן: "**הבא נבוא אני ואמך** - והלא אמך כבר מתה! והוא לא היה יודע שהדברים מגיעין לבלהה שגדלתו כאמו... לשון רבנו שלמה. ולפי דעתי (בר' מו, טו), כי בעת שירד יעקב למצרים כבר מתה בלהה, גם זלפה... אבל ענין החלום, כי השמש - רמז ליעקב, והירח - רמז לנות ביתו וכל נשיו שבהן היו תולדותיו" (לז, י). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.
55. רמב"ן: "**אל תשפכו דם...** וכתב רבנו שלמה: ממשמע שנאמר 'והבור רק' איני יודע ש'אין בו מים'!! מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו... ועל דרך הפשט, יאמר: 'והבור רק אין בו מים' (להלן כד) כלל, שגם אם היו בו מים מעט יקרא 'רק'..." (לז, כב).³⁶⁵ פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר (בפסוק כד) את הדיוק של רש"י.
56. רמב"ן: "**וכיסינו את דמו** - ונעלים את מיתתו. לשון רבנו שלמה... והנכון שהוא כפשוטו, כי מנהג רוצחי מסתרים להרג הנרצח ולקברו ולכסות דמו בעפר..." (לז, כו). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את כוונת רש"י.

³⁶⁴ גרסת רש"י ברמב"ן שונה מגרסת רש"י בפירוש רא"ם: רש"י ברמב"ן: "ורבנו שלמה פירש לאחיו של יעקב"; רש"י ברא"ם: "לאחיו הם בניו". בדפוס רומא, בדפוס ראשון ובדפוס אלקבץ נמצא נוסח רש"י כנוסח המופיע ברא"ם: "לאחיו הם בניו שהיו לו אחים נגשים לצרה ולמלחמה עליו", ראה רש"י השלם, עמ' שו.

³⁶⁵ לביאור רמב"ן והחילוק בינו לבין רש"י ראה נצר תשכ"ח, עמ' 449.

57. רמב"ן: **"כי אמר** - כלומר: היה דוחה אותה בקש, שלא היה בדעתו להשיאה לו, **כי אמר: פן ימות גם הוא כאחיו**, כי מוחזקת היא שימותו אנשיה. לשון רבנו שלמה. ולא ידעתי למה יתביש יהודה המושל בדורו מן האשה הזאת... והנכון בעיני שהיה שלה ראוי ליבם, אבל לא רצה אביו שייבם אותה ועודנו נער פן יחטא בה כאחיו אשר מתו בנעוריהם" (לח, יא). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרא"ם, ומבאר את פירוש רש"י, ומבסס את עמדתו על דברי חז"ל.

58. רמב"ן: **"צדקה ממני** - צדקה בדבריה, ממני היא מעוברת. ורבותינו דרשו... לשון רבנו שלמה. והנכון שהוא כמו 'צדיקים וטובים ממנו'... צדקה במעשיה יותר ממני, כי היא הצדקת ואני החוטא אליה, שלא נתתיה לשלה בני" (לח, כו). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ובכל אופן מגן על דעת רש"י.

59. רמב"ן: **"מה פרצת** - חזקת עליך חוזק; לשון רבנו שלמה. וענין 'פרץ' בכל מקום – נתיצת הגדר ועברו, מן 'פרץ גדרו'... אבל יאמר בלשון הקדש על כל עובר גבול הדבר "ופרצת ימה וקדמה"... ולכן אמר בכאן, בהיות הראשון כמשיב ידו והוא מהר לצאת: מה פרצת פרץ גדול בגדר למהר לצאת ממנו" (לח, כט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ושולל בקצרה את האפשרות הפרשנית שהציג רמב"ן.

60. רמב"ן: **"וייקץ פרעה והנה חלום** - הנה חלום שלם לפניו; לשון רבנו שלמה. ולפי דעתי, ירמוז כי עמד על מטתו מקיץ מחשב בחלומו אולי יראה עוד דבר פעם שלישית, וכאשר עמד בבקר ולא חלם עוד, נפעם רוחו" (מא, ז). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.

61. רמב"ן: **"במרכבת המשנה** - השניה למרכבתו, המהלכת אצל שלו; לשון רבנו שלמה. והנה הוא שם וכן 'כהני המשנה'... והנכון כי משנה תאר כמו 'ואני אהיה לך למשנה'... והענין, כי יש למלך מרכבה ידועה לו... ואחרת ידועה למשנהו, ואחריו לשליש" (מא, מג). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, אך ביאר את פירוש רש"י בדיוק כפי שהבין רמב"ן את דברי הפסוק (ולא כפי שהבין רמב"ן את רש"י).

62. רמב"ן: **"ואני כאשר שכלתי שכלתי** - ואני עד שובכם יהיה שכול מספק; כאשר שכלתי מיוסף ושמעון שכלתי מבנימין; לשון רבנו שלמה. והנכון שהוא אומר: לא תוכלו להוסיף עלי שכול, כי כבר שכלתי; יתנחם מכל הבא עליו ביתרון כאבו על יוסף" (מג, יד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומנמק את הסבר רש"י.

63. רמב"ן: **"ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו** - לא יכול לסבל, שיהיו מצריים נצבים עליו ושומעין שאחיו מתביישין בהודעו להם; לשון רבנו שלמה ורבי אברהם אמר: להתאפק – לסבול לכל הנצבים עליו... אבל אונקלוס תרגם 'לאיתחסנא' להתחזק... וכן בכל מקום – חזק. והנכון בעיני, שהיו שם מבית פרעה ומן המצרים אנשים רבים יחלו פניו למחול לבנימין כי נכמרו רחמיהם על תחנוני יהודה, ולא יכול יוסף להתחזק לכולם" (מה, א). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, מסביר את רש"י, ומגיב לפירוש ראב"ע.

64. רמב"ן: **"ויבאו אליו בשנה השנית** - לשני הרעב; ואע"פ שאמר יוסף 'ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר' (בר' מה, ו), מכיון שבא יעקב למצרים, באתה ברכה לרגליו והתחילו לזרוע וכלה הרעב; לשון רבנו שלמה... ואם כן לא נתקיימו דברי יוסף כפתרונו, ויבא הענין לחשוד אותו בחמתו... ואם כל זה אני תמה, שאם כן לא היה החלום אמת, כי הראו לו הגזרה ולא הענין הנהיה והנעשה בהם!... אבל על דרך הפשט לקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען בחמש שנים והביא אותו אל פרעה... (מז, יח). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומסביר את רש"י בקצרה. בפירושו לפסוק יג השיב רא"ם לטענת רמב"ן באופן סמוי: "ואין לחשוד את יוסף בפתרונו..."

65. רמב"ן: **"ולו יקחת עמים** - אסיפת העמים... לשון רבנו שלמה. ואינו נראה לפרש ב"ייקחת אס' – אסיפת אס, ולשון 'מקהו קהיאתא', אינו אלא לשון פירכות וקושיות... כי המתקשה בדבר יקרא 'קוהה' בלשון חכמים" (מט, י). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומציין חילוק לשוני בין רש"י לרד"ק.

66. רמב"ן: **מידי אביר יעקב**. זאת היתה לו מאת הקדוש ברוך הוא שהוא אביר יעקב, ומשם זכה להיות רועה אבן ישראל, עקרון של ישראל... לשון רבנו שלמה... ועל דרך האמת, הברכה הזו דומה לברכה אשר בדרך למעלה את הנערים כי אביר יעקב - אלקי אמת... רעה אבן ישראל... כנסת ישראל" (מט, כד). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומבאר את דברי רש"י.

67. **"אל אבותי** - עם אבותי - לשון רבנו שלמה... ואינו 'עם', ויתכן שיהיה לשון המקרא הזה קצר: קברו אותי ושאוני אל אבותי אל המערה..." (מט, כט). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומגן על דעת רש"י.

2.4.1.2 מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לרמב"ן שחולק על רש"י, ואף אינו מתייחס כלל לפירוש רש"י:

1. רמב"ן: **והנני משחיתם את הארץ** - כמו 'מן הארץ', וכן 'כצאתי את העיר'... דבר אחר 'את הארץ' עם הארץ, שאף שלשה טפחים של מחרשה נמחו; לשון רבנו שלמה מבראשית רבא... ועל דרך האמת הוא כמו 'את השמים ואת הארץ' כי הארץ תהיה בהשחתה, שבהרחקת הארץ ישחתו והנה נשחתים בעולם הבא... " (ו, יג).

2. רמב"ן: **"את קשתי בענן"** אבל יש לרבותינו בפרשה הזאת סוד נעלם... וכבר רמזתי סודם בשם 'הארץ'. ורבנו שלמה כתב: בין מדת הדין של מעלה וביניכם. אבל רבותינו לא לכך נתכונו" (ט, יג).

3. רמב"ן: **"וחם הוא אבי כנען** - פירש רבנו שלמה: לפי שהפרשה עסוקה ובאה במשפחתו של נח שקלקל בה חם ועל ידו נתקלל כנען... והנכון בעיני כי חם הוא הקטן לנח... וכנען הוא הבן הגדול לחם... וכאשר אירע המעשה הזה לנח לא היה לחם זולתי כנען" (ט, יח).

4. רמב"ן: **"הוא היה גבור ציד לפני ה'** - צד דעתן של בריות ומטען למרוד במקום... לשון רבנו שלמה... והנכון בעיני כי הוא החל להיות מושל בגבורתו על האנשים, והוא המלך תחילה... כי היה גיבור ציד - להתגבר גם על החיות ולצוד אותן" (י, ט).

5. רמב"ן: **"ומלכי צדק מלך שלם"**... ורבנו שלמה כתב למעלה... היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שלזרעו של שם נפלה כשחלק נח לבניו את הארץ... ואין זה נכון, כי 'גבול הכנעני מצידון'... " (יד, יח).

6. רמב"ן: **"ואברהם היו יהיה** - מדרש אגדה: זכר צדיק לברכה... ופשוטו של מקרא, וכי ממנו אני מעלים, והלא חביב לפני להיות להיות לגוי עצום. לשון רש"י. והנכון כי ה' יתברך דבר בכבוד אברהם... " (יח, יח).

7. רמב"ן: **"מכרה כיום את בכרתך לי** - כיום דלהן (ת"א), כיום שהוא ברור, כן מכור לי מכירה גמורה. לשון רבנו שלמה. ופשוטו: כעת הזאת וכן 'ואתה עמוד כיום ואשמיעך את דבר אלוקים'... והנראה מדעת אונקלוס... " (כה, לא).

8. רמב"ן: **"ונתנה לך** - לשון רבים; 'נרדה ונבלה שם'... אף זה - לשון 'ונתן'. זה פירש רבנו שלמה; ולא אמר למה יתפוס היחיד לשון הרבים! אולי יחשוב הרב שהוא דרך הנכבדים בלשון הקדש... והנכון בעיני, כי דברי לבן בערמה... ונתן לך אני וכל אנשי המקום גם את זאת, שכולנו נסכים בדבר" (כז, כז).³⁶⁶

9. רמב"ן: **"ופחד יצחק היה לי** - לא רצה לומר 'אלקי יצחק', לפי שאין הקדוש ברוך הוא מיחד שמו על הצדיקים בחייהם... לשון רבנו שלמה... ועל דרך האמת יבא הלשון כפשוטו ומשמעו והוא מדת הדין של מעלן... יאמר כי יבקשו הרחמים ומדת הדין שלמטה, ויביאו פחד יצחק אל ה' ואל טובו הנזכרים" (לא, מב).

10. רמב"ן: **"ויבא יעקב שלם מפדן ארם** - כאומר לחברו: יצא פלני מבין שיני אריות ובא שלם, אף כאן ויבא יעקב שלם מלבן ועשו. זה לשון רבנו שלמה. ולפי דעתי, אמר הכתוב כן, כי בסוכות היה מתפחד

³⁶⁶ ראה נצר שניתחה את המחלוקת הלשונית בין רמב"ן לרש"י, נצר תשכ"ח, עמ' 442.

מעשו... ועד היותו בארץ כנען לא שקט לבו, כי אז ידע שלא יגע בו כי אביו קרוב משם, או שיעזרוהו אנשי הארץ... ולכן אמר שבא שלם אל ארץ מגורי אביו, כי הצילו אלקים בדרך מכף כל אויביו" (לג, יח).

11. רמב"ן: **"וישכב אותה ויענה"** - וישכב כדרכה, ויענה – שלא כדרכה. לשון רבנו שלמה, אבל רבי אברהם אמר... ואין צורך, כי כל ביאה באונס תקרא 'ענוי' וכן "לא תתעמר בה תחת אשר ענית..." (לד, ב).

12. רמב"ן: **"ויהיו ימי יצחק"** - אין מקדם ומאוחר בתורה, מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק; לשון רבנו שלמה. וכבר כתבתי (יא, לב) שזה מנהג הכתוב בכל הדורות, יספר ענין האדם ותולדותיו ומיתתו, ויתחיל בתולדות הדור האחר" (לה, כב). פירוש רא"ם: אין התייחסות כלל (בדוגמא נא, במסגרת 'מתודת הכתוב' התייחס רא"ם לתפיסת רש"י).

13. רמב"ן: **"סלי חרי"** - סלים של נסרים קלופים עשויים חורים חורים; זה לשון רבנו שלמה. והגאון רב סעדיה (מובא בראב"ע) פירש: סלי לחם לבן, כלחם המלך; מלשון 'ולא עתה פניו יחורו'... והוא הנכון, כי היה בכל הסלים מלחם המלך" (מ, טז). פירוש רא"ם: אין התייחסות כלל.³⁶⁷

14. רמב"ן: **"ויסר פרעה את טבעתו מעל ידו"** - נתינת טבעת המלך היא אות למי שנותנה להיות שני לו לגדלה; לשון רבנו שלמה. והנכון שטבעת המלך היא חותמו, כענין 'וחתמו בטבעת המלך'" (מא, מב). פירוש רא"ם: אין התייחסות כלל.

15. רמב"ן: **"ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם"** - עליהם, וידע שנתקמו, שהרי השתחוו לו; לשון רבנו שלמה. ולפי דעתי, שהדבר בהפך, כי יאמר הכתוב כי בראות יוסף את אחיו משתחוים לו, זכר כל החלומות אשר חלם להם וידע שלא נתקיים אחד מהם בפעם הזאת... אבל את הכל עשה יפה בעתו לקים החלומות, כי ידע שיתקיימו באמת" (מב, ט). פירוש רא"ם: אין התייחסות כלל.

16. רמב"ן: **"גד גוד יגודו"** - פרשו רבנו שלמה על דרך אונקלוס: יתנבא כי גדוד יגוד ממנו, ואותו הגדוד יגוד על עקבו – שיחזור בדרך אשר בא בו לשלום אל ארצו. והנכון שיהיה כמו 'לעלות לעם יגודו'... כי גדוד יגודו תמיד... והוא יגוד אותו על עקבו, שיתגבר עליו וירדוף אותו" (מט, יט). פירוש רא"ם: אין התייחסות כלל.

2.4.1.3 מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לחילוק שחולק רמב"ן על רש"י, ומקשה על רש"י בעצמו:

1. רמב"ן: **"בתוך המים"** - באמצע המים... וכתבה רש"י. וזה מעניין מעשה בראשית ואל תקוה ממני שאכתב בו דבר... (א, ו). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ומקשה על רש"י: "ומעתה יש לתמוה על הרב איך הניח דברי התלמוד ותפש דברי האגדה...". (אין קשר בין עמדתו של רמב"ן לתמיהה של רא"ם)

2. רמב"ן: **"ונוקית משבועתי זאת"** - לא הרשה אותו לקחת אשה מבנות כנען... ורבנו שלמה כתב: וקח לו אשה מבנות ענר אשכול וממרא. ואם כנענים הם חלילה לו! ובאמת שהם מזרע כנען... (כד, ח). פירוש רא"ם, אין התייחסות לרמב"ן, ומקשה על רש"י: "אך קשה ממה שפירש... ולמה לא אמר גם כן מבנות ענר אשכול וממרא, ולמה התיר לו לישא אשה מבנות ענר אשכול וממרא שהם כנעניים, אחר שאפשר לו לישא מבנות ישמעאל ולוט... וצריך עיון".

3. רמב"ן: **"כתב רבנו שלמה (על הפסוק 'מלבד נשי בני יעקב')"**: ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר שמתו קודם ירידתם למצרים שהרי לא נמנו כאן. ואין צורך לזה, שהרי אמרו: רבי יהודה אומר לאחיותיהם נשאו השבטים, והנה היו אלה התאומות נשי בניו" (מו, כו). פירוש רא"ם: אין התייחסות לרמב"ן, ורא"ם מקשה על פירוש רש"י: "לא שמעתי פירוש... ועוד, אם מתו לפני ירידתן למצרים למה הוצרך הכתוב לומר 'מלבד נשי בני יעקב', הלא 'כל הנפש הבאה' כתיב והמתים אינם מהבאים".

³⁶⁷ ראה נצר שניתחה מחלוקת לשונית זו בין רמב"ן לרש"י, נצר תשכ"ח, עמ' 438.

הסיבות שרא"ם נמנע מהגנה על רש"י במקרים הנ"ל – השערות

מתברר אם כן שבעשרות מקרים סטה רא"ם ממנהגו הקבוע, ונמנע מלהגן על רש"י מהשגות רמב"ן, ולעיתים בודדות אף התגייס והקשה בעצמו על רש"י. על רקע מאמציו הכבירים של רא"ם להגן בצורה שיטתית ומקיפה על רש"י, נשאלת השאלה כיצד ניתן להבין תופעה זו?

לאחר עיון יסודי ומעמיק בכל המקרים הנ"ל דומני שאפשר להצביע על מספר גורמים שיבארו מתי רא"ם לא יצא להגנה על רש"י, גורמים אלו יפורטו להלן:³⁶⁸

א. רא"ם מגן על רש"י מפני אי הסכמת רמב"ן, רק כאשר רמב"ן מעלה רצף טיעונים כבדי משקל כנגד רש"י.³⁶⁹ אי הסכמה ללא נימוק, משפט ביקורתי כנגד פירושו של רש"י, או טיעון בודד כנגדו, אינם עילה מספקת מצד רא"ם להגנה על רש"י. ברוב המקרים מסוג זה מסתפק רא"ם בביאור דברי רש"י, כגון: סעיף 2.4.1.1 מקרה מס' 5; מקרה מס' 7; מקרה מס' 9; מקרה מס' 14; מקרה מס' 16; מקרה מס' 19; מקרה מס' 23; מקרה מס' 24; מקרה מס' 50; מקרה מס' 51; מקרה מס' 59; מקרה מס' 62; מקרה מס' 63; מקרה מס' 65. נראה שרא"ם מגן על רש"י רק כאשר רמב"ן מתקיף את רש"י בצורה משמעותית.³⁷⁰

ב. נראה שרא"ם מגן על רש"י רק כאשר חילוק הדעות הוא מהותי בעיניו. במקרים שפירוש רש"י ופירוש רמב"ן קרובים זה לזה, או שפירוש רמב"ן נשמע כאופציה נוספת להבנת הדיבור הנידון (בלשונו כגון: "ויתכן"; "ולפי דעתי עוד"; "ויותר ראוי"; "והקרוב") לא רואה רא"ם צורך לצאת בהגנה על רש"י. דוגמאות למאפיינים אלו מתוך סעיף 2.3.4.1: פירושים קרובים - מקרה מס' 24; מקרה מס' 28. פירושים נוספים או מועדפים - מקרה מס' 4; מקרה מס' 8; מקרה מס' 30; מקרה מס' 41; מקרה מס' 44; מקרה מס' 52; מקרה מס' 60. דוגמאות מתוך סעיף 2.3.4.2: פירושים קרובים - מקרה מס' 6; מקרה מס' 15.

ג. יש מקרים שבהם פירוש רש"י מבוסס על מדרש חז"ל ורמב"ן מביא את דברי רש"י, אך מוסיף "ולי נראה"; "והנכון לי"; "ועל דעתי"; "והנכון בעיניי" וכיוצא בזה, נמצא שרא"ם מבסס את פירוש רש"י על דברי חז"ל ומסתפק בכך, ואיננו רואה צורך לצאת להגנה ישירה על רש"י. ההכרה של רמב"ן במדרש חז"ל ובבחירתו הפרשנית של רש"י ייתכן והניחה את דעתו של רא"ם. ואלו המקרים התואמים מאפיין זה מתוך סעיף 2.4.1.1: מקרה מס' 3; מקרה מס' 6; מקרה מס' 10; מקרה מס' 11; מקרה מס' 22; מקרה מס' 27; מקרה מס' 35; מקרה מס' 36; מקרה מס' 37; מקרה מס' 40; מקרה מס' 46; מקרה מס' 54; מקרה מס' 58. מתוך סעיף 2.4.1.2: מקרה מס' 4; מקרה מס' 11; מקרה מס' 12.

ד. רא"ם איננו מגן על רש"י כאשר רמב"ן חולק על רש"י מתודית ומציג את פירוש רש"י כ'פשט' אלטרנטיבי, או כדרך ה'דרש' דווקא, ולא כדרך 'פשט'. ייתכן שלדעתו החילוק המתודי בין פשט לדרש אינו

³⁶⁸ לגבי אי הגנת רא"ם על רש"י במקרים אלו יש להעיר שתי הערות: האחת, ייתכן ולמקרה אחד יתאימו שתי סיבות שבגינן נמנע רא"ם מלהגן על רש"י; השנייה, בחלק מהמקרים אמנם רא"ם לא מגן על רש"י בצורה ישירה, ואף לא בהגנה סמויה, אך בכל אופן בביאורו הוא מסביר את עמדת רש"י, מדייק ומנמק את בחירתו הפרשנית ואולי יש לראות בכך מעין הגנה.

³⁶⁹ כגון: דוגמא ח; דוגמא ט; דוגמא יא; דוגמא יח; דוגמא כא וכיוצא בזה.

³⁷⁰ דוגמאות ללשון קשה מפרק ההגנה: "ואין דברי שניהם נכונים" (א, ד); "ואין דברו זה נכון" (א, יא); "ואינו כן" (א, כט); "ואין כל זה נכון בעיניי" (ח, יא); "וזה כפי הפשט איננו נכון, ולפי המדרש איננו אמת" (ט, ד); "ועוד יקשה עליהם" (יב, א); "ואיננו נכון כלל" (טו, טז); "ואין מדרשו זה נכון" (כג, א); "ואיננו נכון" (כג, ט); "ואין החילוק הזה אמת" (כד, ז); "ואין הדבר כן" (כה, ו); "ולא נראה לי כלל" (כח, יז); "ואין דבריו בכאן נכונים" (ל, מ) וכיוצא בזה. ניכר הפער בסגנון לשונו של רמב"ן בין מקרים אלו שבהם הגן רא"ם על רש"י, לבין המקרים, שבהם בחר רא"ם שלא לנהל שיח פרשני עם רמב"ן.

יש לציין שבמקרה מס' 57 על אף שרמב"ן טוען מספר טענות כנגד הסבר רש"י, רא"ם אינו יוצא להגנתו, אלא מסתפק בביאור וביסוס פירושו על יסוד דברי חז"ל.

מצריך מאבק. כנראה רא"ם מסתפק בכך שרמב"ן מכיר במדרש חז"ל, או בהצעת ה'פשט' שהציג רש"י, ואיננו רואה לנכון להיכנס לדין ודברים עמו. הדוגמאות המתאימות לטיעון זה הן: בסעיף 2.4.1.1 מקרה מס' 1; מקרה מס' 11; מקרה מס' 12; מקרה מס' 17; מקרה מס' 19; מקרה מס' 22; מקרה מס' 29; מקרה מס' 32; מקרה מס' 33; מקרה מס' 38; מקרה מס' 40; מקרה מס' 42; מקרה מס' 45; מקרה מס' 49; מקרה מס' 55; מקרה מס' 56; מקרה מס' 64. וכן ראה סעיף 2.4.1.2: מקרה מס' 7.

ה. רא"ם הבין את כוונת רש"י כפי שביאר רמב"ן את לשון המקרא ולכן אין צורך בהגנתו על רש"י, ראה מקרה מס' 48; מקרה מס' 61. אומנם בפרק העוסק בהגנת רא"ם על רש"י הובאו מקרים רבים (31) בהם מגן רא"ם על רש"י בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, אך מקרים אלו שונים משני המקרים המובאים בסעיף זה באחת משתי נקודות המבט הבאות: האחת, אי הבנת כוונת רש"י איננה בהכרח מכוונת להבנת רמב"ן, ובכל אופן ההבנה המחודשת של רא"ם ברש"י מבטלת את השגת רמב"ן; השנייה, הסוגיות הנידונות מורכבות ודורשות הסבר הגנתי רחב, ובמקרים אלו ראה רא"ם לצורך לפתח את מהלך הגנתו על רש"י.

ו. במקרים שרמב"ן מציג את פירוש רש"י ומעדיף את פירושו 'על דרך האמת', או 'על דרך הסוד' לא רואה רא"ם צורך להגן על רש"י, שכן נראה שרמב"ן קיבל את פירוש רש"י כפירוש אפשרי ובחר להאיר את הכתוב גם במישור 'על דרך האמת' וה'סוד' – במשמעות הקבלית של הכתוב. ראה דוגמאות סעיף 2.4.1.1 מקרה מס' 2; מקרה מס' 13; מקרה מס' 43; מקרה מס' 66. וכן סעיף 2.4.1.2 מקרה מס' 1; מקרה מס' 2; מקרה מס' 9.

ז. רא"ם הגן על רש"י וביאר את עמדתו במקור אחר (קודם למקור זה), ראה סעיף 2.4.1.2 מקרה מס' 13.

2.4.2 מקרים שבהם רא"ם מסכים עם דעת רמב"ן

נמצאו רק ארבעה מקרים בהם מסכים רא"ם עם עמדתו הפרשנית של רמב"ן, להלן פירוט המקרים:

2.4.2.1 הסכמה עם רמב"ן המשרתת את הבנת פירוש רש"י

נמצאו שלושה מקרים שבהם מסכים רא"ם עם תפיסת רמב"ן, ודווקא בעזרת תפיסה זו הוא מבאר את רש"י עצמו, ואלו המקרים: בר' יח, י; בר' כז, כ; בר' מא, לו.³⁷¹ להלן תיאור מקרה אחד: על הפסוק: "ויאמר יצחק אל יעקב גשה נא ואמשך בני האתה זה בני עשו אם לא" (כז, כא) פירש רש"י: "גשה נא ואמשך בני – אמר בלבו: אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר 'כי הקרה ה' אלוקיך לפני' (כז, כ)". רש"י בפירושו בא לבאר מדוע חשד יצחק בזוהתו של 'עשו' ורצה למששו, ומיישב: כיוון שיעקב השתמש בלשון שם ה' כשהשיבו: "כי הקרה ה' אלוקיך לפני". כלומר, יעקב השתמש בלשון שלא הייתה שגורה בפיו של עשו ובכך העלה את חשדו של יצחק. על תשובה זו מקשה רמב"ן: "ואני תמה כי לא היה עשו רשע בעיני אביו!!". כלומר, רמב"ן איננו מקבל את הטיעון של רש"י שאזכור שם ה' בפי עשו גרם לחשדו של יצחק, שהרי עשו נחשב בעיני אביו לירא שמים!

³⁷¹ ישנו הבדל מהותי בין שני המקרים הראשון והשני למקרה השלישי: בבר' יח, י ובבר' כז, כ מביא רמב"ן דרך להבנת עמדת רש"י, אם בלשון "והצרך הרב לאמר כן", אם בלשון "ואולי היה חושב בלבו", לעומת המקרה השלישי שבו מציע רא"ם הבנה ברמב"ן המתיישבת עם עמדת רש"י. במקרה השלישי רמב"ן לא הזכיר כלל את רש"י וזו יוזמתו האישית של רא"ם, שכתב: "ושמא יש לומר שהרמב"ן ז"ל גם כן מסכים לפירוש רש"י ז"ל", ראה שם.

ובכל אופן רמב"ן מביא דרך אפשרית להבנת עמדתו של רש"י, וכך פירש: "ואולי היה חושב בלבו, כי בעבור היותו איש שדה ולבו על הציד, איננו מזכיר שם שמים, מפחדו שלא יזכירו במקום שאינו טהור או מבלי כוונה, ונחשב לו זה בעיני אביו ליראת שמים". דהיינו, אומנם עשו נחשב בעיני אביו כירא שמים, וייתכן שדווקא משום כך נמנע כאיש שדה וציד להזכיר את שם ה', אם מחשש שיזכיר שם ה' במקום לא טהור, ואם מחשש שיזכיר שם ה' בכוונה לא ראוי. ואם כך מסביר רמב"ן, אפשר להבין מדוע אזכור שם ה' בפעם הזו העלה את חשדו של יצחק. רמב"ן מוסיף ומביא דרך אחרת על 'דרך פשט' להבנת חשדו של יצחק, כלשונו: "ועל דרך הפשט יהיה זה בעבור טביעות הקול". כלומר, טביעת הקול של יעקב עוררה את חשדו של יצחק.

לפי רש"י יצחק חשד ביעקב כיוון שהשתמש בשם ה' שלא היה שגור בפיו של עשו. רמב"ן הציע שתי דרכים לבאר את חשדו של יצחק, הראשונה כהמשך לדברי רש"י, והשנייה על דרך הפשט – היינו, יצחק חשד בבנו כיוון שקולו לא תאם את קול עשו בנו.

על דברי רש"י: "אמר בלבו: 'אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו'" ביאר רא"ס:

אינו רוצה לומר מתוך רשעתו היה עושה זה, שהרי בחזקת כשר היה אצלו, שהיה צד ומרמה בפיו כדלעיל, ולולא זה לא היה מאמינו לאכול משחיטתו, שהיה חושדו שמא יאכילנו נבלות וטרפות או מן הגזל, אלא שהיה חושב שככה הוא מנהגו כדי שלא יוציא שם שמים לבטלה או במקומות הטנופת וכיוצא בהן, כדפירש הרמב"ן ז"ל. וכן מה שאמר "אבל עשו בלשון קנטוריא דבר" אינו מורה על רשעתו, כי יש הרבה בני אדם שדבריהם בלשון קנטור, אף על פי שהם אנשים כשרים.

רא"ס מסכים עם רמב"ן שסובר שיצחק החזיק את עשו כ'ירא שמים', וכל הנהגתו בעיניו היא לשם שמים, והוא משתמש בעמדה זו להסבר כוונת רש"י. לדבריו, אמנם רש"י מנמק את הוראת יצחק "גשה נא ואמושך" בכך שיצחק חשב בלבו שאין דרך עשו ש'שם שמים שגור בפיו', אך לדעתו אין כוונת רש"י לומר שהעובדה שאין 'שם שמים שגור בפיו' זה סימן לרשעתו של עשו. גם רש"י סבור שעשו היה בחזקת כשר בעיני יצחק, שאילולי כן לא היה אוכל ממטעמיו, אך הוא מציין זאת כטעם לחשד, כיוון שבכל מקרה לגבי עשו אזכור שם ה' הוא מעשה יוצא דופן. וכאן משתמש רא"ס בנימוק שנתן רמב"ן, שאכן יצחק חשב שזה מנהגו של עשו, שלא להוציא שם שמים לבטלה ולא להשתמש בשם ה' במקומות לא ראויים, ולכן כשבכל אופן הזכיר את שם ה', הרי יש באמירתו תגובה חשודה. רא"ס אינו מסכים עם רמב"ן שחשד יצחק ביעקב הוא בגלל טביעת הקול, ובכל אופן הוא מגן על עמדת רש"י בעזרת ההסבר שנתן רמב"ן.

2.4.2.2 הסכמה מפורשת עם רמב"ן כאופציה להבנת רש"י תוך אי התייחסות לחלק מפירושו

נמצא מקרה אחד שבו רא"ס מפרש את תוכן הפסוק, ואף את רש"י בדיוק כפי שפירש רמב"ן תוך אי התייחסות לחלק מפירושו של רש"י. בחלק השני בפירושו לבר' לב, יט מתלבט רא"ס בכוונת רש"י בהבנת המשך הנאמר בפסוק כא. הוא מביא את דברי ראב"ע, דוחה את פירושו ומאמץ את דברי רמב"ן. בפסוק כא נאמר: "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו כי אמר אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני ואחרי כן אראה פני אולי ישא פניו", ופירש רש"י: "אכפרה פניו – אבטל רוגזו, וכן ו'כפר בריתכם את מות' (יש' כח, יח); 'לא תוכלו כפרה' (יש' מז, יא). ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עוון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנוח והעברה ה'".

רמב"ן מסכם את דברי רש"י ומקשה עליו, ואלו דבריו: "ואם כן יהיה פירושו, כי חשב יעקב בלבו אכפרה פניו, והכתוב מגיד לנו זה, כי איננו ראוי שיאמרו השלוחים לעשו ככה. וכך פרש רבי אברהם. ואיננו ישר בעיני שיצטרך הכתוב להגיד לנו עתה מחשבתו זאת והיא ידועה בכל שולחי מנחה. ועוד, שאם כן היה ראוי

שיזכיר הכתוב זה בתחלה, והנה גם הוא אחרינו כי חשב אכפרה פניו, כי עתה לא הוסיף על הצואה ההיא". כלומר, מכיוון שפירש רש"י "אכפרה פניו" במשמעות 'אבטל רוגזו' הסיק רמב"ן שרש"י סובר שהכתוב הוסיף דיבור זה מהרהורי לבו של יעקב, שכן לא מתאים ששלוחי יעקב יגידו לעשו בשם יעקב שהוא שולח לו מתנות כדי להעביר את רוגזו. רמב"ן מציין שכך גם פירש ראב"ע, וזה לשון ראב"ע: "כי אמר – יעקב בלבו. ואלה דברי משה, ופירוש אכפרה פניו – אכסה ואסתיר".³⁷²

רמב"ן טוען שתי טענות נגד פירוש זה: האחת, לא מובן מדוע הכתוב צריך להודיע דווקא כאן על מחשבתו של יעקב, והרי מחשבה זו משותפת לכל שולחי המתנות; השנייה, אם אכן הפסוק בא להודיע לנו על מחשבתו של יעקב, מדוע היא נאמרת רק עכשיו ולא לעיל בפסוק יט, שכן שם כבר נאמר: "ליעקב מנחה היא שלוחה לאדני לעשו והנה הוא אחרינו" וראוי היה שהכתוב יוסיף את מחשבת יעקב: "כי אמר אכפרה פניו" כהמשך לפסוק זה. לעומת זאת בפסוק כא אין כל טעם להוספה זו.

רמב"ן מפרש את הפסוק בדרך שונה, וזו לשונו: "אבל הנכון כי עתה הוסיף לפרש להם שיאמרו 'הנה גם הוא אחרינו' בלשון כבוד, כלשון זה: גם הנה עבדך יעקב בא אחרינו, והקדים אותנו לתת לפניו כפר נפשו על ראותו פני כבודך במנחה הזאת...". רמב"ן מפרש את הביטוי 'אכפרה פניו' במשמעות 'נתינת כופר עבור ראיית פניו', ולשון זו היא חלק מהוראת יעקב לשליחיו. דהיינו, יעקב ציווה אותם שיאמרו בדרך של כבוד: 'הנה גם עבדך יעקב אחרינו, והוא הקדים אותנו לפניו כדי לתת כופר נפשו על ידי מנחה זו על ראותו את פני כבודך' וכל זאת לדבריו, כדרך העבדים הנותנים כופר נפשם כאשר הם מקבלים רשות לראות את פני המלך.

לפי הבנת רמב"ן ברש"י, הדיבור "אכפרה פניו" הוא חלק ממחשבת לבו של יעקב, שמשמעה: 'שליחת המתנות היא כדי לבטל את רוגזו של עשיו'. לפי הבנת רמב"ן, הדיבור "אכפרה פניו" הוא חלק מהוראת יעקב לשליחיו, שמשמעו: 'יעקב שולח לך מתנות [לעשו] ככופר נפש לראות את כבוד פניך'. רא"ם מנסה להבין מה כוונת רש"י בפירושו, ואלו דבריו:

אבל החכם אבן עזרא ז"ל פירש: "כי אמר – יעקב בלבו, והם דברי משה". ואם דעת רש"י כן לא ידעתי מה ישיב בפסוק "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו" פעם שנית, אחר שצוה לכל העבדים שיאמרו והנה גם יעקב אחרינו. אבל אם היה דעת רש"י זה, היה ראוי לפרש "כי אמר" בלבו, מאחר שאינו כמשמעו. לכן על כרחך לומר שרש"י ז"ל סובר שפירוש "כי אמר" הוא כמשמעו והם דברי יעקב, ובעבור התוספת הזאת חזר וכתב "ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו". ופירושו שצוה להם שיאמרו לעשו שיעקב הקדים אותנו לפניו לתת כופר נפשו על ראותו פני כבודך, יתנו העבדים כפרם בתת להם רשות לראות פני המלך. וזהו דרך מעלה וכבוד מראותו ממנו, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל.

רא"ם טוען שני טיעונים שלא ייתכן להבין את רש"י כפי שפירש ראב"ע (וכפי שהבין רמב"ן את רש"י, אך רא"ם אינו מזכיר זאת): האחד, אם אכן רש"י מפרש שלשון הכתוב "כי אמר אכפרה פניו במנחה" זו מחשבת לבו של יעקב, מדוע חזר הכתוב על תיאור דברי השליחים לעשיו, והרי הם נאמרו כבר בפסוק יט, כנאמר: "והנה גם הוא אחרינו"³⁷³; השני, אם באמת רש"י היה סובר כך הוא היה מפרש את לשון הכתוב: "כי אמר" במשמעות 'בלבו', שהרי אין זה משמעו של הכתוב. מכאן מסיק רא"ם שהכרחי לומר שרש"י סובר שהנאמר: "כי אמר אכפרה פניו" הוא כמשמעו, ואם כך יש משמעות לחזרה בכתוב. לפיכך יעקב מצוה את שליחיו שיאמרו לעשו: 'יעקב הקדים אותנו לפניו כדי לתת לך כופר נפש על ראותו פני כבודך'.

³⁷² יצוין שגם רשב"ם וריב"ש ביארו בדרך דומה.

³⁷³ זוהי בדיוק טענת רמב"ן נגד רש"י.

הסבר זה הוא בדיוק כפי הסבר רמב"ן ובכך מודה רא"ם, כלשונו: "כמו שפירש הרמב"ן ז"ל", ואין זה תואם את תוכן פירוש רש"י שפירש "אכפרה פניו - אבטל רוגזו". רא"ם בא לבאר את פירוש רש"י, ואימץ באופן יוצא דופן את פירוש רמב"ן.

אומנם בפירוש זה ישנה הסכמה עם פירוש רמב"ן כהבנה הנכונה לדעתו בפירוש רש"י, אך עדיין ישנה מצידו התעלמות מסויימת מפירוש רש"י. בנוסף לכך דוגמא זו שונה מדוגמאות אחרות שבהן טען רא"ם שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, שכן בדוגמא ישנה הסכמה מפורשת להבנת רמב"ן ורא"ם אינו טוען כנגדו כמו בשאר המקרים.³⁷⁴

2.4.3 רא"ם מגייס הסבר חלקי ברמב"ן כסיוע לעמדת רש"י

במקרה אחד מגייס רא"ם את פירוש רמב"ן להסבר גישתו של רש"י: על הפסוק: "ויעברו אנשים מדינים סחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה" (לז, כח), פירש רש"י: "ויעברו אנשים מדינים – זו שיירא אחרת, והודיעך הכתוב שנמכר פעמים הרבה". רא"ם מבהיר שלפי רש"י המדינים הם אינם אותם הישמעאלים המוזכרים בפסוק קודם. וכנגד עמדתו של ראב"ע, שסבר שהמדינים הם הישמעאלים הוא מביא את הוכחת רמב"ן כנגדו, וכך כתב: "כבר השיב עליו הרמב"ן ז"ל 'שאיננו כאשר חשב, כי הכתוב שאמר 'כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם' ירמוז על בני קדם, שהמלחמה ההיא להם היתה, דכתיב 'וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדיו' ובני קדם הם הישמעאלים, כי על כל בני הפלגשים אשר לאברהם אמר 'וישלחם מעל יצחק בנו קדמה אל ארץ קדם'".

מהלך המכירה על פי רש"י אינו דומה בכל פרטיו למהלך המכירה על פי רמב"ן, ובכל אופן להוכחת המסקנה שהמדינים המוזכרים בפסוק זה הם אינם הישמעאלים המוזכרים בפסוק קודם, הביא רא"ם את הוכחת רמב"ן. רמב"ן טוען שדברי גדעון "..." ותנו לי איש נזם שללו כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם" (ש' ח, כב), אינם מוכיחים שהמדינים הם הישמעאלים, שכן פסוק זה מתייחס לבני קדם, שהם אותם הישמעאלים שהתייצבו גם כן נגד בני ישראל, כנאמר: "וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדיו..." (ש' ו, לג).³⁷⁵ דוגמא זו מוכיחה שלעת הצורך מגייס רא"ם את רמב"ן לעזרת רש"י.

2.4.4 ביאור החילוק בין רש"י לרמב"ן ללא נקיטת עמדה חד משמעית

במקרה אחד מבאר רא"ם את נקודת המחלוקת בין רש"י לרמב"ן, ואינו נוקט עמדה עצמאית.³⁷⁶ על דברי רש"י: "לקמצים – קומץ על קומץ יד על יד היו אוצרים" (מא, מז) מפרש רא"ם:

נראה לי שהרב רוצה לפרש מלת "לקמצים" כמשמעו מלשון "מלא קומצו" כאלו אמר לצבורין, וזהו מה שרמז באומרו "היו אוצרים". וזהו שתרגם אנקלוס: "לאוצרים", פתר הענין ולא הלשון. וכנה הצבורין בשם קמצים, מפני שהקומץ צבור ביד. וזהו אומרו "קומץ על קומץ, יד על יד", להודיע שפירוש "לקמצים" הוא מן "מלא קומצו" שהוא ביד... שבכל אחת משבע שני השבע היתה

³⁷⁴ ראה דוגמאות דרך הגנת רא"ם על רש"י – אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י, פרק 2.3.1.1.

³⁷⁵ רמב"ן ממשיך ומוכיח שבני קדם הם הישמעאלים, שכן על בני ישמעאל נאמר: "... וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם" (בר' כה, ו).

³⁷⁶ ישנו מקרה נוסף שבו מביא רא"ם את רמב"ן כאפשרות להבנת הפסוק על דרך הפשט. אך בסופו של מהלך הוא מצדיק את בחירתו הפרשנית של רש"י. ראה בר' מד, יח (בהתייחסו גם למשמעות פסוק יט), וכך כתב: "אבל לפי פשוטו יתכן לפרשו על דרך החמלה, כדפירש הרמב"ן ז"ל, אלא שהרב ז"ל לא פירשו אלא לפי מדרשו, מפני שאף לפי פשוטו המדרש יובן ממנו על דרך הרמז, וכיון שהתרעומת אינו מובן ממנו אלא ברמז, אין בו מקום לכעס".

הארץ עושה קמצים... אבל הרמב"ן ז"ל פירש שהמתרגם שתרגם "לקמצים" לאוצרין הוא פירוש מלה ואמר "שהחפירות העשויות בארץ לאוצרות או לדברים אחרים יקראו קמצים...".

לרא"ם נראה שרש"י מפרש את הביטוי 'לקמצים' כמשמעו, כפי לשון הפסוק: "מלא קומצו" (ויק' ב, ב). הווי אומר, כחופן כף היד.³⁷⁷ רא"ם איננו ממשיך בשלב זה לפתח משמעות זו על פי הפירוט בפירוש רש"י, אלא עובר מיד לסוף הסברו - "היו אוצרים" במשמעות 'לצבורין'. דהיינו, במשך שבע שנות השובע הוציאה הארץ תבואה ערמות ערמות. רא"ם משווה את פירוש רש"י לתרגום, שביאר - "לאוצרין", ומסביר שהתרגום נותן את פירוש העניין ולא את ההסבר הלשוני. רא"ם ממשיך ומדייק שלעומתו רש"י פירש את המשמעות הלשונית, וגם את המשמעות העניינית, שכן, הקומץ צבור ביד: "כאומרו קומץ על קומץ יד על יד" - הוא ביאור לשוני, ו"היו אוצרים" - הוא ביאור ענייני. למעשה בכל שנה הארץ מוציאה 'צבור אחד', כמות תפוקה לאותה שנה, וכך במשך שבע שנים משנה לשנה צבר האוצר המצרי כמות גדולה של 'שבעה צבורים'.³⁷⁸

בחלק השני מתייחס רא"ם להסבר שנתן רמב"ן לפירוש אונקלוס. לדבריו, רמב"ן פירש שאונקלוס תרגם "לקמצים" - לאוצרין, על פי הפירוש הלשוני. דהיינו, פירוש המלה "קמצים" - חפירות העשויות בארץ לאוצרות, והביא לכך ראיה מתרגום יונתן. רא"ם הציג את הסבר רש"י ויחסו לתרגום, ואת הסבר רמב"ן ויחסו לאונקלוס ולכאורה לא נקט עמדה.

2.4.5 רא"ם טוען נגד תירוץ רמב"ן על רש"י

במקרה אחד טוען רא"ם נגד תירוץ רמב"ן על רש"י, לכאורה מגמה מנוגדת לתפיסתו העקרונית לתמוך בפירושים המסייעים לרש"י:

על הפסוק: "וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר יעקב לבניו למה תתראו" (מב, א) כתב רש"י: "למה תתראו - אל תראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאילו אתם שבעים; באותה שעה עדיין היה להם תבואה". לדבריו, יעקב שלח את בניו למצרים לקנות אוכל למראית עין, כדי שלא יתקנאו בהם בני ישמעאל ועשו. על הסבר זה שהביא רש"י מקשה רמב"ן:

לא הבינותי, שאין בני ישמעאל ובני עשו עתה בארץ כנען, ולמה לא יאמר שלא יראו עצמן שבעים בפני בני ארץ כנען?! ואולי היו בני ישמעאל ובני עשו באים מארץ אחזתם אל יוסף לשבר, והיו באים דרך ארץ כנען, עוברים עליו ואמר להם, שלא יראו עצמן שבעים בפניהם, כי יחשדוהו שיש ליעקב תבואה, ויבואו אליו לאכל עמו לחם בביתו. ואם כן מה שאמר נחיה ולא נמות טעם אחר הוא... והנכון למה תתראו במקום הזה, כי היה לכם ליסע מיד כאשר שמעתם שיש שבר במצרים; כי כבר בסכנה היו אם לא ימהרו לדבר.

רמב"ן מקשה על ההסבר שהביא רש"י לדברי יעקב, והרי בני ישמעאל ובני עשו לא היו באותה שעה בגבול ארץ כנען? מדוע לא חשש יעקב שיראו עצמם שבעים דווקא בפני בני ארץ כנען? רמב"ן מנסה ליישב תמיהה זו בדברי רש"י: ואולי היו בני ישמעאל ובני עשו בדרכם למצרים לשבור בר, ובדרך עברו דרך ארץ כנען מקום מושבו של יעקב ובניו, ומכך חשש יעקב והתרה בהם.

³⁷⁷ ראה, רש"י ויק' ב, ב ד"ה: "מלא קומצו".

³⁷⁸ רא"ם שולל את ההבנה בכתוב שבשנה אחת אספו לכל שנות הרעב, ומוכיח זאת על פי לשון רש"י, שפירש: "לקמצים - קומץ על קומץ", ולא "לקמצים - קמצים רבים".

את דברי רא"ם יש לחלק לשני חלקים: בחלק הראשון הוא מבאר את הצורך של חז"ל לבאר את הפסוק בדרך זו, ומאשר את הבנת רמב"ן בחז"ל: "ונחיה ולא נמות' שיהיו שומרין אותו שבידם וילכו לקנות אחר, שלא ימותו ברעב ככלות הבר שבידם, כמו שפירש רמב"ן ז"ל". בחלק השני טוען רא"ם כנגד הניסיון של רמב"ן להסביר את דברי חז"ל, וממילא את בחירתו הפרשנית של רש"י, וכך טען: "אבל מה שפירש: 'ואולי היו... ' הוא תמוה מאד, כי ארץ אדום וארץ מצרים שתייהן בדרומה של ארץ כנען הן, כמבואר מגבולי הארץ, והבאים מארץ אדום לארץ מצרים אין לו לעבור בארץ כנען. ועוד שבגמרא תעניות אמרו בהדיא: 'כדי שלא יתקנאו עליו, לא כדי שלא לאכול עמו לחם, כדעת הרמב"ן ז"ל."

לרא"ם שתי טענות נגד ההסבר שנתן רמב"ן לדברי רש"י: האחד, לא הגיוני שבני עשו עברו דרך ארץ כנען כדי לשבור בר במצרים, שהרי אדום סמוכה לגבול מצרים ואין צורך במעבר דרך ארץ כנען; השני, שאין לומר שחששו של יעקב היה שבני ישמעאל ובני עשו יבואו לאכול אוכל בביתו, בהסתמך על דברי חז"ל שיעקב חשש מקנאתם של עמים אלו.

רא"ם בחלק מדבריו מקבל את הסבר רמב"ן, ובחלק מדבריו דוחה את פירושו. בדחיית הסברו של רמב"ן לפירוש רש"י יש לכאורה מגמה מנוגדת לעמדת ההגנה של רא"ם על רש"י. ובכל אופן נראה שרא"ם איננו זקוק לביאור זה, שכן פירש: "ומפני שכל אנשי ארץ כנען היה להם תבואה כמותם הוצרכו רבותינו ז"ל לומר שפירוש אל תראו עצמכם שבעים הוא לבני עשו וישמעאל השוכנים סביבות ארץ כנען, שלא היה להם תבואה כאנשי כנען". לדעתו החשש של יעקב היה שבני ישמעאל ובני עשו הגרים סביבות ארץ כנען יתקנאו ביעקב ובבניו שלהם עדיין הייתה תבואה בארצם, ולכן דרש מהם שגם הם ירדו לשבור בר בארץ מצרים.

2.4.6 רא"ם מזכיר את סברת רמב"ן

על דברי הכתוב: "ארריך ארור ומברכך ברוך" (בר' כז, כט), פירש רש"י: "הרשעים תחלתן שלוח וסופן יסורין לפיכך בלעם הקדים רפואה לקללה". לאחר שרא"ם מבאר את דברי המדרש בבראשית רבה ביחס לבלעם, הוא מזכיר את דברי רמב"ן לכאורה ללא נקיטת עמדה, ואלו דבריו: "והרמב"ן ז"ל טען על זאת האגדה מ'אברכה מברכך ומקללך אאורי' האמור באברהם, והשיב ש'חזר אחר זה ואמר 'ונברכו בך', והנה הברכה בראש ובסוף"³⁷⁹.

במקרה זה רמב"ן טוען טענה על פירוש רש"י ומשיב תשובה לטענתו, ורא"ם רואה לנכון לציין זאת, שכן נראה שיש בתשובה זו מעין הגנה על רש"י.

2.4.7 מקרים שבהם מקשה רא"ם על פירוש רש"י (במקורות שבהם לא חלק רמב"ן על רש"י)

- מצאתי לא מעט מקרים שבהם מקשה רא"ם על רש"י ללא קשר לפירוש רמב"ן:³⁸⁰
1. בר' א, כב: "ויברך אותם לפי שמחסרין אותן... ואף החיות הוצרכו לברכה - ... אבל לא ידעתי מה טעם יתן בברכת האדם. שאין מחסרין אותן, ולא הספיק להם רצון יוצרם".
 2. בר' ג, ב: "אף כי אמר שמא אמר לכם - ... אך לא ידעתי אנא מצא רש"י יאף כי בלשון 'שמא'".

³⁷⁹ ראה נצר תשכ"ח, עמ' 452 שדנה בדוגמא זו, וכך סיכמה: "אם כן, הרמב"ן מדיק בכתובים ומביא דוגמא ממקום אשר נראה והיא סותרת את דעת רש"י, אולם מסביר את הסתירה".

³⁸⁰ ברשימה זו הובאו רק המקרים שבהם רא"ם מקשה ואינו משיב, ומשאיר את השאלה פתוחה. כמו כן הובאו הקשיים שמופנים ישירות לרש"י, או לפירוש רש"י, ולא פניות שמכוונות ישירות לחז"ל.

נמצא מקרה אחד בו לא מסכים רא"ם עם רש"י בניגוד לתמיכה שנתן רמב"ן לפירוש רש"י, אף שאין מדובר בפירוש על דרך הפשט. ראה חומש הרא"ם עמ' תרנד (בר' מח, ז), ד"ה: **ואקברה שם** ודע שעל פי הדבר קברתיה שם כו'.

3. ב'ר' ג, כב: **"היה כאחד** הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים - ... אך מה שאמר: 'ומה היא יחידתו לדעת טוב ורע מה שאין כן בבהמה וחיה', לא הבינתי כוונתו".
4. ב'ר' ד, כה: **"וידע האדם עוד** ללמד שנתוספה לו תאוה על תאוותו - ... אבל לא ידעתי למה הביא אגדה הזאת שאינה קרובה לפשוטו של מקרא, שהרי מלת 'עוד' בכל מקום היא תוספת על הפעולה הנופלת עליה..."
5. ב'ר' ז, ב: **"הטהורה** למדנו שלמד נח תורה - ... ולא ידעתי למה הניח הרב דברי התלמוד ותפס דרך אחרת".
6. ב'ר' יא, לב: **"וימת תרח בחרן**... שלא יהיה הדבר מפורסם לכל - לא הבינתי בעד איזה זמן הוא חושש. אם בזמן אברם מהו זה שאמר: 'לפיכך קראו הכתוב מת' והלא בזמן אברם עדיין לא נכתבה התורה. ואם בזמן שאחר כתיבת התורה מאי 'ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו' דקאמר, והלא כתוב בצדו 'ויאמר ה' אל אברם לך לך' ולא היה יכול לעמוד עם אביו לבטל גזרת ה'". (לא ברור האם הקושי מופנה לכתוב, לחז"ל, או לרש"י עצמו).
7. ב'ר' יד, טו: **"לילה** כלומר אחר שחשכה ולא נמנעו מלרדפם - ... אבל במדרש אגדה דרשו בלא סרוס... ויהיה פירוש 'הוא ועבדיו' - שבחציו הראשון הוא ועבדיו הכוס וירדפום עד חובה. ואינו מתישב בעיני, דאם כן 'הוא ועבדיו' למה ל'".
8. ב'ר' טו, יג: **"כי גר יהיה זרעך**... ואם תאמר במצרים היו ארבע מאות שנה... והיה צריך לומר שתוציא גם השנים שחי קהת קודם רדתו למצרים שהם קרוב לשבע שנה. - ולא ידעתי למה לא הזכירם".
9. ב'ר' יז, יז: **"ואם שרה הבת תשעים שנה** ואף על פי שדורות הראשונים היו מולידים בני חמש מאות שנה, בימי אברהם נתמעטו השנים כו' - לא הבינתי דבריו בזה, כי אף על פי שנתמעטו השנים בימי אברהם, עדיין הקושיא במקומה עומדת, שלא היה לו לתמוה על זה, כי יחס המאה שבעים וחמש, שהם שנותיו של אברהם, הוא כיחס החמש מאות אל התשע מאות חמשים, שהם שנותיו של נח... עדיין הקושיא במקומה עומדת".
10. ב'ר' יח, ב: **"והנה שלושה מלאכים**... שאין מלאך אחד עושה שתי שלחויות... ואם תאמר, כיון שאין מלאך אחד עושה שתי שלחויות, רפאל איך רפא והציל... וזהו היותר נכון... אך קשה דאם כן בתרי סגי, וצריך עיון".
11. ב'ר' יט, כ: **"ותחי נפשי בה**. ופשוטו: הלא קטנה היא ואנשים בה מעט ואין להקפיד אם תניחנה ותחי נפשי בה - לא ידעתי איך יתקן בזה קושיא 'הא קא חזו לה', והלא כל עצמן של רבותינו ז"ל שהוציאוהו מפשוטו אינו אלא בשביל הקושיא הזאת, ואיך חזר לפרש אותו לפי פשוטו ולא חשש לתקן הקושיא הנופלת בו".
12. ב'ר' יט, כה: **"ויהפך את הערים וגו'** ארבעתן יושבות בסלע אחד - ... ולא ידעתי איך יישב המקרא של 'כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים'".
13. ב'ר' כג, א: **"ויהיו חיי שרה** בת מאה כבת עשרים לחטא... שהרי אינה בת עונשין... ובת עשרים כבת שבע ליופי - ... אך קשה משבע מצוות בני נח שכבר הוזהרו עליהן קודם מתן תורה ויש בהן עונשי אדם... אך קשה דילמא היקשא דבת עשרים כבת שבע היא לחטא, דשבע מצוות בני נח שכבר הוזהרו בהן ויש בהן עונשי אדם".
14. ב'ר' כג, יג: **"אך אם אתה לו שמעני** אני אי אפשי בכך - ... אבל מה שכתב 'הלואי נתתיו כבר' לא הבינתי, כי תחלה כתב 'הלואי ותשמעני', ואחריו כתב 'הלואי נתתיו'".
15. ב'ר' כד, ח: **"ונקית משבועתי וגו'** וקח לי מבנות ענר אשכול וממרא - אך קשה ממה שפירש גבי 'ואפנה על ימין או על שמאל' - על ימין מבנות ישמעאל, או על שמאל מבנות לוט' למה לא אמר גם כן מבנות ענר

- אשכול וממרא, ולמה התיר לו לישא אשה מבנות ענר אשכול וממרא שהם כנעניים, אחר שאפשר לישא מבנות ישמעאל ולוט. ולמה לא התיר לו לישא בתו של אליעזר אחר זה... וצריך עיון".
16. ברי' כד, כב: **"משנתא"**... שאין אלף נופלת בלשון שתייה - לא הבינותי כונת הרב בזה, שאף אם היתה האל"ף נופלת בלשון שתייה, אין המילה הזאת משום בנין מבנייני הפעלים, כי אם היתה מבנין התפעל, אי אפשר מבלתי תי"ו בתוכה להורות על תי"ו הבנין, ומבנין אחר אי אפשר להיות בצורה הזאת. ועוד...".
17. ברי' כד, כג: **"ללין"** לינה אחת - ... אך קשה מנא ליה לרש"י ז"ל לומר שהדורש פירש 'ללין' שם דבר על משקל שיר ניר, דילמא שניהם יחד מקור... וצריך עיון".
18. ברי' כד, סו: **"ויספר העבד"** גלה לו נסים שנעשו, שקפצה לו הארץ ושנזדמנה לו רבקה בתפלתו - ... אך קשה אם בעבור הנסים שנעשו לו היה לו לומר ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר נעשו לו, לא את כל הדברים אשר עשה".
19. ברי' כה, כו: **"בן ששים שנה"** ועשר שנים צפה והמתין לה כמו שעשה אביו - ... אבל אין זה מחזור אצלי, דאדרבא שנוייה דהכא עדיפא, דאי משום דעקור הוה, למה לא התפלל מהיותו בן חמשים שנה, שכבר שהה עשר שנים ולא ילדה אבל המתין לה עשרים שנה עד שהיה בן ששים שנה".
20. ברי' ל, יז: **"ויזבלני"** לא תהא עיקר דירתו אלא עמי - ... ולא ידעתי למה נשתמש בשלילה לומר 'לא תהא עיקר דירתו אלא עמי', ולא אמר: 'שתהא עיקר דירתו עמי', בחיוב כלשון הכתוב".
21. ברי' לב, כב: **"על פניו"** אף הוא שרוי בכעס שהיה צריך לכל זה - ... אך לבי מגמגם בזה, שאם כן היה לו לומר: ומדרש אגדה 'על פניו על כעסו, שאף הוא שרוי בכעס כו', לא שיאמר מתחלה 'ומדרש אגדה אף הוא שרוי בכעס'. ועוד שעל הכעס אינו נופל שתהיה מלת 'על' במקום למ"ד, כמו לפניו עד שיהיה פירושו לפי האגדה לכעסו, אלא במקום ביי"ת, כאלו אמר בכעסו".
22. ברי' לג, יז: **"נסע סכותה"** ושהה שם שמונה עשרה חודש קיץ וחורף וקיץ. סכות - קיץ בית חורף סכות - קיץ - בבראשית רבה. ולא ידעתי למה הביאו רש"י ז"ל בפירושו, והלא הבית והסכות שניהם נעשו בזמן אחד, הבית לעצמו והסכות למקנהו... והמדרש שדרשו הבית והסכות - לעצמו, הבית בחורף והסכות בקיץ, אינו אחר פשוטו של מקרא... ואיך הביאו רש"י בפירושו, והלא בפרשת בראשית כתב 'ומדרשי אגדה יש הרבה ואני לא באתי להביא רק מאותן מדרשות שהן קרובות לפשוטו של מקרא'".
23. ברי' לז, כב: **"למען הציל אותו"** רוח הקדש מעידה על ראובן - לא שמעתי למה הוצרך לומר זה. כי ידוע הוא מעצמו שאין זה מדברי ראובן, אם מלשון 'מידם' ולא מידכם, ואם מפני שלא יתכן שיאמר ראובן לאחיו שמכוין לזה - להצילו מידם".
24. ברי' לז, כח: **"ויעברו אנשים מדינים"**... והודיעך הכתוב שנמכר פעמים הרבה - ... אבל מה שהוכרח לפרש שמכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדנים ולא ההפך... אך לא ידעתי מה יעשה בפסוק 'ויקנהו פוטיפר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה'".
25. ברי' מב, ב: **"רדו שמה"** ולא אמר לכו, רמז למאתיים ועשר שנים כו' - לא שמעתי פירושו, כי כל ההולך מארץ כנען לארץ מצרים יקרא יורד, ומארץ מצרים לארץ כנען יקרא עולה, מפני שארץ כנען גבוהה מכל הארצות. ועוד, גבי 'וירדו אחי יוסף' דכתיב בתריה, דלא כתיב וילכו, מאי איכא למימר".
26. ברי' מד, א: **"ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו"** לא היה יכול לסבול שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעים שאחיו מתביישים כו' - ... וממה שהוסיף הרב מלת 'יהיה' על מלת 'יכול' נראה שהוא סובר שמלת 'יכול' מורה על הבינוני. ואינו כן כי 'יכול' פועל עבר מגזרת פעול ולא נמצא ממנו בינוני בלשון הקדש".
27. ברי' מה, ח: **"פן תורש"** לשון 'מוריש ומעשיר' - ... אבל אם יתפרש מלשון 'מוריש ומעשיר' כדעת רש"י ז"ל הוא נכון מאד, כי בלי ספק היה מפזר כל ממונו בלחם בשבע שני הרעב. אך קשה, שהמסכנות והעוני

אינה נופלת רק על יעקב ובניו שהם בעלי הממון לא על כל אשר לו, שהם בני בניו שעדיין לא הגיע ממון בידם".

28. ב'ר' מו, כו: **"כל הנפש הבאה ליעקב צריכין אנו לומר שמתו לפני ירידתן למצרים שהרי לא נמנו - לא שמעתי פירוש, דכיון דכתיב 'מלבד נשי בני יעקב' הרי הוא כאילו אמר: כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו ששים ושש עם נשי בני יעקב שבעים ושמנה. גם לא שמעתי טעם נכון... ועוד, אם מתו לפני ירידתן למצרים למה הוצרך הכתוב לומר 'מלבד נשי בני יעקב' והלא 'כל הנפש הבאה' כתיב והמתים אינם מהבאים".**

29. ב'ר' מז, יח: **"כי אם תם הכסף ומקנה הבהמה אל אדני כי אשר תם הכסף והמקנה ובא הכל אל יד אדני - ... אבל לבי מגמגם, כי אין טעם למלת 'אשר' במקום הזה, כי היה לו לומר 'כי תם הכסף' לא 'כי אשר תם הכסף'".**

30. ב'ר' מז, כד: **"לזרע השדה שבכל שנה - פירוש: לא בשנה ראשונה לבדה. אבל לא ידעתי למה לא פירש זה גבי 'והיה בתבואות' - שבכל שנה, שאז היה שב לכל הכתובים שאחריו 'לזרע השדה ולאכלכם ולאשר בבתיכם ולאכול לטפכם'".**

31. ב'ר' מט, ו: **"בסודם אל תבא נפשי כשנתקבצו שבט שמעון - בבראשית רבה 'בסודם אל תבא נפשי' בשעה שהם באים ליטול עצה בשטים', אבל בפרק חלק אמרו: 'בסודם אל תבא נפשי' אלו המרגלים, וצריך עיון".**

32. ב'ר' מט, ו: **"אל תחד כבודי אבל בדברי הימים - ... אך קשה, אם כן גבי זמרי בן סלוא שלא מצינו שזכר שמו על זמרי, נימא שמא שלא נאמר: לשמעוני בן יעקב, הוא מפני שראשי כל המשפחות אינן עולין רק עד השבטים, ועוד עד שיקח ראיה מדברי הימים להקשות פה... ויקשה בדברי הימים למה הוזכר שם שמו של יעקב שלא כמנהג".**

33. ב'ר' מט, יז: **"שפיפן ואמר אני שקרוי כן על שם שהוא נושף 'ואתה תשופנו עקב' - לא הבינותי דברי הרב בזה, מפני ששורש 'שפיפון' שפף, ושורש 'נושף' נשף, ושורש 'תשופנו' שוף, ואיך יתכן שיקרא שפיפון בעבור שהוא נושף שהם שני שורשים. גם איך יתכן שיהיה פירוש נושף מגזרת 'תשופנו' שגם אלה שני שורשים".**

34. ר' נ, ו: **"כאשר השביעך אבל ירא לומר עבור עליה - ... ויש לתמוה, אם כן איך הורשה לדבר עם אחיו בלשון הקדש... ושמא יש לומר... אבל אין זה סברא נכונה, משום דמשפה לאלפא, ויגיע הדבר באזני המצריים".**

34 מקרים בלבד מתוך כל הסבריו לספר בראשית מקשה רא"ם על פירוש רש"י. את הקשיים שמעלה רא"ם על רש"י ניתן לסווג למספר סוגים, בדומה קמעה לדרכי ההגנה, ואלו הם: קשיים לשוניים (כגון: מס' 2; 7; 16; 17; 32); קשיים מתודיים (כגון: מס' 4; 7; 11); קשיים על פי סבירות ההיגיון, המציאות והוכחות (כגון: 1; 6; 8; 9; 12; 19; 27) וכדומה.

בלשונו של רא"ם נמצאו מספר ביטויים המבטאים את אי הסכמתו לפירוש רש"י, ואלו הם: "לא ידעתי"; "לא הבינותי"; "ואינו מתיישב בעיני"; "והיה צריך לומר", "למה הוצרך לומר"; "אך קשה"; "אבל אין זה מחזור אצלי"; "אך לבי מגמגם בזה"; "ואינו כן"; "לא שמעתי פירוש"; "ויש לתמוה" וכדומה. ונראה שלפי לשונו הביקורתית של רא"ם אפשר לדרג את מידת אי ההסכמה של רא"ם עם פירוש רש"י, מלשון קלה יותר, כגון "לא ידעתי" ללשון חמורה יותר "אך קשה", ואין המקום לפתח עניין זה כאן. ובכל אופן יש לשים לב שברוב הפעמים (10 במספר) השתמש רא"ם בלשון "לא ידעתי", אמירה שיש בה חוסר ידיעה ותמימות, מה שמקשה את מידת אי ההסכמה של רא"ם עם רש"י.

סיכום: על פי הנתונים בפרק זה שבו הוצגו מגמות מנוגדות בפירוש רא"ם, הן ביחסו לפירוש רמב"ן והן ביחסו לפירוש רש"י, מסתמנת המגמה הבאה: רא"ם נוטה להגן על רש"י כאשר חילוקי הדעות בין רמב"ן לרש"י בעלי משקל, ומהותיים בעיניו, כמפורט לעיל. במעט מאד מקרים הסכים רא"ם עם דעת רמב"ן, או הביא את עמדתו ללא הסתייגות, וגם במקרים אלו נראה שהסכמה זו הינה חלק מניסיון לבאר היטב את פירוש רש"י. לא נמצאה הסכמה עם רמב"ן המהווה במוצהר התנגדות לעמדת רש"י.

המקרים שנמצאו שבהם מקשה רא"ם על רש"י מלמדים על חשיבה עצמאית וביקורתית, ועל יושרה פרשנית. אמנם פעמים רבות רא"ם ראה לנכון להגן על רש"י, אך אין זה מן הנמנע שיקשה קשיים, ישאל שאלות ופעמים ישאיר את הסוגיה 'בצריך עיון'. להערכתי אין בנתונים אלו לקעקע כהוא זה את מסקנת המחקר, שרא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, ושאכן יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן.

בפרק הבא יוצגו תפיסותיו הפרשניות של רא"ם על פי נתוני המחקר, קרי על פי הדוגמאות להגנה מפורשת והגנה סמויה.

3. תפיסת רא"ם את גישתם המתודית של רש"י ורמב"ן והשפעת תפיסתו על

הבנת פשט המקרא

לאור נתוני המחקר המתעדים בהרחבה את דרכי הגנתו של רא"ם על רש"י, אנסה בסעיפים הבאים לסכם את דעתו של רא"ם אודות תפיסתם המתודית של רש"י ורמב"ן, ואת גישתו שלו עצמו בפרשנות המקרא.

3.1 תפיסת רא"ם את פירוש רש"י בהשוואה לגישות אחרות

סעיף זה חולק לארבעה חלקים: תפיסת רא"ם את עקרונותיו המתודיים של רש"י; השוואת תפיסתו לגישות המחקריות; הנחות יסוד בפירוש רש"י והיבטים מתודיים נוספים; ממצאי המחקר בהשוואה לממצאי הספרות המחקרית שסקרה את תפיסת רא"ם.

3.1.1 תפיסת רא"ם את עקרונותיו המתודיים של רש"י

להלן יוצגו מספר נתונים מחקריים על יסוד מחקרי, ועל פיהם תגובש תפיסת רא"ם את גישתו של רש"י:

- **הצהרה מתודית:** רא"ם רואה את היסוד לגישתו הפרשנית של רש"י בהצהרתו המתודית לפסוק: "וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן" (בר' ג, ח). בדרך ההגנה 'מתודה פרשנית' בדוגמאות מז, מח ציין רא"ם עיקרון זה במפורש, ואלו דבריו: "ואין זאת טענה לפי דעתי, כי כבר גלה דעתו ז"ל בפסוק 'וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן' שיש אגדות רבות, וכבר סדרום רבותינו ז"ל בבראשית רבה ושאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו" (דוגמא מז: בר' א, יד); "ומה שטען עוד אינה טענה ... כי כבר גילה דעתו בפרשת בראשית שיש מדרשי אגדה הרבה ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא" (דוגמא מח: בר' ט, ד).¹ במקרה הראשון הביא רא"ם נימוק זה כדי לבאר מדוע נאלץ רש"י לדחות חלק מדברי המדרש. במקרה השני הביא רא"ם נימוק זה כדי להצדיק את בחירתו הפרשנית של רש"י בסוגיה הלכתית, שהעדיף דעת יחיד שהייתה בעיניו קרובה יותר לפשוטו של מקרא, מדעת חכמים 'דרשנית' יותר המחייבת לכאורה. במקרה אחר, שרק הוזכר במקורות נתוני המחקר בדרך הגנה זו ('מתודה פרשנית'), הרחיב רא"ם את הגדרתו המתודית של רש"י על פי המקור הנ"ל ברש"י בבראשית, ועל פי מקור נוסף ברש"י בשמות, ואלו דבריו: "אין טענה מזה על דברי הרב שפירש שניהם על השבט, מאחר שכבר גלה דעתו שיש מדרשי אגדה ושאר מדרשות רבים ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא' כו'. וכתב בפרשת וארא (שם' ו, ט): 'ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים, לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו והדרשה תדרש'... ואל תחשוב שמה שכתב הרב בפסוק 'וישמעו'... אינו אלא במדרשי האגדה ושאר המדרשות, אבל לא בדברי המשניות והבריתות שהם הלכות ופסקי דינים..." (בר' מח, ה).² ובפירושו בבר' ב, יח סיכם רא"ם: "ומפני שזה הטעם קרוב לפשוטו של מקרא הביאו הרב בפירושו".

¹ לחיזוק מגמה זו ראה גם בר' לח, ט (מקור שלא נכלל בעבודה זו), שכתב: "ורש"י ז"ל דרכו תמיד להמשיך העניינים על פי פשוטו של מקרא, אפילו במקום שהמדרש חולק עליו, כמו שגלה דעתו בפסוק 'וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן' וכל שכן במקום שהמדרש מסכים בו", חומש הרא"ם, עמ' תקלב.

² ראה גם שם' כב, ח, שכתב: "מכל מקום כבר הודיענו רש"י בפסוק 'וישמעו את קול ה' אלקים' שיש מדרשי אגדה רבים, ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא, ומפני שהמדרש של רבי חייא בר אבא והבריתא של רמי בר חמא מתיישבים אחר פשוטו של מקרא, ואלו המדרש של רבי חייא ברבי יוסף שאמר ערוב פרשיות כתיב כאן הוא דבר קשה מאד,

- קושי בפשט המקרא: בבסיס הדוגמאות המוכיחות את הגנת רא"ם על רש"י קיימת תשתית פרשנית שעניינה הקושי בפשט המקרא שאותו בא רש"י ליישב - פעמים הקושי מנוסח באופן מפורש בפירוש רש"י, ופעמים הקושי סמוי. מכיוון שאין מטרת המחקר להוכיח הנחת יסוד זו לא נעסוק ישירות בהוכחת מרכיב זה, ובכל אופן להלן חלק ממקורות ההגנה שבהם דן רא"ם באופן מפורש בקשיים אותם בא רש"י ליישב (שרש"י לא ציין אותם במפורש): דוגמא ב – "דאם כן למה חזר וברכו בצאתנו מלפניו, הרי כבר ברכו בבואו לפניו" (מז, ז); דוגמא ד – "דאם כן יהיה 'ויאסר' ויעלי שב אל יוסף, ויורא אליו שב אל ישראל אביו, ויפול על צואריו ויבד' שב אל יוסף על פי קבלת רבותינו ז"ל... ואין זה נכון מדרך הלשון" (מו, כט): דוגמא ו – "דאם לא כן מה ענין הבשורה הזאת אצל גזרת הגלות, ומאי 'ואתה'" (טו, טו); דוגמא ט – "ונתן טעם למה נקרא הטבעת בשם חותם והשמלה בשם פתיל" (לח, יח); דוגמא יז – "דאם לא כן 'מאתו' מיבעי ליה" (יט, כד); דוגמא לא – "מפני שאי אפשר לפרש ההבדל הזה כמשמעו, כי לא יפול הבדל רק בדברים המתערבים, והאור והחשך הם העדר וקנין, ולא יפול בהם ערוב" (א, ד); דוגמא לו – "ולא שהמעשה עצמו יהיה לביתו, כי גם אחר זה ללבן היה עושה ולא לביתו" (ל, ל); דוגמא מא – "אתן אין כתיב כאן אלא 'נתתיו' (טו, יח); ³ וכן להלן מקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לחילוק שחולק רמב"ן על רש"י, אך מבאר את דברי רש"י ומציין את הקושי הנידון: מקרה 14 – "דאם לא כן הובאו מיבעי ליה" (ז, ט); מקרה 16 – "כי אחר זה ויהי כנען עבד למו, ולא מצינו זה אלא אחר כבוש ארץ ישראל שהיו להם למס עובד" (ט, כו).

- פירושי פשט, ופירושי פשט לטעמו התואמים את עמדת חז"ל: בחלק גדול מדוגמאות ההגנה הוכיח רא"ם שרש"י פירש על דרך הפשט (אף שפעמים יסוד דבריו בדברי חז"ל), ונראה בעיניו פירוש רש"י יותר מפירוש רמב"ן, כגון המקרים הבאים: דוגמא ל – וכך כתב: "[כ]י ה' אתו] שם שמים שגור על פיו... אבל הרמב"ן ז"ל כתב 'שם שמים שגור בפיו לשון רש"י, ואינו נראה' ומה יעשה במאמר 'לוחש ונכנס לוחש ויוצא', אותן הלחישות מה היה אם לא שהיה שם שמים שגור בפיו, כדברי הרב" (לט, ג); דוגמא לה – וכך כתב: "[כ]י ירא לשבת בצוער] לפי שהיתה קרובה לסדום... והרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'ואינו כן...' ואין מזה טענה, כי מה שהבטיחו המלאך אינו אלא לסלק אותו מן הגזרה שלא תהיה בכלל הגזרה, אבל לא לסלק המקרים הנמשכים מהגזרה הנעשים מאליהן" (יט, ל); דוגמא מ – וכך כתב: "[ו]ירא אליו] יוסף נראה אל אביו... ומה שטען הרמב"ן ז"ל: 'ולא ידעתי טעם ב'וירא אליו'... 'אין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען למה אמר 'וירא אליו' כי בידוע הוא שנתראו פנים כאשר נפל על צוארו, הנה מצאנו וכיוצא בזה וכו'" (מו, כט); דוגמא מד – וכך כתב: "[ו]הקם זרע] הבן יקרא על שם המת. הרמב"ן ז"ל טען ואמר 'ואין זה אמת...' אבל כונת הרב בזה שבימים קדמונים קודם מתן תורה היה מנהג הקרובים לישא את אשת המת... והבן הראשון הנולד לו מאשת המת היו קורין אותו בשמו של מת, עד שנתנה התורה ונתחדשה הלכה וכו'" (לח, ח); כמו כן דוגמא מו (ח, ה-ו); דוגמא מז (א, יד); דוגמא מח (ט, ד); דוגמא נד (מ, י); דוגמא סג (מג, כ); דוגמא סד (מה, כו); דוגמא סט (יב, יא); דוגמא עא (לז, לו); דוגמא עג (מא, מה).⁴

- מדרשי חז"ל המיישבים את דברי המקרא: כמו כן יש מקום לציין את המקרים שבהם דן רא"ם במדרשי חז"ל שמביא רש"י, ובהם הוא מנמק את בחירתו והעדפתו הפרשנית (של רש"י) בהבאת מדרש ספציפי המיישב לטעמו את דברי המקרא, כגון המקרים הבאים: דוגמא כב – וכך כתב: "וודרו 'בפיה' לשון מאמר, אמרה: 'יהי מזונותי כו'... והרמב"ן ז"ל טען ואמר 'ואין זה נכון...' והלא הדברים מבוארים שאין האגדה של בראשית רבה מסכמת עם האגדה של עירובין וסנהדרין כלל... ואלו באגדה של עירובין וסנהדרין

שאינו מתיישב כלל על פשוטו של מקרא, לפיכך בחר לפרש המקרא על פי המדרש של רמי בר חמא ורבי חייא בר אבא, אף על פי שהן דברי יחידים ואינם כהלכה", ראה חומש הרא"ם שמות, עמ' שס.

³ ראה עוד סיווג קשיים בפירוש רש"י בסיכום דרך ההגנה סבירות ההיגיון/או הוכחות על פי פסוקים – דרכי הגנה פשוטות.

⁴ ראה דוגמאות אלו בגוף העבודה פרק 2.3.1 והלאה.

אמרו: 'אמרה יונה לפני הקב"ה: רבונו של עולם יהו מזונותי מרין כזית ומסורין בידך ואל יהו מתוקין כדבש ומסורים ביד הקב"ה' (ח, יא); דוגמא כג – וכך כתב: "[בעצם היום הזה] שמלאו לאברהם תשעים ותשע ולישמעאל שלוש עשרה נמול... ומעתה מה שטען הרמב"ן ז"ל על רש"י ז"ל... ואמר: 'ומה טעם להזכיר זה. ועוד שאי אפשר זה שכבר הסכימו... אינה טענה... אבל בבריאת העולם כרבי יהושע סבירא להו דאמר: 'בניסן נברא העולם' וכו'" (יז, כו); דוגמא כד – וכך כתב: "[המכפלה] בית ועלייה על גביו. דבר אחר: שכפולה בזוגות. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'ואינו נכון כי הכתוב אמר... ואין צורך לבקש טעם לשם המקומות' ואני תמיה מאד שזה המאמר בעצמו הוא בפרק כיצד מעברין... ופריך התם: 'בשלמא למאן דאמר בית ועליה על גביו, היינו דכתיב מכפלה, אלא למאן דאמר זה לפניו מזה, מאי מכפלה. ומשני 'אלא שכפולה בזוגות' וכו'" (כג, ט); דוגמא כה – וכך כתב: "[הוא החל להיות גבור] להמריד כל העולם על הקב"ה... והרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'ואם כן 'הוא החל' אחר המבול, כי בימי דור אנוש 'הוחל'... ונראה לי שלא השגיח על האגדה, שהרי לא אמרו שפירוש 'החל' הוא מלשון תחלה רק מלשון חלול, כמו שנראה מלשון האגדה שאמרו 'לשון מרד' (י, ח); כמו כן דוגמא לו (לו, מג); דוגמא מא (טו, יח); דוגמא מג (כא, ט); דוגמא מה (מה, יב).⁵

- 'היכא דאיכא למדרש דרשינן' - מרכיב מתודי נוסף: בפירוש הגנתו של רא"ם לברי' יב, א (דוגמא מט), נמצא מרכיב מתודי נוסף המנחה את רש"י בבחירתו הפרשנית - כלל המרחיב את טווח הגדרתו של רא"ם, וכך כתב: "ואין טענה מן 'הגשם הלך חלף לוי' המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אף על פי שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן". כלומר, לדעתו במקום שרש"י יכול לדרוש הוא דורש. אף על פי שלשון הכתוב תואמת את הלשון המדוברת מביא רש"י את דרשת חז"ל כאשר הניסוח הלשוני של הפסוק מאפשר זאת ונותן לכך מקום. דוגמא נוספת ליישום שיטתי של עיקרון זה ניתן לראות דווקא בפירושו לברי' מג, כ (שלא במסגרת הגנתו), ואלו דבריו: "אלא דמכפל בלישניה וכתב 'ירד ירדנו' הוא דמפיק לה. כדדרשו גבי 'העניק תעניק', 'נתן נתן', 'פתח תפתח', 'אם גנוב יגנב', 'הקם תקים', 'עזב תעזוב' בפרק אלו מציאות ובכמה עוד מקומות בתלמוד. ואף על פי שיש לומר דברה תורה כלשון בני אדם, הני מילי היכא דליכא למדרש בהו, אבל היכא דאיכא למדרש דרשינן".⁶ לדבריו, אומנם התורה משתמשת בלשון השגורה אצל בני האדם, ובכל אופן סגנון כפילות הלשון בפסוק זה ובפסוקים נוספים, מאפשרת לרש"י להביא מדברי חז"ל שדרשו ונתנו טעם לכפילות הלשון.⁷ כלל זה מרחיב את גבול מסגרת הדרש שעל פי מסקנת רא"ם עד עתה, מלגיטימציה לבחירה מדוקדקת באגדה המיישבת את המקרא דבר דבור על אופניו, ללגיטימציה לשילוב דרשה בכל מקום שהמקרא מאפשר זאת. אומנם רא"ם הגביל את הכלל ב'מקום' – בעילה פרשנית מוצדקת, ובכל אופן פתח ערוץ רחב יותר להעדפה פרשנית על דרך 'דרש'.

על פי עיון מעמיק במקורות אלו בהם דן רא"ם, ועל פי ניתוח היגדיו נמצא כי רא"ם התווה שלושה עקרונות בדרכו של רש"י בפירושו: 1. רש"י בא לפרש לפשוטו של מקרא, אף שייטכן שמקור פירושו מדברי חז"ל, או לחילופין ייתכן שחז"ל פירשו באופן שונה; 2. רש"י בפירושו בא ליישב קשיים בפשוטו של מקרא, ואי לכך הוא משלב מדרשי אגדה בפירושו בגלל קושי מסוים בפשט הכתוב, כגון: ייתור לשון (אות או מילה), סגנון יוצא דופן, קושי ענייני וכדומה, ובלשון אחרת: רש"י בוחר את הפירוש הקרוב ביותר והמתאים ביותר ללשון הכתוב, שכן הוא סובר ש'פשוטו של מקרא' מחייב התייחסות ושימת לב לדקדוקי לשון

⁵ ראה דוגמאות אלו בגוף העבודה כנזכר לעיל.

⁶ ראה כלל זה ברא"ם גם במקורות הבאים: שמ"ב, ט; שמ"ג, יט; במ"ג, ב (שלח לך לדעתך...), שבמקרה זה הגביל רא"ם את השימוש בכלל; וכן במ"ז, יח; דב"א, יג.

⁷ ראה עוד בעניין זה דוגמא מט.

וסגנון, רש"י מניח למדרש אגדה שאין לו 'מקום' - שלא משרת את מטרתו המתודית; 3. רש"י נוקט בגישה זו גם לגבי חומר סיפורי וגם לגבי חומר הלכתי - פעמים כפי דעת חכמים, ופעמים אף כסברת דעת יחיד.⁸

ממקורות אלו יש להסיק שרא"ם סובר שרש"י בא לפרש מקרא סיפורי וגם מקרא הלכתי על פי פשוטו של מקרא ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא - זו המיישבת קשיים בפשט המקרא, זו הקרובה שיש לה אחיזה מדויקת בלשון פשט המקרא. עם זאת הוא מרשה לעצמו להרחיב את גבולות הפרשנות על פי העיקרון 'היכא דאיכא למדרש דרשין'.

3.1.2 השוואת תפיסת רא"ם לתפיסות המחקריות

תפיסת רא"ם את פירוש רש"י דומה ביותר לתפיסתם של קבוצת החוקרים הרביעית שהוזכרה לעיל (סעיף 0.5.1, עמ' 20) שעליה נמנים גרינברג, ליבוביץ, ארנד ורבי שניאורסון הסוברת שמטרתו של רש"י ליישב קשיים על דרך 'פשט' בלבד, אך על פי הגדרת 'פשט' רחבה יותר מהמקובל בעולם האקדמי, ולצורך כך מתוך בחירה קפדנית הוא משלב בפירושו דרשות התורמות להבהרת פשוטם של מקראות, וגם דרשות המשלימות פערים בכתוב, והמגלות מסרים החבויים בהן. בתוך קבוצה זו תפיסתו של רא"ם קרובה ביותר לגישתה של ליבוביץ, אף שגם בינה לבינו קיים הבדל מסוים. ליבוביץ סברה שהגדרת רש"י 'אגדה המיישבת דברי המקרא' כלולה בקטגוריה 'פשוטו של מקרא', שהיא מטרת רש"י הבלעדית. כמו כן הוכיחה ליבוביץ שכל מטרת רש"י בכתובת פירושו הייתה להתמודד עם קשיים הנובעים מהכתובים, ומדרשי האגדה הם לצורך פרשני בלבד. לדבריה, רש"י נזקק למדרשים לא לשם 'דרשה בעלמא, לא לשם מוסר, ואף לא לקישוט דברי התורה בפניני חז"ל, אלא אך ורק ליישוב קשיים המתעוררים בפשט הכתוב.

ברצוני לטעון לא רק שתפיסתו של רא"ם דומה לגישתה של ליבוביץ, אלא שגישתה של ליבוביץ בנויה על תפיסתו של רא"ם, אף שליבוביץ הקצינה במעט את עמדתו. הנימוק לטעון זה הם שני העקרונות הראשונים בתפיסת רא"ם את רש"י הדומים מאד לכללים שהציגה ליבוביץ בפירוש רש"י, כנזכר לעיל:

1. רש"י בא לפרש לפשוטו של מקרא, אף שיתכן שחז"ל פירשו באופן שונה; 2. רש"י בפירושו בא ליישב קשיים בפשוטו של מקרא, ואי לכך הוא משלב מדרשי אגדה בפירושו בגלל קושי מסוים בפשט הכתוב, כגון: ייתור לשון (אות או מילה), סגנון יוצא דופן, קושי ענייני וכדומה, ובלשון אחרת: רש"י בוחר את הפירוש הקרוב ביותר והמתאים ביותר ללשון הכתוב, שכן הוא סובר ש'פשוטו של מקרא' מחייב התייחסות ושימת לב לדקדוקי לשון וסגנון, רש"י מניח למדרש אגדה שאין לו 'מקום' - שלא משרת את מטרתו המתודית.

רא"ם וליבוביץ עמדו על אותם יסודות פרשניים: המתודה - פשוטו של מקרא; המניע - קשיים בכתוב; האמצעי - הסברי פשט ומדרשים המשרתים את המניע והמתודה. אף הכלל "איכא דאיכא למדרש דרשין" משתלב היטב בתיאוריה זו כאשר רק קושי לשוני/סגנוני בפשט הכתוב יכול להכריח הסבר מסוג זה. אומנם ליבוביץ הסתייגה מתפיסת רא"ם בטענה שרא"ם סובר שלעיתים רחוקות הביא רש"י מדרשי חז"ל גם בשעה שלא נדרשו כלל מצד לשון הכתוב, והוא הביאם רק לשם לקח ולימוד מוסר, אך בנתוני מחקר זה לא נמצאו ברא"ם שיקולי דעת חינוכיים ומוסריים בהבאת מדרשי חז"ל, אלא רק שיקולים פרשניים ענייניים שישודם בלשון הכתוב.⁹

⁸ הסיכום מבוסס על היגדיו של רא"ם המובאים בפרק זה, כמו כן, ראה שפרינגר תשע"ז, עמ' 15.

⁹ כפי שבא לידי ביטוי בפרק השני. ליבוביץ הוכיחה הסתייגות זו על בסיס היגדו של רא"ם: "היכא דאיכא למדרש דרשין", אך לא הוכיחה מגמות נוספות בפירושו, ראה ליבוביץ תשנ"ה, עמ' 113. לטענתי גם הרחבה מדרשית זו בנויה על דיוקים בלשון הכתוב המאפשרים הבנה רחבה יותר בסוגיה הנדונה.

מסיבה זו ומסיבות נוספות תפיסת רא"ם איננה תואמת את שלושת הגישות האחרות שנזכרו לעיל (סעיף 0.5.1). הקבוצה הראשונה שעליה נמנים קמין, גלס ומונדשיין אומנם סוברת שלרש"י הייתה תודעה של 'פשט' ו'דרש', אך לדעתם יישום הגישה במלאכת הפרשנות של רש"י מלמדת שההבחנה בין המושגים לא הייתה בשלה ומגובשת בתודעתו. לפיכך, תפיסה זו איננה תואמת את עמדת רא"ם, שהרי לדבריו מסתבר שרש"י בהחלט ידע את גבולות ה'פשט' וה'דרש' ואבחנתו המתודית אכן מיושמת לכל אורך פרשנותו. נכון שרש"י ראה צורך לגייס גם הסברי 'דרש', אך רק את אלו לדעתו הבאים להבנת פשט המקרא והעניין. לגבי הקבוצה השנייה שעליה נמנים טויטו, גרוסמן וכהן, שסוברת שפירוש רש"י הונע דווקא על ידי השקפת עולמו, כבר נטען שלא נמצאו במחקר זה ממצאים המוכיחים, שאכן השקפת עולמו וצורכי שעה הם מרכיב בתפיסתו הפרשנית של רא"ם את רש"י.¹⁰ כמו כן גם לגבי הקבוצה השלישית שעליה נמנים קופרמן ויעקבס, שסברה שלרש"י שתי מגמות בפירוש, המגמה לפרש קשיים על פי מתודת ה'פשט', והמגמה להעניק ללומד מטען חינוכי מיוחד, הוכחה בתפיסת רא"ם רק המגמה הראשונה, ולא נמצאו במחקר זה עובדות המוכיחות את המגמה השנייה. מסקנה – רא"ם זיהה את הגישה המרכזית של רש"י כתזה פרשנית עקבית ושיטתית שמהותה: מתודה – פשוט של מקרא; מניע – קשיים בכתוב; אמצעי – הסברי פשט ומדרשים המשרתים את המניע והמתודה. תזה זו הנחיל רא"ם לדורות הבאים.

3.1.3 הנחות יסוד בפירוש רש"י והיבטים מתודיים נוספים

נראה שרא"ם הניח שתי הנחות יסוד הנוגעות לדמותו של רש"י בבואו לבאר את דבריו: רש"י כעמוד החכמה, ורש"י כבקי לחלוטין בדברי חז"ל. בנוסף, נמצאו היבטים מתודיים נוספים בתפיסת רא"ם את פירוש רש"י, כל אלו יפורטו להלן.

3.1.3.1 הנחות יסוד בפירוש רש"י

רא"ם מניח שתי הנחות יסוד הנוגעות לדמותו של רש"י: הראשונה – רש"י הוא ה'מאור הגדול והמופלג', עמוד החכמה שפירושו בנוי על יסודות חשיבה הגיוניים, על סדר המקראות ועל הוכחות מהפסוקים. את הביטוי ה'מאור הגדול' ציין רא"ם במפורש בשלושה מקרים לפחות בנתוני מחקר זה.¹¹ את חכמתו ופיקחותו של רש"י בעיני רא"ם, נראה כי אין צורך להוכיח מעל במה זו. עצם מהות החיבור המורכב והמתוחכם שחיבר רא"ם על פירוש רש"י מעידה על פלטפורמה פרשנית מאתגרת, חכמה וחדשנית, זו שהניעה את רא"ם לכתוב פירוש, ועיצבה את עומק השגתו הפרשנית.

ובכל אופן, את חכמתו של רש"י הדגיש רא"ם בחיבורו רק בצורה סמויה, תוך כדי דברי הביקורת על רמב"ן, ולהלן מספר דוגמאות להוכחת יסוד זה (לפי סדר הסוגיות בכתובים): "והתימה ממנו איך לא השגיח בדברי הרב שחלק כל סוג לעצמו" – רש"י עשה אבחנה פרשנית דקה המשרתת את פירושו (דוגמא יג – א, כ); "ואני תמה איך לא השגיח להבדיל בין מדה יפה לברכה" – רש"י ודאי הבחין בין מדה יפה לברכה, ולכן פירושו לגיטימי (דוגמא כ – ג, טז); "ונראה לי שאין מכל אלו טענה כלל... כי הרב ז"ל סובר שלא היתה הנסיעה לארץ שנער רק לאותם החונים לפאת מזרח" – רש"י דייק בהבנת נתוני פשט הפסוקים, ועל פיהם בנה את הסברו (דוגמא יב – יא, ב); "ואני שמעתי ולא אבין, כי אם חייב מאמרו יתברך בפעם הראשונה והשנית... שבפעם השלישית היא נתונה בהכרח, לא יחוייב זה" – רא"ם חשף את תשתית ההבנה של רש"י, ולכן פירש רש"י בדרך אחרת (דוגמא לד – טו, יח); "והתימה מהרמב"ן ז"ל שחשב שהרב ז"ל

¹⁰ כפי שנטען אף ליבוביץ שציננה זאת במאמרה לא פירטה מידע עובדתי, ראה גם ליבוביץ וארנד תש"נ, עמ' 364, הערה 35.

¹¹ שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח; שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח; ברי' לח, ח.

דורש יתורא דשנה שנה להיקשא", ורש"י למד דיוק זה מכתוב אחר, ובכך מנע סתירות בכתובים (כג, א מנתוני המחקר), ועוד ניתן להדגים מדיוקיו וחכמתו של רש"י כהנה וכהנה.¹²

הנחת היסוד השנייה - לרש"י ידע נרחב ובקיאות רבה בדברי חז"ל, הוא משלבם בפירושו והוא מדייק בהבאת סברתם. שלוש הוכחות לכך - מהצהרה כללית ועד ירידה לסוגיה הפרטית, ואלו הן: רא"ס כתב באחת מתשובותיו לתלמידו: "אשר אין שום דיבור מדיבוריו שאינו צריך חקירה רבה ועיון נפלא בכל המקומות אשר לוקח מהם במשנה ובברייתא במכילתא ובסיפרא ובסיפרי ובכולא תלמודא ברבות ובתנחומא ובכ' מדרשי האגדות אשר רבו מלספור",¹³ בסוגיית ייבום כתב: "ואני תמיה מאד איך חשב על המאור הגדול, דנהירין ליה שבילי דכולא תלמודא כשבילי דמתיה, שלא ראה הא דתניא בפרק שני דיבמות" (דוגמא מד - לח, ח); בפירושו לשם המקום התנכי "עין משפט", כתב: "ואני תמיה מאד איך נעלם ממנו מה שאמרו בסדר עולם והביאו רש"י בפרשת אלה הדברים" (דוגמא - יד, ז).

על עיונו המדויק של רש"י בחז"ל למדים מדברי הביקורת שכתב רא"ס לרמב"ן (לפי סדר הסוגיות בכתוב), כגון: "ותשובתו גם אינה תשובה, מפני שאינה מתישבת אחר לשון האגדה כלל" (דוגמא טו - א, א), ומכאן שפירושו של רש"י מתיישב באופן מדויק על דברי האגדה; "ואני תמיה מאד איך לא השגיח לראות ההבדל שבין המדרש של בראשית רבה ובין המדרש של עירובין וסנהדרין" (דוגמא נ - ח, יא), אף שרש"י הבחין בין המדרשים השונים; "ונראה לי שלא השגיח על האגדה" (דוגמא כה - י, ח), ורש"י דייק בלשון האגדה; "ודבריו אלו תמוהים בעיני מאד, שהרי כבר מצינו בתלמוד בכמה מקומות שדרשו באלו הכנויים" (דוגמא מט - יב, א), ורש"י ודאי לקח זאת בחשבון בפירושו לפסוק; "ולא ידעתי מי הכריחו לפרש אותן בשלוש מחלוקות, כי לפי דעתי אין כאן כי אם שתי דעות" (דוגמא יז - יט, כד), מכאן שרש"י דייק שתי דעות בחז"ל; "כי מי הביאנו בצרה הזאת להכניס מחלוקת בין החכמים במקום שאפשר שיהיו כלם בהסכמה אחת" (נתון: כח, יז), מכאן שתפיסת רש"י בהבנת חז"ל היא התפיסה הראויה; "וכי לא ראה מה שאמרו בפרק חלק, אבל רצה לתת טעם מפי עצמו" (נתון: לו, יב), מכאן שרש"י הוא זה שמודע למקורות חז"ל ומדייק בהם; "ומה שאמר עוד 'שדעת רבותינו בבראשית רבה היא...' אינו מחוור, כי אינו מובן זה מדבריהם", אך רש"י דייק בהבנת דבריהם (דוגמא כא - לז, ב).¹⁴ רש"י נתפס בעיני רא"ס כבקי, דייקן ומלומד היטב בדברי חז"ל.

3.1.3.2 היבטים מתודיים נוספים

מעבר לזיהוי תפיסתו העקרונית של רא"ס את עיקרי מתודת רש"י, נמצאו בנתוני המחקר כללים נוספים שניסח רא"ס בפירושו רש"י תוך כדי הגנתו על דרכו הפרשנית (של רש"י). כללים אלו מייחס רא"ס לרש"י, ובכך הוא מבהיר את הלך מחשבתו. הכללים נחלקים לשלושה תחומים: מתודת הכתוב; לשון הכתוב ותפיסת ה'תרגום', ואלו הממצאים:

- מתודת הכתוב: 1. בדוגמא נ עמד רא"ס על העיקרון "לשון זכר על הבגד לשון נקבה על השמלה... לשון זכר על הקול ולשון נקבה על הצעקה" (ח, יא) כלומר, שאחד מכללי הכתוב הוא שהשימוש בלשון זכר ונקבה מצוי במקראות בפסוק אחד, והדבר אפשרי כיוון ששתי צורות הלשון שייכות לאובייקט המדובר

¹² לאורך הדוגמאות בגוף המחקר.

¹³ שו"ת רא"ס סימן פ, עמ' רנח.

¹⁴ ראה דוגמאות נוספות: ברי' יז, כו;

שמופיע גם במינוח של לשון נקבה וגם במינוח של לשון זכר, ואי לכך אפשרית ההצלבה בניסוח המשפט בין לשון זכר לנקבה, ובין לשון נקבה לזכר.¹⁵

2. בדוגמא נא ניסח רא"ם את הכלל הבא: "כי אין מנהג הכתוב בשום מקום לספר המקרים שקרו לבן בחיי אביו אחר מיתתו, רק בספורי הדורות" (יא, לב) דהיינו, מכיוון שלדעת רא"ם הנחת היסוד של רש"י היא, שאין מנהג הכתובים לספר בשום מקום מאורעות שהתרחשו עם האב בחיי הבן, לאחר שכבר ציין הכתוב את מיתתו, תמה רש"י על מקרים מסוג זה שהכתוב כן סיפר מחיי הבן בחיי אביו, לאחר תיאור מיתת האב. על פי תפיסת רא"ם, רש"י מקבל תופעה זו רק בסיפורי הדורות, כגון מאדם לנח וכדומה.¹⁶

3. בדוגמא נג מייחס רא"ם לרש"י מתודה לשונית בכתוב, וזו לשונו: "ולכן אחר שאין למדבר מקבל זולתו, לא תבא עליו מלת לי ולו ולהם המורים על המקבל, אלא לשון אלי ואליו אליהם, שפירושם עמי עמוהי עמהון, שהם מורים על המקבל, אצל אמירה שצריך מקבל, נופל בה לשון לי ולו ולהם". לפי הבנתו, תיאוריה לשונית מדריכה את רש"י בהסבר סגנון הכתוב, וזו משמעה: יש לעשות אבחנה בין לשון דבור ללשון אמירה. בלשון 'אמירה' שייך לומר לי, לו ולהם כשהמשמעות היא: אלי, אליו אליהם, אך בלשון 'דבור', כגון: "דבר לי" לא שייך לבארה 'דיבר אלי', אלא משמעה 'דיבר עלי'. הטעם לכך נעוץ בדרך הלשון המקראית שדיבור אינו מקבל אחר, ולכן לא יבא בצירוף 'לי' 'לוי' ולהם המורים על המקבל, אלא יבא רק בצירוף 'אלי' 'אליו' 'אליהם', זאת לעומת ה'אמירה' שמקבלת את לשון השייכות, ולכן נופל בה 'לי' 'לוי' 'להם'. רא"ם מייחס תיאוריה לשונית זו בכתוב, להבנתו ולבחירתו הפרשנית של רש"י.¹⁷

- לשון הכתוב: רא"ם מייחס לרש"י מומחיות והבנה רבה בתחום הלשוני, כגון בקיאות תחבירית ובקיאות מורפולוגית על פי דוגמאות ס, סא ועוד, וכן מייחס לו עושר לשוני טרמינולוגי ע"פ דוגמאות א, יג, טו, סד ועוד. כמו כן רא"ם מניח הנחה שרש"י בביאוריו הלשוניים במקרא ידע את הכלל בחז"ל: "לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן" (תלמוד חולין קלז, ב), ואי לכך ביאר את המקרא לא בהכרח כפי שביארו חז"ל בתלמוד. כלל זה בא לידי ביטוי בדוגמא נט, שכן נימק רא"ם: "דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד".¹⁸

- לשון התרגום: רא"ם מעיר את תשומת הלב לשני עקרונות שכנראה היו נר לרגלי רש"י בכמה מהכרעותיו הפרשניות, האחד: "כי המתרגם שומר הטעמים לא המלות" (דוגמא סב), ובלשון אחרת "והמתרגם רודף אחר הענין, ולא אחר המלות כמו שכתב הוא בעצמו [רמב"ן]" (דוגמא סא);¹⁹ והשני, "בכמה מקומות סמכו את לשוננו הקדוש בלשונות נוכריות" (דוגמא סד). כלומר, כאשר רש"י ביאר בכתוב מסוים שמות מקומות ונעזר בתרגום אונקלוס, הוא עשה זאת בהנחה שה'תרגום' הסביר עניין, ולא בהכרח שמר על המשמעות המילולית של הביטוי.²⁰ כמו כן רא"ם הניח שכאשר רש"י הסביר מושג בתורה על פי הלשון הארמית, הרי הכיר בכך שניתן להשוות בין לשון הקודש לשפה הארמית, שכן כבר חז"ל השוו בין לשון הקודש ללשונות זרים. רא"ם נימק וטען שאין בעיה בכך מבחינה אמונית, כיוון שבהחלט ייתכן שדווקא השפות הזרות

¹⁵ רא"ם מדגים עיקרון זה בשלושה פסוקים: כיוון ש'בגד' ושמלה' עניינם אחד ומופיעים באותה פרשה, ו'בגד' זכר ו'שמלה' נקבה יכול הכתוב להשתמש בלשון זכר ל'שמלה' ובלשון נקבה ל'בגד'. כך לגבי 'קול' ו'צעקה', וכך גם לגבי 'היונה' שהייתה ממין זכר, אך הגדרתה כמין עוף היא בלשון נקבה, ראה דוגמא נ.

¹⁶ ראה בהרחבה דוגמא נא.

¹⁷ ראה בהרחבה דוגמא נג.

¹⁸ ראה בהרחבה דוגמא נט.

¹⁹ רא"ם שראה כלל זה בפירוש רמב"ן אימצו בהגנתו על רש"י, וייחס לרש"י עצמו הבנה פרשנית זו בתרגום אונקלוס. ראה גם סעיף 3.2.3 מאפייני פירוש רמב"ן בעיני רא"ם: מאפיינים לשוניים.

²⁰ ראה בהרחבה דוגמא סא.

הושפעו מלשון הקודש.²¹ ציון שני העקרונות הנוגעים ללשון ה'תרגום', ההצבעה על מומחיות רש"י בלשון הכתוב, ופירוט הבקאות של רש"י במתודת הכתוב, הם עוד חלק מתפיסת רא"ם את פירוש רש"י.

3.1.4 ממצאי המחקר בהשוואה לממצאי הספרות המחקרית שסקרה את תפיסת רא"ם ברש"י

בספרות המחקרית הקיימת אין כמעט התייחסות לתפיסתו המתודית של רא"ם בפירוש רש"י, שכן חוקרי פרשנות רא"ם כתבו אך מעט בנושא זה. אברהם עובדיה תיאר את תפיסתו של רא"ם את רש"י מתוך כתביו באופן הבא: "חיבור זה הוא לו 'עיונו הגדול' אשר הוא עוסק בו 'כל יום' ו'מחופף עליו כל היום'".²² כלומר, רא"ם תופס את פירוש רש"י כפרויקט עיוני מחשבתי רציני הדורש את כל שעות היום, והמעסיק את כוח הריכוז והמחשבה ללא הפסקה. יהושע פרידמן ציין שרא"ם ניגש לפירושו של רש"י בחרדת קודש.²³ הוא הניח הנחה יסודית כי פירושו של רש"י נכון הוא, ויש ליישב כל שאלה המתעוררת מדבריו, אי לכך יצא ליישב את קושיות רמב"ן וראב"ע. הוא זיהה בפירוש רש"י כללים שונים, כגון: רש"י נוהג לפרש אגדות סותרות בשני מקורות שונים; במקום שרש"י מבאר סמיכות פרשיות בדרך 'דרש' יש לנמק את בחירתו וכדומה. לדבריו, רא"ם זיהה דיוק והגיון רב בדברי רש"י ולכן נתח את דבריו באופן יסודי - ניתוח לשוני דקדוקי ותחבירי. יחד עם זאת, רא"ם לא תמיד קיבל את דברי רש"י, לעיתים מצא מקום לבקרו קשות, והשאיר דבריו בצריך עיון. גם נחמה ליבוביץ ציינה את השיטתיות שגילה רא"ם בפירוש רש"י לסוגיית סמיכות פרשיות. היא ניתחה את הכלל שניסח רא"ם בפירוש רש"י על פי מקורות שונים, והעמידה את קביעתו במבחן.²⁴ אריק לוי שניתח פירוש אחד ברש"י גם על פי רא"ם, ציין שרא"ם תפס את פירוש רש"י כמשמעו, בניגוד לגישה הספרדית. דהיינו, רא"ם הבין את דברי רש"י כפשוטם, ולא נתן לדבריו משמעות מחשבתית מטפורית.²⁵

ממצאי המחקר, קרי – נתוני הסיכום המתעדים את תפיסתו המתודית של רא"ם את פירוש רש"י במחקר זה, תואמים לממצאי הספרות המחקרית באופן חלקי בלבד. המחקר שהצעתי כאן עשיר בתכנים, בהוכחות ובמסקנות. חוקרי פרשנות רא"ם לא סקרו את תפיסתו המתודית ברש"י כלל וכלל, מעבר לדוגמא הפרטית שציין לוי, שרא"ם תפס את רש"י כמפרש על פי משמעו.²⁶ כמו כן שני הכללים שצינו פרידמן וליבוביץ בעניין אגדות סותרות וסמיכות פרשיות, לא באו לידי ביטוי בנתוני מחקר זה לספר בראשית.²⁷ קביעתו של פרידמן שרא"ם זיהה דיוק והגיון רב בדברי רש"י באה לידי ביטוי בממצאי המחקר – בהנחת היסוד הראשונה, ובהיבטים מתודיים נוספים.

הערכותיהם הכלליות של עובדיה ופרידמן לתפיסתו הערכית רוחנית של רא"ם את רש"י תואמים להנחת היסוד הראשונה שהוצעה לעיל. הם מקבלים משנה תוקף עם חשיפת ממצאי המחקר, שכן לא די בכך שרא"ם הצהיר על עבודתו בפירוש רש"י כעבודה מרוכזת ותובענית, וכן לא די בכך שרא"ם רחש לרש"י כבוד אמון ואהדה, אלא ממצאי המחקר מוכיחים שרא"ם עם הערכתו הרבה לרש"י, ועם עבודתו העקבית והאינטנסיבית בפירוש רש"י, גם סלל תפיסה מתודית ברורה בפירושו, והביאה לידי ביטוי ומימוש בפרשנותו המדוקדקת.

²¹ ראה בהרחבה דוגמא סג.

²² על בסיס דברי רא"ם בשו"ת רא"ם סימן ה.

²³ פרידמן 1974, עמ' 100-102.

²⁴ ליבוביץ תשנ"ה, עמ' 110.

²⁵ ראה לוי 2006, עמ' 402-403.

²⁶ תחום הדורש מחקר בפני עצמו.

²⁷ אכן ליבוביץ הוכיחה שיטתיות בתפיסת רא"ם את רש"י בסוגיית סמיכות פרשיות בספר שמות ובמדבר, אך במחקר זה לא נמצאו נתונים העוסקים באחת מסוגיות אלו. ראה ליבוביץ תשנ"ה, עמ' 109-113, וכן רוזנוסר תשס"ט, עמ' 50-58.

לסיכום, רא"ם תפס את פירוש רש"י כמתודה סדורה הבנויה על תשתית מוגדרת, כלשונו: "כי כבר גלה דעתו בפסוק וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן' שיש אגדות רבות, וכבר סדרום רבותינו ז"ל בבראשית רבה ושאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמעו דבור על אופניו". לפי היגדיו השונים ולפי הסבריו לפירושי רש"י נמצא כי רא"ם סובר שרש"י בא לפרש לפשוטו של מקרא, הן בחומר סיפורי והן בחומר הלכתי, ודווקא על פי קשיים שעמדו בפניו בפשט הכתוב. לצורך כך הוא משלב בפירושו גם ממדרי חז"ל, את אלו המיישבים בצורה מדויקת את הקשיים במקרא, הקרובים לפשט הכתוב והעניין. רא"ם הרחיב במקרים מסוימים את גבול מסגרת שילוב הדרש בפירוש רש"י גם לדרשה שאינה הכרחית, אך זו שיש לה 'מקום' – אחיזה בלשון הכתוב. כבסיס לפירושו הניח רא"ם שתי הנחות יסוד: האחת, רש"י הוא 'המאור הגדול והמופלג', שפירושו מצריך התבוננות וחקירה, וחכמתו עמוקה ורחבה מני ים: השנייה, לרש"י ידע עצום בנבכי פרשנות חז"ל והוא משלבם לאורך פירושו על פי סינון מכוון היינו, בחירה מתודית שיטתית. רא"ם זיהה בפירוש רש"י כללים נוספים בשלושה תחומים: במתודת הכתוב, בלשון הכתוב ובלשון התרגום. כללים אלו באו לידי ביטוי בדוגמאות שונות בדרכי הגנתו על רש"י.

תפיסתו המתודית של רא"ם ברש"י קרובה לתפיסתה המתודית של ליבוביץ. המשותף לשניהם הם שלושת המרכיבים: המתודה, המניע והאמצעי, כאשר פעמים אצל רא"ם המניע לאמצעי – לשילוב הדרש רחב יותר. לאחר התבוננות ניתן בהחלט לומר שתפיסתה של ליבוביץ בנויה על תפיסתו של רא"ם. ממצאי המחקר בהשוואה לספרות המחקרית מעמיקים ומוכיחים את רוחב תפיסתו המתודית של רא"ם ברש"י.

3.2 תפיסת רא"ם את רמב"ן ופירושו בהשוואה לתפיסות המחקריות

סעיף זה חולק לארבעה חלקים: רמב"ן בעיני רא"ם; יחסו של רמב"ן לרש"י על פי המשתקף מפירושו של רא"ם; מאפייני פירוש רמב"ן בעיני רא"ם; תפיסת רא"ם את רמב"ן ויחסו לרש"י, ומאפייני פירושו בהשוואה לתפיסות בספרות המחקרית.

3.2.1 רמב"ן בעיני רא"ם ויחסו לרש"י

כבסיס לפרק זה נראה שיש לסקור את תפיסתו של רא"ם את רמב"ן כפרשן, קודם שנאפיין את תפיסתו המתודית ברמב"ן. על פי ממצאי המחקר נמצא שרא"ם מכנה את רמב"ן 'הארי הגדול', וכן 'הארי הגדול והנורא'. בשתי הפעמים מובא כינוי זה בהקשר לתפקיד ההגנה שלקח רא"ם על עצמו על פירוש רש"י, כלשונו: "ובהתרת הספיקות והקושיות אשר הקשה עליו הארי הגדול"; "ובפרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים... ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן".²⁸ נראה שהכינוי מבטא מצד אחד את יראת הרוממות שרחש רא"ם כלפי רמב"ן, ומצד שני את האיום הרוחני תרבותי שחש רא"ם מפני הספיקות והקושיות שהקשה רמב"ן על רש"י. ההוכחה לכך היא הביטוי הקשה מספר איוב שצירף רא"ם לכינוי זה: "לאשר יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו" (מ, כג), שמשמעו תיאור גנאי לרמב"ן – רא"ם חושש שרמב"ן רוצה לדחוק את רגליו של רש"י, ואולי אף יותר – הוא מרגיש שרמב"ן רוצה לכבוש את מקומו כפרשן.²⁹ על פי תוצאות המחקר מסתבר שרא"ם לא השתמש במקרה האמור ברטוריקה מפליגה (שאם לא כן אין מקום

²⁸ שו"ת רא"ם סימן ה', עמ' יח; שם סימן פ, עמ' רנח. החיד"א (כ300 שנה אחרי רא"ם) בספרו 'שם גדולים', כינה את רמב"ן בכינוי: "והוא הארי הגדול במעונות האריות", אך לא פירש את מקור השם ולא את משמעותו, ראה שם גדולים, עמ' 100.

²⁹ הסבר לביטוי ראה סעיף 2.2 הגנת רא"ם על רש"י כתפקיד מרכזי בפרשנותו – ממצאים, עמ' 39.

להתייחס לדבריו ברצינות הראויה), שכן סגנון כתיבה מסוג זה בפירוש רא"ם הוא בהחלט יוצא דופן וראוי לתשומת לב יתרה. לא נמצאו בנתוני המחקר ביטויי ביקורת נוספים כלל, ובוודאי שלא בעלי דימוי עשיר כעין זה, כמאפיינים את השפה הלשונית של הגנת רא"ם על רש"י. מכאן שרמב"ן נתפס בעיני רא"ם כ'ארי גדול ונורא' ה'מושך מחברו את מה שבידו' בלשון המעטה, והוא רא"ם מסיבה זו איננו יכול להניח מידיו רגע אחד את מלאכת הפירוש.³⁰

ממצאים נוספים בנתוני המחקר מלמדים על תפיסתו של רא"ם את רמב"ן, כדלהלן:

- הגנת רא"ם: 98 המקרים בהם מגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן באופנים שונים, מחזקים את הקביעה שרא"ם תפס את רמב"ן כמי שמנסה לערער את מעמדו הפרשני של רש"י. המגמות המנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י שהוצגו לעיל בסעיף 2.4, והעובדה שבשלושה מקרים רא"ם מסכים עם דעת רמב"ן, אינן מקהות את אמירתו החזקה של רא"ם, שרמב"ן בהשגותיו מאיים על מעמדו של רש"י. שכן נתוני המחקר הוכיחו שרא"ם נוטה להגן על רש"י רק כאשר חילוקי הדעות בין רמב"ן לרש"י בעלי משקל ומהותיים בעיניו, וכן גם במקרים שלכאורה הסכים רא"ם עם רמב"ן, הרי שהסכמה זו הינה חלק מהניסיון לבאר היטב את פירוש רש"י. כמו כן מתוך מקרי ההגנה נמצאו 12 מקרים בהם נראה כי רא"ם מגן על רש"י בכל מחיר, או שהפנה טענת רמב"ן מרש"י לחז"ל, או שהגן על רש"י הגנה שיש בה נימה אפולוגטית, זאת למרות שבדרך כלל מהלכי ההגנה של רא"ם נעשו באופן ענייני ויסודי, במתינות ובשיקול הדעת.³¹ מכאן שתפיסת רא"ם את מטרותיו של רמב"ן השפיעה על מלאכת ההגנה של רא"ם על רש"י.

- אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י, או כוונת דברי חז"ל: 41 מקרים מתוך 98 מקרים מייחס רא"ם לרמב"ן אי הבנה בכוונת רש"י, או אי הבנה בכוונת דברי חז"ל, מכאן שרמב"ן נתפס בעיני רא"ם כ-42% מהשגותיו על רש"י כמי שלא הבין לעומק את הטקסטים הפרשניים, אף שרא"ם הביע זאת בנימוס ובפליאה. להלן מספר תגובות של רא"ם המשקפות מבט זה, באי הבנתו את רש"י כתב: "אבל התימה איך לא השגיח בדברי הרב..." (דוגמא א - א, כד); "ואני שמעתי ולא אבין, כי הרב ז"ל לא אמר..." (דוגמא ג - לו, ב); "והרמב"ן ז"ל לא השגיח בדברי הרב..." (דוגמא ה - טו, ו); "ויש לתמוה איך עלה על דעתו שיהיה פירושו שהפריד..." (דוגמא ח - ל, מ); "והתימה ממנו איך לא השגיח בדברי הרב..." (דוגמא יג - א, כ); "ואני תמה מאד על שניהם ז"ל, כי הרב ז"ל לא אמר בשום מקום שפירוש 'טרם' כמו 'לא'..." (דוגמא טו - ב, ה) וכדומה. ובאי הבנתו את כוונת דברי חז"ל כתב: "ונראה לי שלא שאלתו היא שאלה ולא תשובתו היא תשובה מסכמת עם האגדה" (דוגמא טז - א, א); "ולא ידעתי מי הכריחו לפרש אותן בשלש מחלוקות, כי לפי דעתי אין כאן כי אם שתי דעות..." (דוגמא יז - יט, כד); "אבל אין דעתי נוחה בפירושו זה" (דוגמא יט - יד, י); "ומה שאמר עוד שידעת רבותינו בבראשית רבה היא שעל כולם היה מוציא הדבה' אינו מחוור, כי אינו מובן זה מדבריהם..." (דוגמא כא - לו, ב); "ואני תמה מאד איך לא השגיח לראות ההבדל שבין המדרש של בראשית רבה ובין המדרש של עירובין..." (דוגמא כב - ח, יא); "ואני תמיה מאד שזה המאמר בעצמו הוא בפרק כיצד מעברין ופליגי בה רב ושמואל..." (דוגמא כד - כג, ט) וכדומה.³² דומה שמקרים אלו

³⁰ על פי שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח, ועל פי פירוש רמב"ן לאיוב מ, כג, ראה נ"ך נחמד למראה, עמ' רעט.

³¹ ראה חמישה מקרים בדרך ההגנה: טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י, וכן ראה הגנה אפולוגטית בשבע הדוגמאות הבאות: דוגמא יב; דוגמא יג; דוגמא יד; דוגמא טו; דוגמא לו; דוגמא לח; ודוגמא נ.

³² את תפיסת רא"ם ברמב"ן ביחסו למדרשי חז"ל אפשר לדייק גם על פי שני המרכיבים הבאים:

- אי מודעות למקור המדרשי, כגון: דוגמא כב - ח, יא; דוגמא כד - כג, ט.

- אי דיוק בהבנת דבריהם, כגון: דוגמא כג - יז, כו; דוגמא כה - י, ח, וכיוצא בזה.

של אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י או כוונת חז"ל, בנוסף לשלושת המקרים שבהם לדעת רא"ם רמב"ן טוען נגד עצמו (דוגמאות סה, סו, סז) אינם מחזקים את מעלתו ומעמדו של רמב"ן בעיניו של רא"ם.

3.2.2 יחסו של רמב"ן לרש"י כפי שמשקף מפירושו של רא"ם

לכאורה בניגוד למתואר לעיל (רמב"ן בעיני רא"ם), יחסו של רמב"ן לרש"י משתקף בהגנתו של רא"ם על רש"י בצורה עניינית ביותר. בסוגיות הנדונות רא"ם אינו מכביר במילים – לא על יחסו האוהד של רמב"ן לרש"י ולא על יחסו הביקורתי של רמב"ן לרש"י. בכל מקרה הגנה הוא מציין את טענת רמב"ן כנגד רש"י תוך כדי ציטוט מתוכן דבריו. להלן מדגם מייצג מפרק א בלבד הממחיש תיאור זה: "והרמב"ן ז"ל שאל על זאת האגדה ואמר: 'ויש לשאול בה...' (א, א); 'והרמב"ן ז"ל טען עליו ואמר 'יהקושיא לרש"י בפירוש הזה, כי אמר'... (א, א) 'ולא בא המקרא'; 'והרמב"ן טען ואמר: 'שאין דברי הרב נכונים במה שאמר'... (א, ד); 'והרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'שאין דבריו נכונים...' (א, יא); 'הרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'ואיני רואה שיהיה זה דעת רבותינו...' (א, יד); 'ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר: 'ומה יאמר הרב בפסוק...' (א, כ); 'גם פה טען הרמב"ן ז"ל ואמר: 'והנה בפרשה הזאת 'ובכל חיה הרומשת...' (א, כד); 'אבל הרמב"ן ז"ל מפני שמצא בסנהדרין... טען ואמר: 'ואם כן איך יהיה פירוש...' (א, כט).

לאור נתונים אלו ברצוני לטעון שאומנם רא"ם מציג את השגות רמב"ן בצורה אוטנטית, כפי שהן מובאות בלשון רמב"ן, אך לעניות דעתי בדרך רישום זו בולטת הנוקשות שבה מתייחס רמב"ן לרש"י. ויותר מכך, מבנה הטיעון החוזר על עצמו בסגנונו השקול והמדוד מדגיש את התנגחות רמב"ן ברש"י פעם אחר פעם. להערכתי פורמט זה ברא"ם משקף את יחסו של רמב"ן לרש"י כפי שהדבר נתפס בעיני רא"ם, עוד ביטוי מצדו להמחשת דחיקת רגלי רש"י.

3.2.3 מאפייני פירוש רמב"ן בעיני רא"ם

רא"ם איננו מצהיר בצורה מפורשת וגלויה כיצד נתפסת מתודת רמב"ן בעיניו. מתוך דיוקיו במתודת רש"י - בבחינת 'מכלל הן אתה שומע לאוי', ומתוך דיוניו הפרשניים בינו לבין רמב"ן (כביכול), ניתן לנסות לשרטט קוים לתפיסתו המתודית ברמב"ן.³³ להלן מספר ציוני דרך בתפיסתו של רא"ם את פירוש רמב"ן:

* **רמב"ן נע בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי:** סדר העדיפות של רמב"ן בבחירתו הפרשנית איננה בהכרח היצמדות מדויקת ללשון הכתוב. פעמים רמב"ן מעדיף פירוש מציאותי המביא בחשבון את הנתונים הריאליים הנוגעים לנושא הנידון. פעמים הוא מבכר פירוש הבנוי על מדרש חז"ל, או על דעת חכמים, ופעמים להפך - הוא מקשה על חז"ל, או מתעלם מדבריהם משיקולים שונים – שיקול הגותי, מעשי או לשוני. הערכה זו בנויה על ההוכחות הבאות:

- **רמב"ן נוטה לפרש על פי מציאות העניין או על פי 'דרך לשון הכתוב', ולא על פי דיוק בכתוב, או משמעו של כתוב:**

על הדיבור: "לזרעך נתתי" (טו, יח – דוגמא מא) פירש רש"י: "אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה", וכתב רמב"ן: "ואין צורך במקום הזה", ופטר את לשון העבר בביאורו: "לאמר שיכרת לו ברית על המתנה שכבר נתן לו".³⁴ רמב"ן העדיף תשובה טכנית – שבירכו על הארץ שכבר הייתה נתונה לו, על ההזדמנות

³³ על פי מכילתא יתרו, פרשה ח: "שדברי תורה נוטריקון שכן דברי תורה נדרשין, מכלל הן לאו מכלל לאו הן", ראה מכילתא, עמ' 232.

³⁴ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא מא.

הפרשנית לדיוק וחיידוש בהבטחת ה'. ועל כך הקשה רא"ם בפירושו: "ואם היתה נתונה להם מזמן אברהם מה טעם 'אתן' ו'אתננה' (אצל יצחק ויעקב), הרי אין כאן שום תוספות ענין בנתינה עד שבעבורו יאמר בלשון עתיד". היינו, אם מדובר בהבטחה שכבר ניתנה, יש לתת משמעות תוכנית לכל נתינה עתידית הנאמרת לאבות – יצחק ויעקב בזמן עתיד, ואין להתעלם מהבטחות אלו. או ממה נפשך יש להסביר את העובדה שההבטחה בפסוק זה נכתבה דווקא בזמן עבר. רא"ם מעמיד את רמב"ן על ההכרח בדיוק הכתוב. "ונתתיד לגוים" (יז, ו - דוגמא לד) כתב רמב"ן: "אבל ישראל לבדם יקראו גוים ועמים", ושלל את האפשרות שמדובר גם באדום – עשיו. הוא הביא לבחירתו הפרשנית נימוק פרקטי, שהברכה איננה יכולה להתייחס לעשיו, שכן הוא לא קיים את ברית המילה ואף לא נצטווה עליה.³⁵ רא"ם דחה את נימוק רמב"ן בטענה שאיננו רלוונטי, והשיב לרמב"ן שאין שום מניעה להבין את הפסוק על פי משמעו, ואלו דבריו: "ומאחר שאפשר שתאמר פה על ישראל ואדום, למה לא נפרשנה על שתיהן ותהיה מילת 'גוים' פה לאומות רבות כמשמעה", כאומר לרמב"ן 'אין סיבה לברוח ממשמעו של פסוק'. על הנאמר: "ותאמר מי מלל לאברהם..." (כא, ז - דוגמא נב) פירש רמב"ן: "כי מי בכל השומעים שאמר לאברהם מתחלה תניק בנים שרה".³⁶ רמב"ן העדיף פירוש פרגמטי, ללא 'סיכונים' מיותרים, על פירוש אטרקטיבי כביכול הנותן משמעות דרמטית יותר לאירוע. רא"ם מצא את הדרך הלשונית הראויה לשמר את הביטוי כקריאת התפעלות של שבח וחשיבות, על אף ביקורת רמב"ן, שכן כתב: "ונראה לי שמלת 'מי' כמלת 'מה' שלפעמים יבא זה תמורת זה, ואחר שמלת 'מה' משמשת למעלה ולכבוד... תהיה גם מלת 'מי' משמשת למעלה ולכבוד ולהפך". רא"ם אינו מניח לרמב"ן לחמוק ממשמעות הביטוי. שלוש דוגמאות אלו ממחישות את ההבנה העקבית של רא"ם ברמב"ן - רמב"ן נטה לסבר את האוזן בפירושו הפרגמטיים ללא נתינת מענה מספק לדגשים מיוחדים בכתוב.³⁷

- פעמים רמב"ן מסתפק ב'דרך לשון הכתוב' ו'מנהג הכתוב' ואיננו נדרש לייתור ופירוט בלשון הכתוב:

על הנאמר: "וימת תרח בחרן" (יא, לב - דוגמא נא) פירש רש"י: "ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו..." ועל כך הקשה רמב"ן: "ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג הכתוב הוא לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן". רא"ם כתשובה נגדית תמה על תמיהתו של רמב"ן: "כי אין מנהג הכתובים בשום מקום לספר המקרים שקרו לבן בחיי אביו אחר מיתתו", והצדיק את הטעם שהביא רש"י לתיאור יוצא דופן זה.

על דברי ה' לאברהם "לך לך" (יב, א - דוגמא מט) כתב רמב"ן: "ואין צרך, כי משפט הלשון כן", ותמה רא"ם על בחירתו הפרשנית "שהרי מצינו בכמה מקומות בתלמוד שדרשו באלה הכנויים אפילו במקום שהמלאכה שלו", ועל אף שברמה העקרונית דברה תורה כלשון בני אדם יש לדעתו לדרוש לשון מיוחדת זו.³⁸ בשני מקרים אלו זיהה רא"ם ברמב"ן את העדפתו המתודית של 'דרך הכתוב' על פני דיוק בלשון הכתוב.

בשני מקרים נוספים, נראה שרמב"ן לא מכיר ב'דרך הכתוב' אליה כיוון רש"י, ומעדיף פעם את דרשת חז"ל ופעם את דרכו הפרקטית, אך נדמה שבכל אופן עדיין נשמרת גישתו המקורית. בפרשת שילוח היונה, בדיבור: "וטרף בפיה" (ח, יא - דוגמא נ) דוחה רמב"ן את הצעתו הפרשנית של רש"י "ואין זה נכון בעיניי",

³⁵ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא לד.

³⁶ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא נב.

³⁷ דוגמאות נוספות ראה: ברי' א, כט; מ, י; מב, לד.

³⁸ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא מט.

ומיישב את הבעיה על דרך 'דרש' ועל דרך 'פשוט', כך ששאלת הזכר והנקבה בפסוק בטלה.³⁹ רא"ם איננו מבין מדוע רמב"ן איננו יכול לקבל את תשובת רש"י כשבבסיס התשובה חוקים לשוניים: "ולא הבינותי דבריו כלל, כי על הטענה הראשונה, הנה כמוהו... ועל הטענה השנית הנה ה'מקום' מנהג הכתוב...". גם במקרה זה מרגיש רא"ם שרמב"ן חמק מהתמודדות עם לשון הכתוב.

במפגש של יוסף עם יעקב פירש רש"י "וירא אליו – יוסף נראה אל אביו ויבך על צואריו עוד... " (מו, כט - דוגמא מ). רש"י סובר שכל הפעולות מיוחסות ליוסף – נושא הפסוק, והוא זה שנראה לאביו ובכה על צוארו. רמב"ן מתקשה לקבל את סיפור התרחיש על פי רש"י (ועל פי חז"ל) ומשנה את מהלך האירועים על פי הגיונו ועל פי הלך רוח קדשו, וכך כתב: "והנכון בעיני... כי כאשר נתראה אל אביו שהביט בו והכירו נפל אביו על צוארו ובכה עליו עוד". רא"ם בתגובתו סובר "ואין זה נכון מדרך הלשון", שכן לדבריו אין לשנות את נושא הפסוק באמצע מהלכו, ולהשגות רמב"ן השיב הן על 'דרך הלשון', והן על פי הבנתו בהווה האנושית.⁴⁰ גם במקרה זה מצביע רא"ם על בחירתו הפרשנית של רמב"ן הנראית שגויה בעיניו.

מקרים אלו מחדדים את תפיסת רא"ם ברמב"ן. נראה שלדעת רא"ם רמב"ן נוטה לפרש על פי המציאות העכשווית, על פי הנהוג והמצוי, והוא אינו מחויב לתת מענה לדיוקים סגנוניים ולשוניים בכתוב.

- רמב"ן מעדיף להיצמד למדרש חז"ל, או לדעת חכמים שאינה דעת יחיד, מלפשוט המקראות:

על הפסוק: "יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה..." (א, יד – דוגמא מז) פירש רמב"ן: "וואני רואה שיהיה זה דעת רבותינו... אבל לדעתם האור הראשון שמש שלשה ימים, וברביעי נאצל ממנו ונעשו בו אז שני המאורות האלה". רמב"ן מאמץ את דעת חז"ל שהאור של היום הראשון האיר שלושה ימים וביום הרביעי צומצם ונגנז, ונעשו שני המאורות - השמש והירח שהבדילו בין היום ללילה. זאת בניגוד לדעת רש"י שסובר שהאור הראשון האיר שבעת ימים, וביום הרביעי נתלו המאורות שפעלו רק לאחר שנגנז האור הראשון.⁴¹ רא"ם מוחה על בחירתו של רמב"ן שהתעלם מפשוט הכתוב שעליו מתבסס מדרש זה, ואלו דבריו: "ומפני שזאת האגדה אינה מיישבת דברי המקרא של 'כאור שבעת הימים' [יש' ל, כו] כשיהיה פירושו כאור שבתוך שבעת הימים, דהיינו כמקצתו, דאם כן מאי 'כאור שבעת הימים'?! יחד עם זאת, רא"ם מוכיח לרמב"ן שבהשוואה אליו, בחירתו הפרשנית של רש"י סלקטיבית - על פי העקרון המתודי: "וואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו". רמב"ן נתפס בעיני רא"ם כמי שלא חש לדייק בלשון המקרא.

גם בפירושו לפסוק: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו" (ד, ט – דוגמא מח) פירש רמב"ן על פי דעת חכמים, ואלו דבריו: "ולפי המדרש איננו אמת, שלא נצטוו בני נח אלא על אבר מן החי כדברי חכמים, לא על דם מן החי כדברי רבי חנינא בן גמליאל". רמב"ן העדיף לפרש כדעת חכמים ולא כדעת יחיד, היינו שפסוק זה מלמד רק על איסור אבר מן החי, כנאמר: "בשר" שנמצא "בנפשו" ב"דמו" – "לא תאכלו", ולא על שני איסורים כדעת רש"י - איסור אבר מן החי, ואיסור אכילת דם.⁴² רא"ם משיב מלחמה שצורה: "ומה שטען עוד... איננה טענה כי כבר גלה דעתו בפרשת בראשית... ומפני שהמדרש של רבי חנינא בן גמליאל שדרש על מלת 'דמו' מתיישב יותר אחר פשוטו של מקרא מן המדרש שדרשו בו חכמים". גם במקרה זה סובר רא"ם שרמב"ן מתעלם מסגנון פשוט המקרא ומעדיף לפרש על פי שיקולי דעת אחרים.

בשני המקרים, אף ששני המפרשים בחרו בפירוש על דרך ה'דרש', בעיני רא"ם רמב"ן איננו מחויב דווקא לדרש המיישב את הכתוב "דבר דבור על אופניו", קרי להסבר המדייק בלשון הכתוב.

³⁹ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא נ.

⁴⁰ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא מ.

⁴¹ ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא מז. יש לדייק שבסיס פירושו של רש"י בנוי על מדרש חז"ל.

⁴² ראה ניתוח מלא למקרה בדוגמא מח.

- רמב"ן מקשה על חז"ל ומעדיף הסבר סביר או הסבר לשוני משלו :

בד בבד יש פעמים שלדעת רא"ם, רמב"ן מקשה על חז"ל ומעדיף הסבר משלו, לדוגמה: "ועוד שטענתו אינה על דברי הרב, אלא על המדרש שאמרו: 'ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא' שידמה כאילו יש בו המלכה חדשה" (א, ד – דוגמא לא); "ולכן אמר 'ואינו נכון', משום דקשיא ליה שאם נוהג העבור הוא כן למה אמרה 'אם כן למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על ההריון'. ואין הפירוש כאשר חשב, גם אינם דברי הרב, רק מדברי רבותינו ז"ל" (כה, כב – דוגמא לב, דוגמא ז); "ונראה לי שאין שום טענה על דברי הרב... הנה רבותינו ז"ל דרשו כן בפרק במה מדליקין" (לב, יא – דוגמא לג). בשלושה מקרים אלו דחה רמב"ן את דעת רש"י שהיא בעצם סברת חז"ל: במקרה הראשון לדעתו, פעולת ההבדלה איננה תוצאה של טיב האור, אלא ה'ראיה' משמעותה נתינת כח לתמידיות מציאות בריאת האור, וה'הבדלה' משמעותה קביעת זמני האור והחושך. בגלל קושי פילוסופי רחק רמב"ן מהבנת לשון הפסוק כפשוטו; במקרה השני רמב"ן העדיף לפרש את תגובת רבקה כתגובה רגשית מעשית – 'למה זה אנוכי בעולם, הלוואי שאמות', מפירוש שיש בו אמירה עניינית (ותוספת לכתוב) הקשורה למהלך כולו – 'למה זה אנכי מתאוה ומתפללת על הריון'; במקרה השלישי פירש רמב"ן את דברי יעקב כמשמעם: "קטנתי מכל החסדים" – קטן אני בהווה מלהיות ראוי לכל החסדים שהיו בעבר ויהיו בעתיד, ודחה את מדרש חז"ל בטיעון לשוני דקדוקי "ואינו נכון בלשון הכתוב".

בדוגמא כח (כו, ה) צמצם רמב"ן את פירוש חז"ל לכך ששמירת המצוות על ידי האבות התקיימה רק בארץ ישראל ולא בכל מקום – בארץ ובחוץ לארץ, וזאת מהסיבה הפרקטית שחלק ממעשי האבות איננו תואם את הדין היהודי הלכה למעשה. רא"ם מחה על עמדה זו של רמב"ן שלא לקחה בחשבון מאמר נוסף של חז"ל, ואלו דבריו: "אבל יש לתמוה, אם אין המצוות חובה רק בארץ לבדה מה זה שאמרו בפרק ערבי פסחים...?" לדעת רא"ם רמב"ן מעדיף הסבר פרקטי על מחויבות למאמר חז"ל. במקרים אלו, שבהם מקשה רמב"ן על דברי חז"ל, סובר רא"ם שרמב"ן מעדיף פירוש לשוני משלו על מדרש חז"ל, ופעמים מעדיף פתרון מעשי או הגותי על דברי חז"ל הקרובים לפשוטו של מקרא.

תפיסתו הכללית של רא"ם את יחסו של רמב"ן למדרשי האגדה של חז"ל: בעיני רא"ם רמב"ן בוחר בפירוש חז"ל כאשר הוא משרת את האגידה הפרשנית שלו. כלומר, מצד אחד רמב"ן מאמץ מדרשים מסוימים בחז"ל גם כאשר הם אינם מדייקים בלשון הכתוב, אך הם משרתים מטרות אחרות בפירושו, כגון, שימור ההלכה; הבנה פרקטית של האירוע הנידון וכדומה. מצד שני רמב"ן דוחה מדרשים מסוימים בתפיסתו כאשר הם אינם הולמים את הבנתו בפשט הכתוב.

*** מאפיינים הנוגעים לתחום הלשוני :**

- המינוח של רמב"ן שונה מהטרמינולוגיה של רש"י: לדעת רא"ם יש פעמים שתפיסתו הלשונית של רמב"ן שונה מתפיסתו של רש"י. ניתן להוכיח זאת על פי הדוגמאות הבאות שבהן עושה רא"ם אבחנה מילולית מפורשת בין רש"י לרמב"ן: 1. 'דשא' 'עשב' משמעם: לפי רמב"ן 'דשא' הוא כינוי לצמח בעודו צעיר, 'עשב' הוא הצמח בהתפתחותו לאחר זמן; לפי הבנת רמב"ן ברש"י ולפי הבנת רא"ם ברש"י 'דשא' הוא מינוח כללי לכיסוי הארץ במיני עשבים, ו'עשב' הוא כל צמח בודד עם שורש לעצמו (א, יא – דוגמא נט); 2. 'שרץ' משמעו: לפי רמב"ן – דבר נע, המתנועע באופן תמידי; לפי הבנת רמב"ן ברש"י 'שרצים' הם כל היצורים הנמוכים וקרובים לקרקע; לפי הבנת רא"ם ברש"י, רש"י עושה אבחנה בין שם העצם 'שרץ' לבין הפועל 'שרצו' – שם העצם 'שרץ' מכוון לבעל החיים הנמוך בסוגו, כגון: בעוף השרץ הנמוך הם הזבובים, בשקצים השרץ הנמוך הן הנמלים, וכדומה. לעומת זאת הפועל 'שרץ' לפי רש"י עניינו ריבוי

תנועה והולדה, וזה אכן כפי שפירש רמב"ן עצמו (א, כ – דוגמא יג); 3. 'רמשי' משמעו: לפי רמב"ן הוא ביטוי הנאמר על חיות ובהמות שדורכים על הארץ, ועל שרצים הזוחלים שדורכים על האדמה בכל גופם; לפי הבנת רמב"ן ברש"י 'רמשי' משמעו סוג של שרץ מהנמוכים מאד הנגררים על הארץ; לפי הבנת רא"ם ברש"י אכן שם העצם מתייחס לשרצים הנמוכים הנגררים על הארץ, אך פעולת הרמישה מתייחסת לכלל בעלי החיים הדורכים על האדמה (א, כד – דוגמא א). 4. 'טרס' משמעו: לפי רמב"ן 'קודם' – 'לפני'; לפי הבנת רמב"ן ברש"י 'לא' – 'לא יהיה בארץ'; לפי הבנת רא"ם ברש"י 'עדיין לא' או 'עוד לא' – 'עדיין לא יהיה בארץ' (ב, ה – דוגמא טו); 5. 'איש האדמה' משמעו: לפי רמב"ן 'שייך לאדמה'; לפי הבנת רמב"ן ברש"י, ולפי הבנת רא"ם ברש"י 'אדון לאדמה' – נח היה בעל האדמה ונטע באדמתו כרם (ט, כ – דוגמא ס); 6. 'ויפג לבו' משמעו: לפי רמב"ן 'נתבטל' כלומר, שבת לבו ופסקה נשימתו מגודל התדהמה שלא האמין לבשורת בניו; לפי הבנת רמב"ן ברש"י, ולפי הבנת רא"ם ברש"י 'ויפג לבו' – נחלף לבו – השתנה לבו, או סר לבו, ולא יכול היה להאמין לבניו עוד (מה, כו – דוגמא סד). מקרים אלו מוכיחים שלפי תפיסת רא"ם הטרמינולוגיה של רש"י ורמב"ן שונה בחלק מהמושגים, ולכל אחד מהם הגדרה משלו.

- תפיסת רמב"ן את תרגום אונקלוס: רא"ם מציין שלרמב"ן כלל מתודי בפירושו של תרגום אונקלוס, וזו לשונו: "והמתרגם רודף אחר הענין ולא אחר המלות כמו שכתב הוא בעצמו" (יד, ו – דוגמא סא). היינו, רמב"ן סובר שפעמים רבות תרגום אונקלוס מסביר את העניין הנדרש, ולא בהכרח מתרגם את הטקסט מילה במילה. רא"ם מתבסס על דברי רמב"ן עצמו בפסוק זה, שכן כתב: "אלא שהוא רודף הענין לא המלות" (יד, ו). רא"ם מזכיר כלל זה פעם נוספת ברמב"ן, בהגנתו על רש"י בפירוש הביטוי "בי אדני", ואלו דבריו: "אף על פי שפירוש המילה הוא מענין גנוח וצעקה, כמו שפירש הוא עצמו שהמתרגם שתרגם אותו בעו אינו מפירוש המלה אלא מפתרון הענין כמנהגו ברוב המקומות" (מג, כ – דוגמא סג). גם במקרה זה מתבסס רא"ם על דברי רמב"ן בפירושו לפסוק, וכך כתב: "ואנקלוס שתרגם בי אדני בבעו רבוני, לא שהוציא מלת בי מן בעו, אבל רדף הענין שהוא בא בכל מקום בענין הבקשה" (מג, כ). רא"ם נשען בשני מקרים אלו ובמקרה נוסף על כלל זה שניסח רמב"ן בפירושו של אונקלוס.⁴³

- תפיסת רמב"ן את לשון הקודש: רא"ם משקף את עמדתו העקרונית של רמב"ן שלפיה אין להשוות בין לשון הקודש לכל לשון זרה שהיא, ואלו דבריו: "והרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'שזה דבר זר מאד לסמכו אל מלת לשון טורסי, ואינו דומה אליה...' (מג, כ – דוגמא סג), וכן כתב: "והרמב"ן ז"ל טען ואמר: 'ורחוק הוא מאד לסמכו אל הלשון ההוא, שלשונות כאלה בתלמוד – יוני או פרסי ושאר לשונות, אין להם חברה בלשון הקדש'" (מט, כב). רא"ם מבין שרמב"ן נוקט בגישה קיצונית שלשון הקודש בתנ"ך איננה מושפעת מלשונות זרים.⁴⁴

לסיכום, רא"ם עמד על שלושה מאפיינים בעלי זיקה לשונית בפירוש רמב"ן: בעיני רא"ם בחלק מהמקרים הטרמינולוגיה של רמב"ן שונה מזו של רש"י; רא"ם מזהה כלל מתודי בפירוש רמב"ן המסביר את דרכו של תרגום אונקלוס; רא"ם מכיר בעמדתו העקרונית של רמב"ן שאין להשוות בין לשון הקודש ללשון זרה, ומנסה להתמודד עם גישה זו.

המשא ומתן הפרשני שערך רא"ם עם רמב"ן לאורך הגנתו על רש"י חשף שני מרכיבים מרכזיים בתפיסת רא"ם את מתודת רמב"ן: האחד, בעיני רא"ם רמב"ן בבחירתו הפרשנית נע בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי, או על פי העדפה לשונית. היסוד הפרשני בא לידי ביטוי בפונקציות הבאות: דוגמאות בהן

⁴³ ראה דוגמא סב.

⁴⁴ ראה עמדת רא"ם בדוגמא סג.

נוטה רמב"ן לפרש על פי מציאות העניין, ולא על פי דיוק בכתוב; דוגמאות בהן רמב"ן מעדיף להיצמד למדרש חז"ל מלהיצמד לפשט המקראות; דוגמאות בהן רמב"ן מקשה על חז"ל, ומעדיף הסבר לשוני הנתפס בעיניו כפשט הכתוב: השני, רא"ם מזהה בפירוש רמב"ן מאפיינים לשוניים, והם: המינוח של רמב"ן שונה מזה של רש"י; כלל מתודי שמנסח רמב"ן בתרגום אונקלוס המבהיר את גישתו; עמדת רמב"ן המתנגדת לתפיסה שלשון הקודש מושפעת מלשונות זרים. מעניין מאד יהיה להשוות ממצאים אלו לממצאי הספרות המחקרית.

3.2.4 תפיסת רא"ם את רמב"ן ופירושו בהשוואה לגישות אחרות בספרות המחקרית

את תפיסת רא"ם את רמב"ן בהשוואה לגישת הספרות המחקרית יש לחלק לשני חלקים: תפיסתו את רמב"ן ביחסו לרש"י בהשוואה לספרות המחקר; תפיסתו את מאפייני פרשנות רמב"ן בהשוואה לספרות המחקר.

3.2.4.1 השוואת תפיסתו את רמב"ן ביחסו לרש"י

חוקרי פרשנות רמב"ן העריכו באופן כללי את יחסו של רמב"ן לרש"י בשני כיוונים, אלו הרואים ביחסו המורכב לרש"י מגמה פרשנית עניינית בלבד המושפעת מדרכו המתודית, ואלו הרואים במערכת יחסיו עם רש"י ביטוי למגמה ביקורתית כוללת, אם כהצעת תיקון לפירוש רש"י, ואם כמחויבות להעמדת מערך פרשני ביקורתי.⁴⁵ על פי ממצאי המחקר נראה שרא"ם פיתח כיוון שלישי קיצוני יותר. לא רק שבעיני רא"ם רמב"ן מבקר תדיר את פירוש רש"י, אלא לפי השגתו הרוחנית רמב"ן אף מאיים על מעמדו של רש"י, אם בניסיון לדחוק את רגליו, ואם במאמץ לכבוש את מקומו. הערכה זו מבוססת על תשובה מפורשת שהשיב רא"ם לתלמידו, כלשונו: "ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן לאשר יבטח כי יגיד ירדן אל פיהו לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה".⁴⁶ כמו כן על מערכת ההגנה המסועפת שבנה רא"ם להגנת רש"י, וכן על הגנתו האפולוגטית המוכיחה את מאבקו ברמב"ן בכל מחיר.⁴⁷

גם מחקרים פרטניים שעסקו בצורה ישירה ביחסו של רמב"ן לרש"י בספר בראשית נחלקו לשתי עמדות: עמדה הרואה ביחסו של רמב"ן לרש"י, על אף השגותיו יחס של יראת כבוד והערכה.⁴⁸ ואף יותר מכך יש מי שטוען שמבנה פירושו, סגנון לשונו, ובחירותיו הפרשניות, כולן מכוונות מטרה - להאדרת שמו ופרשנותו של רש"י.⁴⁹ ועמדה אחרת, הפוכה, הטוענת שיחסו של רמב"ן לרש"י ברובו הוא יחס דוחה לא מכבד, ופעמים אף תוקפני.⁵⁰ תפיסת רא"ם נראית כקרובה יותר לעמדה השנייה, אף שיש להבחין בין רוח הדברים המבוססת על הנתונים לעיל, לבין הביקורת הפרשנית הטקסטואלית. למרות התחושה הקשה שמלווה את רא"ם בהגנתו על רש"י אין לכך ביטוי מפורש בסוגיות הנדונות. רא"ם אינו מפליג במילים - לא על יחסו האוהד של רמב"ן לרש"י ולא על יחסו הביקורתי של רמב"ן לרש"י. בכל מקרה הגנה רא"ם מתייחס באופן ענייני לטענת רמב"ן על רש"י, ומשיב בדרך דומה. מעבר לרוטינה הנוקשה, הקבועה, שחוזרת על עצמה 98 פעמים במחקר זה, הגנת רא"ם איננה משקפת באופן מובהק את יחסו של רמב"ן לרש"י. כמובן שבעיני

⁴⁵ מגמה ראשונה ראה: מלמד תשל"ח, עמ' 987-996; בן מאיר תשס"א, עמ' 131; אראל תשס"ט, עמ' 117-152. מגמה שנייה ראה: ליכט תשמ"ג, עמ' 229; ספטימוס 1983, עמ' 16.

⁴⁶ על משמעות אמירה זו, ראה 2.2 הגנת רא"ם על רש"י כתפקיד מרכזי בפרשנותו, וכן 3.2.1 רמב"ן בעיני רא"ם.

⁴⁷ ראה 3.2.1 רמב"ן בעיני רא"ם.

⁴⁸ נצר תשכ"ט, עמ' 432.

⁴⁹ מורגנשטרן תש"ס, עמ' 15-29.

⁵⁰ רבינוביץ תשל"א, עמ' 217.

רא"ם העמדה הראשונה המוקצנת, משוללת כל היגיון, שכן לטעמו רמב"ן לא כתב את פירושו כדי להאדיר את שמו של רש"י, וכפי שהוכח ההפך הנכון.

3.2.4.2 השוואת המאפיינים

תפיסת רא"ם את מאפייני פירוש רמב"ן תואמת באופן חלקי את תיאור דרכו המתודית של רמב"ן על פי ממצאי ספרות המחקר. מצד אחד ישנם מספר מאפיינים בולטים שנסקרו בספרות המחקר שכלל לא באו לידי ביטוי במחקר זה, ומצד שני תפיסתו המתודית של רא"ם ברמב"ן דווקא מעצימה מאפיינים אחדים, ואף מחדשת היבטים בגישתו ומוסיפה בהבנת דרכו. המרכיבים בפרשנות רמב"ן שצוינו פעם אחר פעם על ידי חוקרי פרשנותו וכלל אינם מופיעים במחקר זה הם: מבואות ופתיחות – הקדמתו לספר בראשית;⁵¹ קשרים בין פרשיות – סמיכות פרשיות כרונולוגית בין אירועים; סדר מוקדם ומאוחר בתורה; שיטת ההשלמה;⁵² דיוני השקפה בנושאים שונים – כגון: מהות הניסיון, ענישת הגוי המשעבד, מעלת ארץ ישראל, טעמי המצוות, חטאים ועונשם וכדומה;⁵³ פרשנות אלגורית – חשיפת ניסים נסתרים;⁵⁴ פרשנות טיפולוגית – על בסיס העיקרון "מעשה אבות סימן לבנים";⁵⁵ פירוש סוד – "על דרך האמת".⁵⁶ ייתכן שמרכיבים אלו נעדרים ממחקר זה משתי סיבות: או כיוון שאינם רלוונטיים להגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן בספר בראשית, או מפני שרא"ם איננו נוטה מצד אופי פרשנותו לדון בנושאים אלו כלל. לעומת זאת בשני נושאים מרכזיים ניתן להשוות בין תפיסת רא"ם לספרות המחקרית, במרכיב הבסיסי – לשון וסגנון בפירושו, ובמרכיב הדומיננטי – פשט ודרש בפירושו, ויחסו למדרשי חז"ל; להלן פרטי ההשוואה:

- ההיבט הלשוני סגנוני: ספרות המחקר שמה דגש על תופעות לשוניות ותופעות סגנוניות בפירוש רמב"ן, אף שבעיניהם עיקר פירושו עוסק בביאור העניינים ולא בביאור המילים.⁵⁷ כתופעות לשוניות נמנו האלמנטים הבאים: דיוקים בבלשנות – משמעות סמנטית, אותיות שורש, משמעות מילים בהקשרן, זמנים, כינויי גוף; לשון חכמים; שימוש בתרגום אונקלוס; ולשונות זרים.⁵⁸ כתופעות סגנוניות הוזכרו הרכיבים הבאים: מקרא מסורס; מקרא חסר; מקרא קצר; כפילויות; חזרות; סתירות; ופירוש מקראות בעזרת מקראות אחרים.⁵⁹

ממצאי המחקר מוכיחים שלדעת רא"ם, רמב"ן התייחס בפירושו בעיקר לחמישה מרכיבים בממד הבלשוני התואמים לרשימה זו: לדיוקים בבלשנות, שהם: 1. משמעות סמנטית – במסגרת המאפיין: מינוח רמב"ן שונה מהטרמינולוגיה של רש"י (דוגמאות א, יג, נט, סד); 2. משמעות מילים בהקשרן – במסגרת המאפיין: מינוח רמב"ן שונה מהטרמינולוגיה של רש"י (דוגמאות טו, ס); 3. כינויי גוף – במסגרת המאפיין: רמב"ן נוטה לפרש על פי 'דרך לשון הכתוב', ולא על פי דיוק בכתוב, או משמעו של כתוב (דוגמא מט [ד"ה "לך לך"] כמייצגת את התפיסה הכוללת); וכן לכללי הלשון, שהם: 1. שימוש בתרגום אונקלוס – במסגרת המאפיין:

⁵¹ מלמד תש"ח, עמ' 937-1021.

⁵² גוטליב תשנ"ד, עמ' 41-62; גוטליב תשס"ט, עמ' 316-348.

⁵³ מלמד שם; רפל תשמ"ו, 279-289.

⁵⁴ פונקנשטיין תש"נ, עמ' 46-49.

⁵⁵ פונקנשטיין תש"נ, עמ' 56-62.

⁵⁶ הוברטל תשס"ו, עמ' 11-20; פדיה תשס"ג, עמ' 13-26.

⁵⁷ מלמד שם.

⁵⁸ מלמד תשל"ח, עמ' 937-1021; שעוועלרפל תשמ"ו, עמ' 285-287; בן מאיר תשס"א, עמ' 125-141.

⁵⁹ מלמד תשל"ח, עמ' 937-1021; רפל תשמ"ו, עמ' 285-287.

תפיסת רמב"ן את תרגום אונקלוס, כלשונו: "והמתרגם רודף אחר הענין ולא אחר המלות" (דוגמאות סא, סג): 2. התנגדות ללשונות זרים – במסגרת המאפיין: תפיסת רמב"ן את לשון הקודש (דוגמא סג, ומקור מט, כב).⁶⁰ נמצא שבעיני רא"ם ובעיני ספרות המחקר רמב"ן דן במגוון דיוקים בלשניים וכללי לשון עקרוניים. מעניין לציין שעל פי ממצאי מחקר זה התופעה הלשונית 'לשון חכמים' איננה כלי לשוני בידי רמב"ן, אלא היא משמשת כאמצעי הגנה בידי רא"ם, כלשונו: "אלא שנראה לי שאינה טענה, דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד" (דוגמא נט, כמו כן משתמש רא"ם בביטוי לשוני זה גם בדוגמא ס).⁶¹

- ההיבט המתודולוגי – פשט ודרש בפירושו ויחסו למדרשי חז"ל: הספרות המחקרית לא הגדירה באופן מדויק את גישתו המתודית של רמב"ן, כפי שהיטיבה להגדיר את שיטתו של רש"י, ובכל אופן ניתן לזהות בספרות המחקר לפחות ארבעה כיווני חשיבה.⁶² יש שהניחו שרמב"ן תפס את המונח 'פשט' ככזה הכולל פרשנות פילוסופית של המקרא התואמת את תמונת העולם המדעית.⁶³ יש שטענו שבפירוש רמב"ן ארבעה רבדי פרשנות, שלימים יקראו: "פשט, רמז, דרש, סוד" – מבנה מרובע שהושפע, או שלא הושפע מהפרשנות הנוצרית.⁶⁴ יחד עם ההבנה שלרמב"ן פירושים אלגוריים ונטייה קבלית, יש שראו בפירוש רמב"ן שאיפה לפרש את התורה לפי הגישה האנדלוסית, קרי על פי הדקדוק ועל פי ההיגיון, זאת בניסיון להוכיח כי החשיבה הפילולוגית האנדלוסית יכולה לקבל את מדרש האגדה כשיטה יצירתית לגיטימית המובחנת מן הפשט ומקבילה אליו.⁶⁵ ויש שראו בפירוש רמב"ן שילוב של שתי אסכולות – אסכולת רש"י ואסכולת ראב"ע.⁶⁶ דהיינו, כלפי חוץ – בפני קהל היעד הנוצרי ביטל רמב"ן את סמכות האגדה, וכלפי פנים – לקהל היעד היהודי, שילב רמב"ן בפירושו ממדרשי חז"ל ונתן להם פרשנות משלו.⁶⁷

ממצאי המחקר לעניות דעתי סוללים דרך חדשה בהבנת דרכו המתודית של רמב"ן בפרשנות המקרא, הקרובה אך במעט, זעיר פה זעיר שם, לאחד או לשניים מארבעת כיווני החשיבה הנ"ל המוצגים בספרות המחקר. בעיני רא"ם **רמב"ן נע על הציר בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי** – סדר העדיפות של רמב"ן בבחירתו הפרשנית איננה בהכרח היצמדות מדויקת ללשון הכתוב. פעמים רמב"ן מעדיף פירוש מציאותי המביא בחשבון את הנתונים הריאליים הנוגעים לנושא הנידון. פעמים הוא מבכר פירוש הבנוי על מדרש חז"ל, או על דעת חכמים, ופעמים להפך – הוא מקשה על חז"ל, או מתעלם מדבריהם משיקולים שונים – שיקול הגותי, מעשי או לשוני.⁶⁸ הוכחות שונות להגדרה זו: פעמים רמב"ן נוטה לפרש על פי מציאות העניין, או על פי 'דרך הכתוב' ולא על פי דיוק בכתוב, או משמעו של כתוב (דוגמאות לד, מ, מא, נב); פעמים רמב"ן מסתפק ב'דרך לשון הכתוב' ו'מנהג הכתוב' ואינו נדרש ליתור ופירוט בלשון הכתוב

⁶⁰ נמצאה רק דוגמא אחת בשני תחומים נוספים: במסגרת תופעות לשוניות - דיוקים בלשנות – זמנים (דוגמא לג); במסגרת תופעות סגנוניות – דיון במקרא חסר (דוגמא ז - לב).

⁶¹ אומנם הביטוי נמצא פעם אחת במסגרת עבודה זו בפירוש רמב"ן, אך לא בתפיסת רא"ם את רמב"ן. המקרה מופיע בקטגורית המקרים שבהם רא"ם אינו מתייחס לחילוק שחולק רמב"ן על רש"י, שכן פירש: "כי המתקשה בדבר יקרא 'קוהה' בלשון חכמים" (מקרה מס' 65).

⁶² ראה סעיף 0.5.3, עמ' 28-23.

⁶³ פונקנשטיין תש"נ, עמ' 56-62.

⁶⁴ פונקנשטיין תש"נ, עמ' 46-49; ליכט תשמ"ג, עמ' 232.

⁶⁵ ספטימוס 1983, עמ' 12, 13, 19; כהן תשס"ט, עמ' 368; אראל תשס"ט, עמ' 149-151.

⁶⁶ על גישת ראב"ע ויחסו לדרש ראה גייקובס תשע"ה, עמ' 13-44.

⁶⁷ סקלרץ תשע"ד, עמ' 246-247.

⁶⁸ ראה הראל תש"ע, עמ' 57-76 שבחן את יחסו של רמב"ן למדרשי האגדה. אומנם במחקר זה ציין הראל שהנחת היסוד של חז"ל שונה מהנחת היסוד של רמב"ן, אך בממצאיו הבלתי את מבטו הפרגמטי – המוסרי והחינוכי של רמב"ן לבחינת האירועים, ממצא התואם למבטו של רא"ם בממצאי מחקר זה. ראה סיכום, עמ' 75-76.

(דוגמאות נא, מט); פעמים רמב"ן מעדיף להיצמד למדרש חז"ל, או לדעת חכמים שאינה דעת יחיד, מלבסס דבריו על דיוק בפשט המקראות (דוגמאות מז, מח, נ); ופעמים רמב"ן מקשה על חז"ל ומעדיף הסבר לשוני משלו (דוגמאות כח, לא, לב - ז). בעיני רא"ם רמב"ן בוחר בפירוש חז"ל כאשר הוא משרת את האג'נדה הפרשנית שלו, קרי את המציאות הריאלית, את מציאת הפתרון המעשי, את ההבנה הפרקטית של האירוע, את שימור ההלכה, את דרך הכתוב, וכיוצא בזה. הדיוק הלשוני בכתוב נמצא בעיני רמב"ן בסדר עדיפות משני, אם בכלל.

עמדה זו של רא"ם בהבנת גישתו המתודולוגית של רמב"ן קרובה במעט לשני כיווני חשיבה בספרות המחקר שהוצגו לעיל - לכיוון החשיבה הראשון וכיוון החשיבה השלישי. לראשון בכך שיפוט ברמב"ן אינו בהכרח מה שמשתמע מלשון הכתוב, אלא 'פשט' הינו גם פרשנות פילוסופית התואמת את עולם המדע. ולשלישי בכך שגישת רמב"ן מתבררת אכן כשואפת לפרש את התורה לפי הגישה האנדלוסית, היינו מעט על פי הדקדוק ולרוב על פי ההיגיון הסובייקטיבי והפרקטיקה המעשית. אך בנוגע לבחירתו במדרשי חז"ל אין מדובר בדרך המקבילה ל'פשט', אלא בבחירה קרובה ל'פשט', זו המשרתת את ה'פשט' כפי שהיא בעיניו.⁶⁹ הבנת רא"ם ברמב"ן חושפת חוט שדרה ברור וחד יותר בפירוש רמב"ן לתורה. רא"ם חש את עצמאותו הפרשנית של רמב"ן מול המחויבות לדיוק בלשון המקרא והמחויבות למסורת הפרשנית של חז"ל.

לסיכום, רא"ם נתון כל כולו במלאכת ההגנה על רש"י.⁷⁰ הוא מכנה את רמב"ן כ"הארי הגדול והנורא", דימוי המבטא מצד אחד את יראת הרוממות שחש רא"ם כלפי רמב"ן, ומצד שני את תחושת גודל האיום מפניו. הספקות והקושיות שהקשה רמב"ן על רש"י נתפסים בעיניו כניסיון לדחיקת רגלי רש"י וערעור מעמדו. זו אכן אחת הסיבות שלמענה מגייס רא"ם את כל הכלים העומדים ברשותו להגנה על רש"י, הגנה עניינית, שקולה ומתוחכמת, ואף הגנה אפולוגטית.

המשא ומתן הפרשני שערך רא"ם עם רמב"ן לאורך הגנתו על רש"י חשף שני מרכיבים מרכזיים בתפיסת רא"ם את מתודת רמב"ן: בבחירתו הפרשנית נע רמב"ן בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי, קרי פירוש מציאותי ריאלי, או פירוש מעשי, ופעמים אף הגותי, ועל פי סדר עדיפות מתודי לשוני. כמו כן רא"ם מזהה בפירוש רמב"ן מאפיינים לשוניים: מינוח שונה מרש"י; הבנה מתודית בתרגום אונקלוס; ועמדה עקרונית במידת השפעת 'לשונות זרים' על לשון המקרא. לפי רא"ם הפירוש האולטימטיבי, האידיאלי בעיני רמב"ן, הוא אותו פירוש הבא משטח הפשט, או משטח הדרש, או משטח ההגות הפילוסופית המשרת את פונקציות חשיבתו. הדיוק הלשוני בכתוב נמצא בעיני רמב"ן בסדר עדיפות משני, ובנקודה זו עיקר המחלוקת הפרשנית בינו לבין רש"י.

3.3 מאפייני פרשנות רא"ם והשפעת תפיסתו על הבנת פשט המקרא

המחקר כולו דן במרכיב אחד דומיננטי המאפיין את פרשנות העל של רא"ם על רש"י, והוא הפרשנות ההגנתית. כפי שהוכח בסעיף 2.2 רא"ם שם לעצמו מטרה להגן על רש"י מפני השגות רמב"ן, וממצאי המחקר בסעיפים 2.3.1; 2.3.2 אכן מוכיחים יעד אתגרי זה בפרשנותו. ואלו נתוני המחקר: נמצאו 98

⁶⁹ וכאן חוברת דרך זו למרכיב משני בגישה הרביעית: רמב"ן שילב בפירושו ממדרשי חז"ל ונתן להם פרשנות משלו.

⁷⁰ אומנם רא"ם בפירושו על רש"י עסק ביעדים נוספים (ראה עמ' 1, וכן עמ' 33), אך הוא עצמו הגדיר את הגנתו על רש"י כאחד היעדים המרכזיים בפירושו, כלשונו: "... רק להאיר עיני המעינים... ובהתרת הספקות והקושיות... " (שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח); "... ובפרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים... ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן... לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה, אשר הוא מחופף עלי כל היום..." (שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח).

מקרים שבהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן בצורה מפורשת, ונמצאו עוד 17 מקרים בהם נראה כי רא"ם מגן על רש"י בהגנה סמויה. נבדקו ונותחו לעומק 67 מקורות בהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן באופן מפורש, ואותרו עשר דרכי הגנה שונות שבאמצעותן הגן רא"ם על רש"י, ואלו דרכי ההגנה והתפלגות על פי נתוני ההגנה המפורשים: **אי הבנת כוונת רש"י**: 31 מקרים. **אי הבנת כוונת דברי חז"ל**: עשרה מקרים; **ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל**: 19 מקרים; **הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י**: חמישה מקרים; **סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים**: 39 מקרים; **מתודית פרשנית**: חמישה מקרים; **מתודת הכתוב**: תשעה מקרים; **בעיית נוסח**: שבעה מקרים; **הגנה לשונית**: 14 מקרים; **רמב"ן טוען נגד עצמו**: שלושה מקרים. בכל מקרה שהגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן הוא נקט לפחות בדרך הגנה אחת, וישנם מקרים רבים שהוא הגן בשתי דרכים, פעמים בשלוש ואף בארבע דרכים.⁷¹

כמו כן בהגנת רא"ם על רש"י בהגנה סמויה נבדקו באופן יסודי רק שישה מקרים שבהם הוכח באופן מובהק שאכן רא"ם מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן. במקרים אלו נמצאו שלושה אופני הגנה, ואלו נתוני ההתפלגות: **אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י**: ארבעה מקרים; **הגנה לשונית**: שני מקרים; **מתודת הכתוב**: מקרה אחד. יש לציין שלאורך פרשנות ההגנה של רא"ם על רש"י נמצאו שבעה מקרים (מתוך 98) שבהם ההגנה על רש"י איננה חזקה דיה, ויש בה מן האפולוגטיקה הפרשנית. על משמעות ממצא חשוב זה ועל השלכותיו, ראה בסעיף הבא: 'מאפייני פרשנות רא"ם', ובפרק הבא: 'השערת המניעים שהביאו את רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן והבסיס לכך'.

להלן ניסיון מיטבי להגדרת מאפייני פרשנותו של רא"ם בכלל, והגדרת דרכו הפרשנית בפרט, על פי חתכי אורך ורוחב שונים מתוך נתוני הפרשנות ההגנתית. בסעיפים הבאים יוצגו שלושה חלקים: מאפייני פרשנותו של רא"ם על פי ממצאי המחקר; גישתו הפרשנית ותפיסתו את פשט המקרא; השוואת הממצאים לספרות המחקרית.

3.3.1 מאפייני פרשנות רא"ם

פירוש רא"ם הוא פירוש מרשים ביותר, עשיר במידע ובמקורות שונים, פירוש עמוק, מפולפל ומתוחכם, פירוש רחב אופקים הנושק לתחומי ידע רבים. כבר רא"ם הגדיר ושיבח את פירושו באופן הבא: "אני יושב וכותב פירוש מפולפל ומסודר מאוד על רש"י ז"ל בפירוש החומש אחשוב שלא קדמני אדם בו כי מה שראינו ממה שפירשו עליו זולתנו עד היום העדרם טוב מציאותם".⁷² להלן פירוט של עשרה מאפייני תוכן, מהבולטים ביותר בפירושו: בקיאות רבה במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בשילובן של סוגיות הלכתיות; חשיבה לוגית – הוכחות על פי סבירות ההיגיון, על פי מקורות מקראיים, ועל פי טכניקות לוגיות וחשובים מתמטיים; הסברה ושכנוע; כוח הפלפול – העמקה מופשטת; ידע בבלשנות והתמצאות במאפייני לשון המקרא; הבנה מתודית בתרגום אונקלוס; שימוש בעקרונות מתודיים; שימוש בנוסח כאלמנט הגנתי; חוש הגנה יצירתי ורוח ה'.⁷³ כמו כן יוצגו שני מאפיינים חיצוניים שאינם נוגעים ישירות לתכני הפירוש: אריכות הפירוש, ואזכור פרשנים נוספים. לכל מאפיין יובאו הוכחות מגוף המחקר עצמו, מאותן דוגמאות המסווגות לעשר דרכי הגנה:

⁷¹ מסיבה זו סיכום המקרים אכן מעלה את המספר 142, ולא את המספר 98. ראה פירוט המקרים ודרכי ההגנה בנספחים פרק 7.

⁷² סיווג המקורות, עמ' 252-261.

⁷³ שו"ת רא"ם סימן ה'.

⁷³ רוח ה' היא תכונה אמונית, ואיננה נכללת בעשרת מאפייני התוכן, וצוינה מתוך שיקול השקפתי תרבותי.

- בקיאות רבה במקורות חז"ל: לאורך הגנת רא"ם על רש"י מגלה רא"ם בקיאות ומומחיות במקורות חז"ל. הידע הרב בא לידי ביטוי בהגנת רא"ם על רש"י במספר אופנים: 1. בביסוס פירוש רש"י בעזרת מקורות תלמודיים, או מקורות מדרשיים (19 מקרים), כאשר הביסוס נחלק לשני סוגים: מקרים בהם מאתר רא"ם את המקור המדויק בדברי חז"ל ומדייק בתוכן הדברים, כגון: דוגמאות כב; כג; כד, או מקרים בהם מביא רא"ם הוכחות ממקור תלמודי/מדרשי נוסף, כגון: דוגמאות כה; כו; כז; כח; כט ולכדוגמא משולבת. 2. בזיהוי מקרים בהם מעמיד רא"ם את רמב"ן על אי הבנת כוונת דברי חז"ל, וזאת בשני מצבים אפשריים (10 מקרים): במקרים בהם מדרש חז"ל מפורש בפירוש רש"י, ובמקרים בהם מביא רמב"ן את דברי חז"ל כסיוע לעמדתו, כגון: דוגמאות טז; יז; יח; יט למצב ראשון, וכגון: דוגמאות כ; כא למצב שני; 3. בציון מקרים בהם רא"ם מצביע על כך שפירוש רש"י מקורו בדברי חז"ל, וטענת רמב"ן היא כנגד חז"ל ולא כנגד רש"י (חמישה מקרים), כגון: דוגמאות לא; לב; לג.

להלן מקורות חז"ל ספציפיים שציין רא"ם לאורך הגנתו על רש"י, ושבאו לידי ביטוי במחקר זה: מדרש בראשית רבה א, ב ומדרש תנחומא בראשית, יא (דוגמא טז); מדרש בראשית רבה נא, ב (דוגמא יז); מדרש בראשית רבה פה, י, בבלי סנהדרין מו, א, ובבלי סוטה י א (דוגמא יט); בבלי עירובין ק, ב (דוגמא כ); מדרש בראשית רבה פד, ז (דוגמא כא); בבלי עירובין יח, ב, בבלי סנהדרין קח, ב ומדרש בראשית רבה לג, ו (דוגמא כב); בבלי ראש השנה יב, א (דוגמא כג); מדרש בראשית רבה נח, ח בבלי עירובין נג, א (דוגמא כד); מדרש בראשית רבה כג, ז (דוגמא כה); סדר עולם פרק ח (דוגמא כו); ירושלמי כתובות ה, בבלי סנהדרין כא, א; כתובות י, א (דוגמא כז); בבלי פסחים קיט, ב (דוגמא כח); מדרש בראשית רבה צב, ח – ט (דוגמא כט); מדרש בראשית רבה פו, ג-ד ומדרש תנחומא וישב, ח (דוגמא ל). אוסף המקרים מוכיח את עושר ידיעותיו ובקיאותו של רא"ם, שעמדו לו בעת הגנתו על רש"י.

- בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות תוך שילובן בסיפור האירועים: במהלך הגנת רא"ם על רש"י בספר בראשית פיתח רא"ם במסגרת סיפור האירועים מספר דיונים הלכתיים. במקרים אלו רא"ם לא הסתפק בהסבר הלכתי קצר שבא לתמוך בפירוש רש"י, אלא נטה להיכנס לעובי הקורה, לתוך תוכן של הסוגיות ההלכתיות. רא"ם הרחיב את הנושא הנידון על פי הדעות השונות בחז"ל, הן על פי מדרשי ההלכה, והן על פי המקורות התלמודיים. ידיעותיו, בקיאותו וחריפות למדנותו ניכרים היטב בסוגיות הנדונות. להלן רשימת הסוגיות ההלכתיות בהן דן רא"ם: היתר אכילת בשר לאדם – א, כט-ל (דוגמא י); נשיאת אישה לאחר עשר שנים בלא ילדים – טז, ג (דוגמא יא); שטר מתנה וחזקה – כד, י (נתון); נשים בכתובה, פילגשים שלא בכתובה – כה, ו (דוגמא כז); דין ייבום – לח, ח (דוגמא מד); דין שריפה לבת כהן שזנתה – לח, כד (דוגמא יח); דין נחלות – מח, ה (נתון).

- חשיבה לוגית: פעמים רבות עושה רא"ם שימוש בחשיבה לוגית בהגנתו על רש"י (39 מקרים מפורשים ושניים סמויים, וייתכן אף יותר).⁷⁴ ההסברים ההגיוניים בנויים על בסיס הוכחות שכליות על פי הגיון ישר, על פי המציאות הקיימת, ו/או על בסיס הוכחות מתוך הכתובים ומדברי חז"ל, על פי טכניקות לוגיות שונות, ועל פי חישובים מתמטיים. רא"ם משתמש בהוכחות שכליות אלו בשני אופנים: האחד, בדרכי הגנה פשוטות, קרי מהלכים קצרים ובהירים, כגון דוגמאות לד, לה; לו; לז; לח; לט; מ; מא, ובדוגמאות אלו יש להבחין בין טיעון תוכני הגיוני, לבין הגנה שיסודה תחכום רעיוני או תחכום לוגי; השני, בדרכי הגנה

⁷⁴ ייתכן ובתהליך סיווג המקורות לא תמיד נלקחו בחשבון כל דרכי ההגנה לאותו מקרה. הדגש ניתן לדרכי ההגנה העיקריות המאפיינות את אותו מקרה. כמו כן יש לציין שרא"ם השתמש בחשיבה הגיונית לאורך כל פרשנות ההגנה וצויינו כאן המקרים הבולטים יותר שניתן לאפיינם.

מורכבות, היינו רא"ם משתמש בעת ובעונה אחת במספר דרכי הגנה שכליים - בהיגיון, בהוכחות על פי פסוקים, בטכניקות לוגיות וכדומה, כגון דוגמאות מב; מג; מד; מה; מו (המורכב ביותר).
להלן מספר כללים לוגיים מיוחדים בהם השתמש רא"ם בדרך כלל שהיא בתהליכי הגנתו: שני גדלים השווים לגודל שלישי שווים ביניהם (דוגמא מב); טכניקת השוואה באופנים שונים (דוגמאות לח; לט; מג); טיעון משפטי: "חבור הראיה הראשונה עם האחרונה – יותר גדולה מהראשונה לבדה" (דוגמא מה). הדוגמאות בכללן מוכיחות את כישרונותיו הקוגניטיביים המיוחדים של רא"ם.

- יכולת הסברה ושכנוע באופנים שונים: לרא"ם כישורי הסברה ושכנוע. גם במקרים בהם נראה כי טענת רמב"ן הגיונית וצודקת מצליח רא"ם להפוך את הקערה על פיה. בחלק גדול מהמקרים עושה זאת רא"ם באמצעות הטיעון של אי הבנת כוונת רש"י, או אי הבנת כוונת חז"ל. 31 מקרים נמצא שרא"ם מגן על רש"י מפני השגות רמב"ן בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, ובעשר מקרים נמצא שרא"ם מגן על רש"י בטענה שרמב"ן לא הבין את דברי חז"ל.⁷⁵ יצוינו שלוש דוגמאות בולטות הממחישות יכולת זו: 1. כאשר טען רמב"ן כנגד רש"י שלשון הכתוב: "ויחשבה לו צדקה" (טו, ו – דוגמא ה) איננה מוסבת על הקב"ה אלא על אברהם, שכן אמונת אברהם בקב"ה מובנת מאליה ואין לחשבה לזכות, נראה היה שטענת רמב"ן מוצדקת ביותר, וכפי שנימק רמב"ן עצמו: "והוא הנביא בעצמו, וילא איש אל ויכזב' ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב, ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה?". רא"ם לא מתווכח עם רמב"ן על תוכן הדברים, אלא טוען שרמב"ן לא הבין את רש"י, שכן כוונת רש"י לומר שהקב"ה מחשב לאברהם לזכות לא את עצם האמונה בהבטחה, אלא את המעלה שלא שאל לו אות על כך, ואי דרישת האות היא האמונה הנחשבת לאברהם לצדקה. רא"ם הוסיף שני נימוקים מדוע חייב להיות שהקב"ה מחשב לאברהם לצדקה, ולא אברהם לקב"ה: האחד, שאין טעם לומר שאברהם חשב דווקא את הבטחת הזרע לצדקה ולא את הבטחת ירושת הארץ; והשני כלשונו: "ומפני שאין מלת צדקה נופלת רק מהגדול אל הקטון, כי הגדול הוא אשר מדרכו לעשות חסד ומשפט וצדקה למי שהוא קטון ממנו ולא ההפך". בשינוי מבט בהבנת דברי רש"י, והוספת הסברים הצליח רא"ם לבטל את טענת רמב"ן. 2. בהבנת סוגיית מאכל האדם ומאכל הבהמה תקף רמב"ן את הבנתו הפרשנית של רש"י למילות הפסוק "את כל ירק עשב" (א, ל – דוגמא י), וטען שעל פי הסברו של רש"י לתלמוד "את כל ירק עשב", משמעו: "ואת כל ירק עשב" - מין נוסף בעשבים שניתן בשווה לאכילת האדם והחיה. להסבר זה התנגד רמב"ן בתוקף, שכן לשיטת רש"י יש להוסיף ו"ו לחלק זה בפסוק. על פניו נראה שפירוש רמב"ן תואם היטב את מבנה הפסוקים, וטענתו כלפי רש"י בהחלט במקומה. רא"ם בדרך הגנתו מתייחס בצורה ישירה לסיוע שהביא רמב"ן מהסבר רש"י לתלמוד, ותוקף אותו חזרה על חוסר ההלימה בין תובנה זו להמשך דברי רש"י והכתובים. רא"ם מוכיח מלשון רש"י בפסוק זה ובפסוק נוסף (שמי' י, טו), וכן על פי ראייה מפרק ט, ש"ירק עשב" משמש כמונח כולל למיני הצמחים שניתנו למאכל לאדם ולחי, ולא ייתכן לפרשו כמין עשב בפני עצמו. ולגבי דברי רש"י בתלמוד טען רא"ם שמדובר בטעות סופרים, ויש להשמיט את הו"ו המיותר. בכוח יכולת הוויכוח הפך רא"ם הגנה למתקפה, והסבר רש"י מתקבל כהסבר סביר ואפשרי. 3. על שאלת רבי יצחק "ומה טעם פתח בבראשית?", שהציג רש"י בפירושו (א, א – דוגמא טז), טען רמב"ן: "ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית... כי הוא שרש האמונה...". קושי הגיוני זה שהקשה רמב"ן על רבי יצחק אילץ את רמב"ן להציג את הקושי של רבי יצחק באור חדש, וליישבו על פי חז"ל בהבנה מקורית משלו. היינו לדעתו, סיפורי בראשית מלמדים יסוד השקפתי בסיסי – מחויבות לציווי האלוקי על יסוד שכר ועונש, כאשר השכר המובטח הוא התנחלות עם ישראל בארץ ישראל. רא"ם שעקב בתשומת לב מרבית אחר כל

⁷⁵ ראה סעיף 2.3.1.1, וכן סעיף 2.3.1.2.

התהליך הפרשני של רמב"ן הוכיח "שלא שאלתו היא שאלה, ולא תשובתו היא תשובה מסכמת עם האגדה". בסיוע טיעון על בסיס פילוסופי מצליח רא"ם לבטל את שאלת רמב"ן, ובטיעון על סטייה בהבנת כוונת דברי חז"ל הוא מבטל את הסברו. רא"ם מעמיד מחדש את היסוד בהבנת דברי רש"י, כי בפירוט תיאור מעשה הבריה יש קביעת יסוד אמוני – אלוקים כבורא עולם ומנהל העולם הוא זה שקובע את החזקה של עם ישראל על ארץ ישראל. כנגד טיעון כביכול חסר סיכוי, הצליח רא"ם בכוח כישוריו להעמיד מחדש את הסברו של רש"י.

בנוסף לכל האמור עצם מציאותה של הפרשנות האפולוגטית בפירושו של רא"ם, יש בה כדי להוכיח את כושר השכנוע הבלתי נלאה של רא"ם. שבעה מקרים של הגנה אפולוגטית ועוד ארבעה מקרים של טיעוני נוסח דחוקים, הם ראיה מדגמית לכושר הסברה ושכנוע.⁷⁶

- כוח פלפול והעמקה מופשטת – יכולת אנליטית: ללא קשר להוכחות הלוגיות השונות שהביא רא"ם, יש לרא"ם יכולת פלפול והעמקה יוצאי דופן, ועל כך העיד בעצמו: "ואחר כך אני יושב וכותב פירוש מפולפל ומסודר מאד על רש"י.⁷⁷ תכונה זו ניתן לראות היטב בדוגמא הדנה במעשה יעקב בצאן: דוגמא ח (ל, מ) – המהלך הפרשני שבנה רא"ם בהגנתו על רש"י בסוגיה זו בנוי מארבעה ממדים תוכניים, ושני שלבים פרשניים: ממד אחד, הבנת פסוק לב כתשתית למעשה יעקב על פי רש"י ועל פי רמב"ן; ממד שני, הבנת רא"ם את טענות רמב"ן (שני אופנים להבנת טענות רמב"ן); ממד שלישי, הבנת רא"ם את פירוש רש"י; ממד רביעי, יישוב הקשיים שהעלה רמב"ן ברש"י. בשלב הראשון חיזק רא"ם את ההנחה הכללית שרש"י מייחס את פעולת יעקב לכבשים של לבן שנשארו לאחר ההסרה, ושמהן עשה יעקב עדר להבטה; ובשלב שני השיב רא"ם לקשיים הנקודתיים שהעלה רמב"ן; כמו כן ניכרת חכמת הפלפול של רא"ם בדוגמאות הבאות: דוגמא ג – סוגיית תולדות יעקב; דוגמא יט – סוגיית בארות החמר ונפילת מלך סדום; דוגמא כט – סוגיית דברי יוסף לאחיו; דוגמא לג – סוגיית תפילת יעקב; דוגמא מא – סוגיית ברית ה' לאברהם; דוגמא מב – סוגיית הליכת אברהם מארצו; דוגמא מג – סוגיית בן הגר המצרית מצחק; ודוגמא ע – סוגיית חלום שרי פרעה (הגנה סמויה). כישרון זה ניתן לראות גם במקורות שהוצגו כנתונים ולא נותחו בגוף המחקר, והם: ד, יא; כת, יז; מח, ה.

- ידע בבלשנות, והתמצאות במאפייני לשון המקרא: רא"ם מגלה ידע רב בנבכי לשון הקודש במספר תחומים: בקיאותו הרבה היא דווקא בתחום הטרמינולוגי, כגון במשמעות המילים: "רמש" – דוגמא א; "שרץ" – דוגמא יג; "טרם" – דוגמא טו; "דשא" "עשב" – דוגמא נט; "יארר" – דוגמא סב; "בי אדני" – דוגמא סג; "ויפג" – דוגמא סד; "לדרש" – דוגמא סה; "טבח" – דוגמא עא (הגנה סמויה); "ו"כהן" – דוגמא עב (הגנה סמויה); בתחום המורפולוגי, כגון הדוגמאות הבאות: דוגמא כה – ניתוח לשון הכתוב "החל"; דוגמא ס – ניתוח לשון הכתוב "איש"; בתחום התחבירי, כגון הדוגמאות הבאות: דוגמא ס – סמיכות הלשון "איש האדמה"; דוגמא סא – סמיכות הלשון "איל פארן"; בתחום חלקי הדיבר (מילות יחס), כגון הדוגמאות הבאות: דוגמא נג – מילת היחס בכתוב "דבר לי"; דוגמא נד – מילת היחס בכתוב "והיא כפורחת", ובתחום הסגנוני, כללים בחילוף לשון זכר בלשון נקבה ולהפך, דוגמא נ – "והנה עלה זית טרף בפיה".

בנוסף לכך הכיר רא"ם בשני עקרונות לשוניים הנוגעים ללשון המקרא: האחד, שילובן של לשונות זרים בלשון הקודש, שכן כתב בדיבור המתחיל "בי אדני": "הרי בכמה מקומות סמכו את לשוננו הקדוש בלשונות נכריות", והביא דוגמאות נוספות לתופעה זו (מג, כ – דוגמא סג); וכן כתב בדיבור המתחיל "בן

⁷⁶ על משמעותה של הפרשנות האפולוגטית בפירושו של רא"ם ראה בהרחבה בפרק הבא, סעיף 4.3.3 – מניע השקפתי ומניע אפולוגטי.

⁷⁷ שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח.

פורת": "ואחר שמצאנו שנלקחו הלשונות הנכריות בתורתנו הקדושה מתוך לשונם בעצמם בכמה מקומות, כמו גבי 'אותו ואתה' – ואת אחת מהן, בלשון יוני ה'ין אחת'. וגבי 'טטפת' אמרו 'טט' – בכתפי שתיים, פת – באפריקי שתיים" (מט, כא). רא"ם מודע לבעיה ההשקפתית שמעוררת קביעה זו, ועל כך העיר: "ומאן לימא לן שלשונו לקחו מהם ולא ההפך!"

העיקרון השני, אבחנה בין לשון התורה ללשון חכמים. רא"ם בפירושו לדיבור המתחיל "תדשא הארץ דשא עשב" הצהיר ש"לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד" (א, יא – דוגמא נט). כלומר לדעתו, כאשר מבארים את לשון המקרא יש לקחת בחשבון שאין להביא ראיה מלשון חכמים, שכן כבר חז"ל אמרו: "לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן".⁷⁸

- הבנה מתודית בתרגום אונקלוס: רא"ם ניסח כלל מתודי בפירושו של תרגום אונקלוס, וכנזכר לעיל הודה שכלל זה כתב רמב"ן עצמו בפירושו, וכך טען: "והמתרגם רודף אחר הענין, ולא אחר המלות..." (דוגמא סא – יד, ו); "כי המתרגם שומר הטעמים לא המלות..." (דוגמא סב – מא, א); "אף על פי שפירוש המילה הוא מענין גנוח וצקה... אינו מפירוש המלה אלא מפיתרון הענין כמנהגו ברוב המקומות" (דוגמא סג – מג, כ). כלומר, רא"ם סובר שתרגום אונקלוס מסביר את העניין הנדרש, ולא בהכרח מתרגם את הטקסט מילה במילה. כלל זה סייע לרא"ם לנמק את בחירתו הפרשנית של רש"י, ש"איל" הוא כינוי – שם עצם פרטי למישור, ולא שם תואר לשטח המישורי; ש"יאר" הוא מעין אמת מים, ולא כינוי כללי לנהר כל שהוא; ש"בי אדני" משמעו לשון בקשה ותחנונים, ולא פניית כבוד אישית לאדון. רא"ם השתמש בכלל מתודי זה בפירושו לפי צורך העניין והשעה.

- שימוש בעקרונות מתודיים: רא"ם הגדיר מספר עקרונות מתודיים בפירושו, ואלו הם: 1. פעמים הכתוב משתמש בלשון זכר ובלשון נקבה בהקשר אחד, קרי בהתייחסו כביכול לאותו שם עצם. במקרה מסוג זה טען רא"ם שיש לשייך את הפעלים לשני מושאים שונים הוזהים במשמעם, שהאחד זכר והאחד נקבה. כלל מתודי זה מיישב את הבעיה בלשון הכתוב: "והנה עלה זית טרף בפיה" (דוגמא נ – ח, יא); 2. אין מנהג הכתובים לספר המקרים שקרו לבן בחיי האב אחר מיתתו – הכלל המתודי לשיטת רא"ם, מסביר את הטעם לנימוק שציין רש"י בפירושו להקדמת מיתת תרח ליציאת אברהם אבינו לחרן (דוגמא נא – יא, לב); 3. מאפייני מילת השאלה "מיי" בלשון המקרא דומים למאפייני מילת השאלה 'מה'. ההסבר המתודי מסייע בהבנת משמעות דברי שרה "מי מלל לאברהם" (דוגמא נב – כא, ז); 4. רא"ם אימץ את הכלל הלשוני שניסח רד"ק, וזה לשונו: "שהדבור הוא כמו האמירה, אלא שיש הפרש ביניהם בשימוש הלשון". היינו, לשון 'אמירה' אינה קיימת ללא התייחסות למקבל האמירה, ולכן נופל בה לשון 'לוי' ו'להם'. לעומת זאת ה'דיבור' אינו מקבל אחר, ולכן הוא לא יבא בצירוף 'לוי' ו'להם'. רא"ם סובר שזו דרך הלשון המקראית, ולכן פירש רש"י "ואשר דבר לוי" – "לצרכי", ולא "ואשר דבר לוי" – "אלוי" (דוגמא נג – כד, ז); 5. על פי מתודת לשון הכתוב לביטוי "הנה" ולכ"ף הדמיון אותו תפקיד במשמעות המשפט, ומשום כך פירש רש"י "והיא כפורחת" – "דומה לפורחת", ולא "כאשר הגפן פרחת" (דוגמא נד – מ, ו).

- שימוש בנוסח כאלמנט הגנתי – 'מחקרי': מעניין לציין שרא"ם שחי במאה החמש עשרה השתמש בהגנתו על רש"י באלמנט מחקרי מודרני הקרוי 'נוסח'. בשבעה מקרים הגן רא"ם על רש"י בטענה הקשורה לנוסח, אם ביחס לנוסח פירוש רש"י שעמד בפני רמב"ן, אם ביחס לנוסח דברי חז"ל שהיה מצוי בפני רמב"ן, ואם ביחס לשיבוש שנפל בנוסח רש"י בפירושו למקרא, או בנוסח רש"י בפירושו לתלמוד.⁷⁹ להלן פירוט ממצאי המקרים שנבדקו המוכיחים קביעה זו: בבירור המושג 'תולדות' דחה רא"ם את האפשרות

⁷⁸ בבלי חולין קלז, ב; וכן נמצא מאמר זה גם בבבלי עבודה זרה נח, ב.

⁷⁹ ראה פרטים בסעיף 3.3.1.8 דיון בנוסח פירוש רש"י שעמד בפני רמב"ן, ראה מאורי תשס"ח, עמ' 188-217.

של שינוי נוסח פירוש רש"י בגרסת רמב"ן (דוגמא נה – לו, ב); בתיאור מאכל האדם והחי עמד רא"ם על דעתו שהו"ו בפירוש רש"י לתלמוד היא טעות סופרים (דוגמא נו – א, כט-ל); בדיון במושג 'פילגש' הוכיח רא"ם שנוסח רש"י יסודו בדברי חז"ל (דוגמא נו – כה, ו); ובזיהוי צמח הדודאים סבר רא"ם שנפל שיבוש בנוסח רש"י (דוגמא נח – ל, יד). אומנם על פי עיון בעדי הנוסח נראה כי הגנת רא"ם על רש"י על בסיס טיעוני נוסח חלשה בעיקרה, שכן באף סוגיה לא נמצאו עדי נוסח שיאששו את טענות רא"ם כפי שאראה בהמשך, אך בכל מקרה לטיעונים אלו של רא"ם חשיבות מחקרית רבה.

- כישרון יצירתי ורוח ה': לרא"ם חוש יצירתי מפותח ומתוחכם והוא משתמש בו בצורה מיטבית בהגנתו על רש"י. עשר דרכי ההגנה המגוונות בהן הגן רא"ם על רש"י מעידים על אישיות דינמית ופורה שגייסה את כל כוחותיה וכישוריה הקוגניטיביים למטרת על אחת, ואלו דרכי הגנתו היצירתיים: טיעון לאי הבנת כוונת רש"י; טיעון לאי כוונת דברי חז"ל; ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל; טיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י; הגנה על פי סבירות היגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים; טיעון מתודי פרשני; הגנה על בסיס מתודת הכתוב; הגנה על בסיס בעיית נוסח; הגנה לשונית; וטיעון כי רמב"ן טוען נגד עצמו. היכולות הפנומנאליות של רא"ם להעמיק בדברי חז"ל, להתפלפל ב'שקלה-וטרייה', לחשב חישובים, להוכיח הוכחות, לדקדק בלשון הקודש, ועוד כהנה וכהנה הן היסוד לחיבור 'פירוש העל' על פירוש רש"י.

על חכמתו ורוח קודשו של רא"ם כתבו כמה מגדולי ישראל, ולהלן מעט מזעיר מדבריהם: מדברי ר' יעקב בן נעים: "הרא"ם ז"ל אבי התעודה, דדמי ליה תלמודא כמאן דמונח ליה בכסתיא, סיני ועוקר הרים, דהי הוי משתכח תורה ח"ו מעלמא, הוא מהדר לה בפלפוליה ואעיקרא עביד דלא תשכח תורה... מי אסף וקבץ נדחים בעמקי ים התלמוד ומכילתא, ספרא וספרי ותוספתא וכל המדרשים, עד שזרח בחושך אור הגנוז".⁸⁰

מדברי רבי יוסף בר' מאיר תאומים: "והבחורים אשר אומרים כי חרפה להם ללמוד בישיבה פרשה חומש עם רש"י וקפיטל בנביאים וכתובים, לו חכמו ישכילו, היו לומדים זה ראשונה מכל. ראה נא הרא"ם אשר העיר עיני כל ישראל בחיבורו על רש"י על התורה".⁸¹ וכן הוסיף: "ואתה ידידי אודיע לך כי מיום שראיתי ברא"ם על התורה, נתחדשו לי בפירושי רש"י על הגמרא כמה ענינים. ומה מאד עמקו מחשבותיו, וכמו שאמרו עליו, דבלתי רוח הקדש אי אפשר לחבר פירוש כזה".⁸²

ברוח זו כתב גם הרב מנחם שניאורסון שהעמיק בשיטת רש"י: "יש להעיר ולהבהיר, שאין זה בסתירה ח"ו לפירושים שנתבארו במפרשי רש"י, פירושים שנאמרו ע"י גדולי ישראל האמיתיים, כמו: ר' אליהו מזרחי... ובפרט על פי הידוע שגדולי ישראל האמיתיים כתבו את חיבוריהם ופירושיהם ברוח הקודש".⁸³

- מאפיינים חיצוניים כלליים: 1. סגנון כתיבה ארכני: לרא"ם סגנון כתיבה ארוך ומורכב. מאפיין זה בא לידי ביטוי בפירושו לאורך הגנתו על רש"י פעמים רבות. פעמים נראית האריכות הכרחית, שכן רא"ם מציג בדיבור אחד את פירוש רש"י, את פירוש רמב"ן, את פירוש חז"ל, ואת הגנתו על רש"י כפי המתבקש, ולהלן מקרים מסוג זה: בריאת העולם - א, א (דוגמא טז); דשא עשב - א, יא (דוגמא נט); בריאת האור - א, יד (דוגמא יד), וכיוצא בזה. ופעמים, אומנם הנושא הנידון מכיל אותם רכיבים, אך רא"ם נוטה להאריך בניתוח הסוגיה הנדונה יתר על הרגיל, עד שהלומד הממוצע מאבד את דרכו בהבנת מהלכו הלמדני של

⁸⁰ משכנות יעקב, דף קעב, עמ' א.

⁸¹ דברים שכתב בעל הפרי מגדים למלמד ר' עקיבא בנימין, מתוך ההקדמה לאורח חיים, אגרת חמישית (מופיעה במהדורה זו לאחר הפירוש לאורח חיים א). ראה שולחן ערוך, עמ' שלד, טור א.

⁸² המשך דברי פרי מגדים, שולחן ערוך, עמ' שלו, טור א.

⁸³ התוועדות, עמ' 1503.

רא"ם, ולהלן מקרים מסוג זה: מאכל האדם והבהמה - א, כט (דוגמא ו); חישובי המבול - ח, ה-ו (דוגמא מו); הליכת אברהם מארצו - יב, א-ב (דוגמא מב); לקיחת הגר לאשה - טז, ג (דוגמא יא); ישמעאל מצחק - כא, ט (דוגמא מג); הפרדת הכבשים - ל, מ (דוגמא ח), ועוד. **2. אי אזכרת פרשנים נוספים (מעבר לבסיסיים):** רא"ם ששם מטרה לעצמו להגן על רש"י מפני השגות רמב"ן, נמנע כמעט לחלוטין מלהזכיר בפירושו פרשני מקרא ופרשני על נוספים, למעט את ראב"ע (בדוגמאות ז, טו, מב) ואת רד"ק (בדוגמאות נג. סד). במקור אחד בלבד הזכיר רא"ם כמה מפוסקי ההלכה מדורות שקדמו לו, וכך כתב: "וכן פסק הרמב"ם ורב אלפסי והסמ"ג ז"ל והמרדכי בשם זקנו רבינו אב"ן ובשם ריב"ש" (טז, ג - דוגמא יא).

- חוליות חלשות בפירושו: אין מנוס מלאפיין בפירוש רא"ם גם מספר חוליות חלשות לאורך הגנתו על רש"י. להלן חמש נקודות תורפה בהגנת רא"ם על רש"י שבאות לידי ביטוי במחקר זה: **1. רא"ם מודה לרמב"ן:** בקטגוריה אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י נמצאו ארבעה מקרים שבהם נראה שרא"ם חש שהצדק עם רמב"ן, ובכל אופן הוא בוחר להגן על רש"י. במקרים אלו הבנת פשט המקרא על פי רמב"ן סבירה בעיניו יותר מהבנתו ברש"י, והגנתו על רש"י מאולצת וכפויה. הדוגמאות המוכיחות חוליה חלשה זו הן: **דוגמא יב (יא, ב)** - במקרה זה הבין רמב"ן מהסבר רש"י שפרק יא הוא המשך כרונולוגי לפרק י, ובעקבות כך הקשה רמב"ן על רש"י שני קשיים. רמב"ן סבר שהמאורעות המתוארים בפרק יא התרחשו כרונולוגית עוד לפני תיאור ההתיישבות שתוארה בפרק י. רא"ם כתגובה טען שרמב"ן לא הבין את רש"י בצורה נכונה, ולדעתו גם לפי רש"י האירועים בפרק י התרחשו לאחר האירועים בפרק יא. ברגע שרא"ם הודה במקצת לרמב"ן וטען שרש"י אכן סובר כמותו, ניתן לומר שביאור רמב"ן ברש"י נכון יותר מאשר ביאור רא"ם, שכן כפיפת פירוש רש"י לעמדת רמב"ן מאולצת ביותר. ייתכן מאד כי דרכו של רמב"ן ישרה בעיני רא"ם, בהסברו הכרונולוגי לסוגיה, אך במקום להודות בכך בפה מלא, הוא כפה פירוש זה בהגנת רש"י; **דוגמא יג (א, כ)** - בביאור המונח 'שרץ' הבין רמב"ן ברש"י ש'שרץ' הוא "כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ", והעלה כנגדו שלושה קשיים. רמב"ן לעומתו פירש ש'שרץ' הוא כל בעל חיים שנע על הארץ, או שנע במים. רא"ם בהגנתו על רש"י טען שרמב"ן לא הבין את רש"י, וחילק את היצורים על פי רש"י לשני סוגים שונים, פירוש שאינו כתוב ברש"י עצמו. כמו כן רא"ם הודה במקצת לרמב"ן, ונאלץ לטעון שלפי רש"י יש לחלק בין השם עצם לבין הפעולה, ואת שם הפעולה פירש כרמב"ן. מלאכת הסברה זו של רא"ם אין לה יסוד בדברי רש"י עצמו, והיא מעין השלמת פערים שעושה רא"ם כדי ליישב את פירוש רש"י; **דוגמא יד (מח, ז)** - בביאור דברי יעקב ליוסף הבין רמב"ן ברש"י שקבורת רחל הייתה בחוץ לארץ, שכן פירש רש"י: "ולא הולכתה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ". רמב"ן שטען שפירוש זה בלתי אפשרי, הסביר שיעקב התנצל בפני יוסף ואמר לו "ואקברה שם" - שם בדרך אפרתה, ולא במערת המכפלה כפי שהיה ראוי לכבודה. רא"ם שהבין היטב שקבורת רחל לא תיתכן בחוץ לארץ, שהרי נאמר במפורש שנקברה בארץ כנען, טען כנגד רמב"ן שהוא איננו מבין את כוונת רש"י. היינו, רש"י בהסברו "להכניסה בארץ" כיוון לעיר בית לחם, ולא לחוץ לארץ. אמנם הגנת רא"ם על רש"י מובנת והכרחית, אך ראוי היה שרא"ם לפחות יודה במפורש שלשונו של רש"י מטעה ותמוהה, ולא שיתעלם לגמרי מהנתון הפרשני הקיים; **דוגמא טו (ב, ה)** - בביאור המונח 'טרם' בספר שמות הבין רמב"ן ברש"י שמשמעו כמו 'לא' וטען כנגדו. רמב"ן ביאר את המונח 'טרם' במשמעות 'קודם', וגייס לעזרתו את תמיכת ראב"ע. רא"ם יצא נגד ראב"ע ורמב"ן בטענה שלא דייקו בכוונת רש"י, שכן לפי הבנתו ברש"י משמעות הביטוי 'טרם' הוא 'עדיין לא', או 'עד לא', ובהקשרו 'עדיין לא תיראון'. בהגנת רא"ם על רש"י שתי נקודות תורפה: האחת, רא"ם שיצא להגנה על רש"י בבראשית, לא הבחין שרמב"ן בפירושו לפסוק: "וכל עשב השדה טרם יצמח", ביאר תוך כדי משמעות הפסוק את הביטוי 'טרם' במובן של שלילה - "כי אין נוטע... והיא לא תצמח". לדבריו, אף שביום השלישי הוציאה הארץ עשב ועץ פרי, עדיין לא היה מי

שייטע ויזרע מהם צמחים אחרים; השנייה, טיעון חוסר הבנת ראב"ע ורמב"ן בפירוש רש"י אינו מובן, שהרי מה ההבדל בין 'לא' לבין 'עדיין לא', משמעות הפסוק היא כמעט אותה משמעות, רק ללא דגש על המצב בהווה (העכשווי). אי ההסכמה של ראב"ע ורמב"ן תקף על פי שתי האופציות באותה מידה. בסופו של דבר גם בדוגמא זו מודה רא"ם לרמב"ן, על אף הניסיון להגן על רש"י.

2. פירוש רמב"ן משכנע יותר מפירוש רא"ם ברש"י: בשני מקרים נראה ללומד פירוש רמב"ן משכנע יותר מפירוש רש"י: **בדוגמא לח** (מא, ב) פירש רש"י את המושג 'אחו' כאגם מים, והביא הוכחה מספר איוב: "היגאה גמא בלא בצה ישגא אחו בלי מים" (ח, יא). ויש להקשות, והרי לפי מבנה הפסוק באיוב נראה כי 'אחו' הוא צמח שאינו יכול לגדול בלי מים, ולא אגם מים! וכך בדיוק טען רמב"ן כלפי רש"י, ופירש ש'אחו' הוא כינוי לעשב הצומח על שפת הנהרות והאגמים. גם הוא הביא הוכחה מהפסוק באיוב, וטען שהתקבולת הרעיונית בשני חלקי הפסוק, והצלע השלישית בפסוק "עדנו באבו לא יקטף", מחייבים את ההבנה ש'אחו' הוא צמח הגדל בלחלוחית של מים. רא"ם מצא דרך הגיונית להגן על רש"י, אך עדיין בעיני המתבונן פירושו של רמב"ן לפסוק באיוב משכנע יותר, ופירושו של רא"ם מאולץ ודחוק; **בדוגמא נ** (ח, יא) יישב רש"י את בעיית לשון הזכר ולשון הנקבה בכתוב: "והנה עלה זית טרף בפיה", בנימוק ששתי צורות הלשון נכונות במין העוף: לשון זכר על שם עצמו שזכר היה, ולשון נקבה על שם כלל מינו – שיונה שמו. רמב"ן שלא קיבל את הסברו הלשוני של רש"י טען ששינוי הלשון בפסוק מלשון נקבה ללשון זכר תמוה ואין לו הסבר, והעדיף לפרש ש'טרף' הוא תיאור מצב העלה, היינו "והנה עלה זית טרף בפיה" – "חטוף בפיה". רא"ם שעשה אקרובטיקה פרשנית לשונית לביאור עמדת רש"י, עדיין לא הניח את דעת הלומדים, שכן הוא בעצמו הוסיף נימוק על נימוקו של רש"י, ואף רש"י כפרשן חיפש אלטרנטיבה על דרך הדרש. אומנם, סעיף זה מבוסס על הנחות סובייקטיביות של הקורא, וייתכן שיש שיבינו את המקרים הללו בצורה אחרת.

3. רא"ם מפרש את רש"י כפי שפירש רמב"ן: במקרה אחד נמצא שבסופו של תהליך ההגנה על רש"י פירש רא"ם את הכתוב בדומה למה שפירש רמב"ן, ואם כך לשם מה צעד רא"ם במסלול מייגע זה, ולא הודה לרמב"ן תחילה? **בדוגמא לו** (ל, ל) לאחר שהשיב רא"ם שתי תשובות הגיוניות לטענת רמב"ן נגד רש"י כתב: "ולא ידעתי למה לא פירש מילת 'גם' כמובן, כאלו אמר: ומתי אעשה גם אני לצורך ביתי כמוך, שכל מעשיך הם לצורך ביתך". בהצעה אלטרנטיבית זו הציע רא"ם פירוש קרוב מאד לפירוש רמב"ן, שכן פירש רמב"ן: "מתי אעשה אנכי לביתי כאשר עשיתי לביתך". על פי שניהם מילת הריבוי "גם" מרבה אותו (את יעקב) וביתו על לבן וביתו. פירוש זה הוא עוד חוליה חלשה במערכת ההגנה של רא"ם על רש"י.⁸⁴

4. העברת הטיעונים מרש"י לחז"ל: בחמישה מקרים הגן רא"ם על רש"י בטענה שהביקורת של רמב"ן אמורה להיות מופנית כלפי חז"ל, ולא כנגד רש"י, שכן רש"י בפירושו רק הביא את עמדתם ותוכן דבריהם של חז"ל, ואלו המקרים: **דוגמא לא** (א, ד); **דוגמא לב** (כה, כב); **דוגמא לג** (לב, יא), מקרים שנותחו בהרחבה בגוף המחקר, וכן המקורות: ב, יח; וכח, יז שבהם נקט רא"ם גם כן בדרך הגנה זו. לגבי נתונים אלו לא נמצא מכנה משותף תוכני היכול ללמד על מניע מסוים שהביא את רא"ם לנקיטת עמדה זו, ולכן יש לראות בנתונים אלו נקודת חולשה בהגנת רא"ם על רש"י. לא ברור מדוע גם במקרים אלו לא הגן רא"ם על בחירתו הפרשנית של רש"י, כפי שעשה בכל המקרים האחרים. הטלת האחריות על חז"ל משמעותה הסרת האחריות הפרשנית מרש"י, ואין זה עולה בקנה אחד עם מגמתו המרכזית המובהקת – הגנה עניינית על פרשנות רש"י.

⁸⁴ נמצאה דוגמא נוספת אך שונה מדוגמא זו, שעל פיה מסתבר שרא"ם שיצא להגן על רש"י מפני טענת רמב"ן ביאר את רש"י בדיוק באותו אופן שבו ביאר רמב"ן את רש"י. במקרה המדובר פרשנות רמב"ן עצמו, בהבנתו את רש"י, נתונה לפרשנות. ראה דוגמא ח, סעיף 2.3.1.1.8

5. **חוסר ראיות מחקריות לטיעוני הנוסח:** בארבעה מקרים שהוצגו בגוף המחקר עשה רא"ם שימוש במרכיב הנוסח, ובכל פעם באופן אחר: בבירור המושג 'תולדות' דחה רא"ם את האפשרות של שינוי נוסח פירוש רש"י בגרסת רמב"ן (תוספת לדוגמא ג – לז, ב); בתיאור מאכל האדם והחי עמד רא"ם על דעתו שהו"ו בפירוש רש"י לתלמוד היא טעות סופרים (תוספת לדוגמא י – א, כט-ל); בדיון במושג 'פילגש' הוכיח רא"ם שנוסח רש"י יסודו בדברי חז"ל (תוספת לדוגמא כז – כה, ו); בזיהוי צמח הדודאים סבר רא"ם שנפל שיבוש בנוסח רש"י (דוגמא נח – ל, יד). מעיון בעדי הנוסח נראה כי הגנת רא"ם על רש"י על בסיס טיעוני נוסח חלשה בעיקרה, שכן באף סוגיה לא נמצאו עדי נוסח שיאששו את טענות רא"ם. לגבי הטיעון של אי היתכנות שינוי נוסח בפירוש רש"י, הוכח על פי כתבי היד של רש"י שהנוסח המשוער שייתכן והיה בפני רמב"ן ואותו שלל רא"ם, אכן היה קיים ואפשרי במציאות, שהרי נוסח מעין זה נמצא בשלושה כתבי יד מתוך השמונה שנבדקו. ההכרח בקבלת הטענה שהו"ו בפירוש רש"י לתלמוד היא טעות סופרים נמצא חסר ביסוס, שכן לא נמצא נוסח לפירוש רש"י לתלמוד שבו חסרה האות ו"ו. לטיעון שגרסת רש"י בפירושו לתורה היא גרסת התלמוד בסנהדרין אין אחיזה, שכן לא נמצא בשום כתב יד שנבדק, נוסח התלמוד כנוסח רש"י. גם לטיעון שנפל שיבוש בגרסת רש"י בפירושו לתורה לא נמצאו ראיות, שכן בכל עדי הנוסח שנבדקו לא נמצאה גרסה אחרת. ממצאים אלו אינם מחזקים את אמינותו של רא"ם כבקי ומומחה בתחום זה.

דווקא דוגמאות אלו שניכרת בהן לכאורה נקודת חולשה בפרשנות רא"ם, תעמודנה לרא"ם בהגנתו על רש"י. דוגמאות אלה תהפוכנה לנקודת חוזקה בפרשנותו, כאשר תוכח מטרתו ועוצמת הגנתו על רש"י, כפי שיוצג בפרק הבא, פרק 4: השערת המניעים שהביאו את רא"ם להגנה על רש"י.

3.3.2 גישתו הפרשנית של רא"ם, ותפיסתו את פשט המקרא

להערכתי נראה כי באופן כללי דבק רא"ם בדרכו המתודית של רש"י. היינו, לפי תפיסתו יש לפרש את הכתוב על פי פשוטו של מקרא, ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא – זו המיישבת קושי במקרא דבר דבור על אופניו. רא"ם איננו מצהיר הצהרות מתודיות על דרכו הפרשנית בכלל, ולא על תפיסתו את הפשט בפרט, ומשום כך לכאורה ישנו קושי בקביעת דרכו המתודית. על אף הקושי האמור ניתן לבסס הערכה זו על סברה הגיונית, ולהלן הטיעון: בדרך כלל בני אדם נוטים להגן על דרך, שיטה או גישה, במידה והם אכן מאמינים באותה הדרך, השיטה או הגישה. לפיכך יש להניח שרא"ם החזיק בשיטתו המתודית של רש"י, אך יחד עם זאת ניכרת השפעתו בעיצובו ובהגדרתו של המרחב הפרשני שנתן רש"י לדרש בפירושו.⁸⁵ אפשר להביא סיוע להנחה זו מדברי בעל 'לבוש האורה' שכתב בפירושו לבר' לב, ד: "ותמיהני מאד על החכם הזה שהוא רודף בכל מקום משמעות פשט הפסוק וכ"ש שהוא רוצה לבאר דברי רש"י אשר כוונת פירושו לא היה אלא לפי הפשט כמו שכתב בעצמו בכמה מקומות שלא בא אלא ליישב פשט הכתוב".⁸⁶ פרשן העל ר' מרדכי יפה שעסק גם הוא בפירוש רש"י, תמה על רא"ם שתמך בפירוש שאיננו פשט, והרי לטענתו אין זה תואם את תפיסתו הפרשנית של רא"ם. בדבריו הוא מציין באופן מפורש שרא"ם נוהג לרדוף בכל מקום אחרי פירוש הפשט.

הסתייגות והבהרה – על אף הדמיון בין תפיסת רא"ם את הפשט לגישת רש"י, ברצוני לטעון שרא"ם על דעת עצמו הרחיב את ממדי גדר הדרש בפירוש המקרא על פי הכלל בחז"ל: "היכא דאיכא למדרש דרשינן", וייחס הרחבה זו לרש"י עצמו.⁸⁷ רש"י הגדיר את שילוב הדרש בפירושו כ"אגדה המיישבת דברי המקרא

⁸⁵ ראה פירוט סעיף הסתייגות.

⁸⁶ אוצר מפרשי רש"י, דף פו.

⁸⁷ ראה מרכיב מתודי נוסף, סעיף 3.1.1.

ושמועו דבור על אופניו", היינו רש"י בחר רק מדרש אגדה הקרוב לפשוטו של מקרא, המיישב קושי במקרא והתואם את הקשרו של הכתוב. לעומתו, רא"ם במקרים מסוימים הרחיב את אפשרות שילובו של הדרש בפירוש המקרא לכל 'מקום' שהכתוב מאפשר זאת, והגבילה באחיזה לשונית, סגנונית כל שהיא. לפיכך נמצא, שרא"ם שבא לפרש את שיטת רש"י הוסיף מדעתו שפירוש רש"י כולל גם את ביאורם של דקדוקי המילים, וכדי לבאר את דקדוקי המילים לגיטימי מבחינתו לגייס את מדרשי חז"ל. ואלו המקרים בהם אימץ רא"ם כלל זה, וביססו בהרחבה בפירושו: בבר' יב, א (דוגמא מט) כתב: "ואין טענה מן 'הגשם הלך חלף לוי' המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אף על פי שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן. וראיה מפרק קמא דקידושין..."; ובבר' מג, כ כתב: אלא מדכפל בלישניה וכתב 'ירד ירדנו' הוא דמפיק לה כדדרשו גבי 'הענק תעניק'... ואף על פי שיש לומר דברה תורה כלשון בני אדם, הני מילי היכא דליכא למדרש בהו, אבל איכא דאיכא למדרש דרשינן".

לתפיסתו הרחבה יותר של רא"ם בפירוש הכתוב נמצא בדברי פרשנים מאוחרים סיוע וחיזוק: האחד, דברי רבי דוד פארדו פרשן רש"י מהמאה השמונה עשרה על רא"ם: "ואחר אלף אלפים מחילות לא ירדתי לסוף דעתו דבשלמא אם דרשה זו הייתה נמצאת במדרש חכמים היה מקום לתרץ כן שכן מצינו כמה דרשות מיתורא דקרא... ", רבי דוד פארדו טוען כלפי רא"ם שאין כל סימוכין להחיל דרך לימוד זו בכתוב, שכן לא מצאנו לפסוק תקדים לדרש בדברי חז"ל.⁸⁸ תגובה זו מלמדת שלא רק שרא"ם מביא דרשות הבנויות על דברי חז"ל, הוא אף דורש ללא סימוכין מדברי חז"ל. השנייה, אולם מהיבט אחר, דברי רבי מנחם שניאורסון מפרשני רש"י בדורנו שכתב: "כפי שנתבאר כו"כ פעמים שפירושיהם של הרא"ם והגו"א בדברי רש"י אינם רק ע"ד הפשט כל כך כי אם ובעיקר להתאים את פירושו של רש"י בדרך הפשט עם ההלכה – בפירוש הרא"ם".⁸⁹ ועל כך העיר איסר שפרינגר במאמרו: "ולהעיר שגם בחלק הסיפורי של התורה, אנו לא תמיד רואים שהרא"ם מקפיד לבאר את רש"י לפי דרך הפשט, ולבאר את הצריכותא שלו לכל פעם שנראה שהוא חורג מדרך הפשט. ואכ"מ. אלא שבחלק ההלכה זה בולט יותר".⁹⁰

טענתי היא שיש להבחין בין תפיסת רא"ם את עקרונותיו המתודיים של רש"י, כפי שהובא בסעיף 3.1.1 לבין תפיסתו הפרשנית האישית. אומנם נראה כי רא"ם מאמץ את דרכו העקרונית של רש"י בהצהרתו "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא... ", ומגן עליו בכל מאודו באופנים שונים, אך יחד עם זאת הוא מנתב לעצמו מרחב פרשני משלו. דהיינו, הפירוש האידיאלי למקרא הוא פירוש כזה שיפרש את פשט המקרא, שישלב מדרשי אגדה המיישבים קשיים במקרא, וגם ישלב מדרשי אגדה המדייקים בלשון המקרא, אף שבמקרים אלו סביר לומר כי דברה תורה כלשון בני אדם.

3.3.3 השוואת הממצאים לספרות המחקרית

ממצאי המחקר המקיף תואמים רק בחלקם לנתונים ולהערכות שהוצגו בספרות המחקר. כזכור, ספרות המחקר סקרה אך מעט את מלאכת הפירוש של רא"ם, ומיעטה בתיאור מאפייני הגנת רא"ם על רש"י. השוואת הממצאים נחלקת לשלושה חלקים: מלאכת הפירוש, אופייה וייחודה; הגנת רא"ם על רש"י ומאפייני ההגנה; גישתו הפרשנית של רא"ם, ותפיסתו את פשט המקרא.

מלאכת הפירוש, אופייה וייחודה: הערכותיהם ומסקנותיהם של עובדיה ופרידמן הולמות היטב את ממצאי המחקר. עובדיה טען שפירוש רא"ם הוא פירוש כוללני ביותר, פירוש מפולפל, מסודר, המקיף את

⁸⁸ ראה משכיל לדוד, עמ' י.

⁸⁹ התוועדות, עמ' 1503. הרבי בפירושו על רש"י ניסה להוכיח שדרכו של רש"י היא רק על דרך הפשט, ולדרש בפירושו אין מעמד עצמאי, הדרש כפוף לצורכי הבנת הפשט עד שהופך לחלק ממנו. ראה מבוא סעיף 0.5.1, הגישה האחרונה.

⁹⁰ שפרינגר תשע"ז, עמ' 17, הערה 28.

כל מקצועות הדרישה והחקירה. הוא הגדיר את מטרת חיבורו של רא"ם כממלא שלושה יעדים פרשניים: חקירה מעמיקה בכל דיבור ודיבור, עיון מדוקדק במקורות שמהם שאב רש"י את פירושו, והתרת הספקות שהשיגו עליו הפרשנים השונים ובמיוחד רמב"ן. כמו כן ציין עובדיה שרא"ם עסק רבות בגרסאותיו של רש"י, ובחר את הנוסח המהימן ביותר בעיניו. גם פרידמן ציין מספר מרכיבים חשובים בפירוש רא"ם: חשיפת מקורות רש"י; השוואת רש"י למקורות חז"ל; קביעת הנוסח הנכון ברש"י; השוואת פירוש רש"י עם פירושו בחומש במקום אחר, וכן לפירושו במשנה ובתלמוד; השוואת פירוש רש"י לתרגום אונקלוס, רד"ק וראב"ע; יישוב הקושיות של רמב"ן וראב"ע; קביעת כללים בפירוש רש"י; ניתוח לשוני דקדוקי ותחבירי לדברי רש"י; ביאורים בפירוש רש"י ואף ביקורת על פירוש רש"י. ממצאי מאפייני פרשנות רא"ם אכן מוכיחים שפירוש רא"ם הוא פירוש מפולפל ומסודר, ארוך ומורכב, פירוש שיש בו עשרה מאפייני תוכן בולטים ביותר, שהם: בקיאות רבה במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות; חשיבה לוגית; יכולת הסברה ושכנוע; העמקה מופשטת - יכולת אנליטית; ידע בבלשנות והתמצאות במאפייני לשון המקרא; הבנה מתודית באונקלוס; שימוש בעקרונות מתודיים; שימוש בנוסח כאלמנט 'מחקרי'; כישרון יצירתי ורוח ה'. אכן על פי מחקר זה פירוש רא"ם ממלא היטב את אותם יעדים שציין עובדיה: חקירה מעמיקה בכל דיבור – ראה 73 דוגמאות פרשניות המוכיחות עובדה זו; עיון מדוקדק במקורות חז"ל – ראה תתי סעיף: בקיאות רבה במקורות חז"ל, ובקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות; התרת הספקות ובמיוחד ביחס להשגות רמב"ן – ראה מרכיב מרכזי בעבודה זו, פרק 2.

בעבודה המחקרית לא באו לידי ביטוי באופן מובהק המאפיינים הבאים: עיסוק רב בגרסאות רש"י; השוואת פירוש רש"י עם פירושו בחומשים אחרים; יישוב קושיות ראב"ע; השוואת פירוש רש"י לראב"ע ולרד"ק; וביקורת על פירוש רש"י.⁹¹ לעומת זאת במחקריהם חסר הדגש ותשומת הלב לכישרון האנליטי, לחשיבה הלוגית וליכולת השכנוע וההסבר יוצאי הדופן של רא"ם. על אף שעובדיה ופרידמן ציינו במחקריהם חלק נכבד ממאפייני פירושו של רא"ם, עדיין קיים הבדל מהותי בין המחקר הנוכחי להערכותיהם וממצאיהם, שכן במחקר טקסטואלי זה כל השערה, קביעה או מסקנה עוגנו היטב בחיבורו של רא"ם – בפירושו לפירוש רש"י, מה שלא כך בהכרח במחקרים הנ"ל.

גם ליברמן ציין שני מאפיינים מרכזיים שהוכחו פעם אחר פעם בעבודה זו: ניתוח כל מילה בפירוש רש"י, והסרת השגות רמב"ן מפירוש רש"י, אך לחוות דעתו שספר זה מהווה מקור מידע חשוב לתולדות חכמי התורה הרומניוטים לא נמצאה אחיזה כלל, שכן בפירושו של רא"ם אין שום מידע ולו מעט שבמעט על חכמי התורה מקהילה זו. כמו כן, כפי שכבר נטען לא נמצאו במחקר ראיות לדרכו המתודית של רא"ם בסמיכות פרשניות. יש להניח שליבוץ ארנד רוזנווסר ומאורי דנו בסוגיות אלו בספרים אחרים, ולא בספר בראשית.⁹²

הגנת רא"ם על רש"י ומאפייני ההגנה: עובדיה, החוקר היחידי שחקר את יחסו של רא"ם לטענות רמב"ן כנגד פירוש רש"י עמד על מספר מאפיינים במלאכת הפירוש של רא"ם. לטענתו, מלחמת ההגנה על רש"י תפסה בחיבורו של רא"ם יותר משליש הספר, והיא החלק העיקרי של פירושי הוויכוח שמנהל רא"ם עם מתקיפי רש"י. לדעתו, המאבק עם רמב"ן התנהל גם במישור הפשט וגם במישור הדרש והצריך ידע ובקיאות תלמודית מדרשית מחד, וחדות שכלית והבנה מאידך. עובדיה העריך שרא"ם גייס את כל ידיעותיו ואת כל כוחות נפשו, והשתמש בכל סוגי הנשק של תורתו וחכמתו. הוא לא נמנע מלהצביע בקצרה על נקודת התורפה בהגנתו, שכן יש פעמים שהוא חש שהגנתו על רש"י חלשה ודחוקה.

⁹¹ גם פיליפ ציין את קביעת הגרסה בפירוש רש"י ותשובה למשיגים, אך כפי שנאמר מעבר למקרה אחד – דוגמא נח, לא נמצאה ברא"ם קביעת נוסח בפירוש רש"י.

⁹² כבר נכתב לעיל שרא"ם עסק בסוגיות אלו בפירושו לספר שמות ולספר במדבר. ראה רוזנווסר תשס"ט, עמ' 50-62.

הוא מנה את תחומי הידע הרבים בהם השתמש רא"ם במלאכת ההגנה, ואלו הם: מן החוש, מן הטבע, מן ההיגיון, מתוך הכרת המציאות, מידע נפש האב, מידע נפש האישה, מידע הגיאוגרפיה של ארץ ישראל, מתוך הרגשה היסטורית, מן הציור הגיאומטרי, מתוך עיון במשקולות, מתוך תיאור פלסטי של חלקי בנין המשכן, מחקירת הלשון, מתוך חקירה בתרגום אונקלוס, מתוך ביאור המקור, מתוך השוואת המקורות, מתוך חילוקי הדעות שבמקור, מתוך תיקון הנוסחה במקורות, מתוך תיקון הנוסחה ברש"י, מתוך חכמת הרפואה ומתוך הסברה וההסברה. לכל תחום ידע הביא לפחות דוגמא אחת, ובחלק מהתחומים אף מנה מספר דוגמאות. עובדיה אכן ראה ברא"ם את הפרשן המרכזי שהגן על רש"י בכל דרכי החקירה והדרישה, והידע שעמד ברשותו.

ממצאי המחקר בחלקם תואמים ומחזקים את קביעותיו של עובדיה, בחלקם מערערים על קביעותיו, ובחלקם הם תורמים, מחדשים, ואף פורצי דרך. על פי בדיקה מדגמית נראה כי מלאכת ההגנה תופסת בחיבורו של רא"ם רק כשישית מתוכן פירושו.⁹³ בכל ספר בראשית נמצאו רק 115 (98+17) קטעי פרשנות בהם מגן רא"ם על רש"י, וזאת בשונה מהערכתו של עובדיה שסבר ששליש מהספר עוסק בהגנה על רש"י. אך בהחלט יש לקבל את הערכתו שמלחמת ההגנה על רש"י היא החלק העיקרי של פירושי הוויכוח שמנהל רא"ם עם מתקיפי רש"י.⁹⁴

כמו כן רשימת דרכי ההגנה ורשימת מאפייני פרשנות רא"ם מאוששות את דעתו, שהמאבק עם רמב"ן נערך במישור הפשט ובמישור הדרש, והצריך בקיאות תלמודית וחדות שכלית. שכן המחקר הוכיח כי לצורך המאבק במישור הפשט השתמש רא"ם כנגד רמב"ן בארגז הכלים הפשטי: בסבירות ההיגיון; בהוכחות על פי המציאות; בהוכחות על פי פסוקים; בהצהרות הפשט של רש"י; במתודת הכתוב; ובהגנה לשונית לסוגיה. לצורך המאבק במישור הדרש השתמש רא"ם בלגיטימציה המתודית שנתן רש"י לדרש, ובהרחבתה; בהוכחות על פי דברי חז"ל, ובביסוס פירוש רש"י על פי דברי חז"ל. רשימת מאפייני פרשנות רא"ם, קרי: בקיאות רבה במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות; חשיבה לוגית; יכולת שכנוע; יכולת פלפול והעמקה; ויכולת אנליטית מוכיחים, שאכן הגנת רא"ם על רש"י הצריכה בקיאות תלמודית מחד, וחריפות שכלית מאידך. כמו כן נתוני המחקר וממצאי בקרת איכות ההגנה, הוכיחו את קביעתו של עובדיה "כי על כל טענה ימצא תשובה על פי רוב טובה ומוצקה אבל לא פעם גם חלשה ודחוקה".⁹⁵ מתוך 73 דוגמאות שנבדקו בעיון, ב4 נמצאה נקודת חולשה: בשבע מהן נמצאו הסברים דחוקים; בשלוש מהן העביר רמב"ן את הטענה מרש"י לחז"ל;⁹⁶ ובארבעה טיעוני נוסח לא נמצאו עדי נוסח התומכים בהגנתו. הערכותיו הפרשניות של עובדיה הפכו בעקבות מחקר זה לעובדות מוצקות, ולמציאות פרשנית מוגמרת.⁹⁷

על אף ההלימה הרבה בין ממצאי המחקר לקביעותיו של עובדיה יש לחדד את יתרונותיו ומעלותיו של מחקר זה. לשם כך יש להשוות בין הגדרת מאפייני הגנת רא"ם על רש"י על פי עובדיה להגדרת מאפייני הגנת רא"ם על פי ממצאי המחקר. עובדיה הגדיר את מאפייני הגנת רא"ם על פי תחומי הידע בהם השתמש רא"ם (כמוזכר לעיל), אך בהגדרותיו הוא לא עשה אבחנה מספקת בין תכני ההגנה לדרכי ההגנה. הוא מנה בעת ובעונה אחת תחומי ידע, כגון: טבע, גיאוגרפיה, היסטוריה וכדומה, יחד עם דרכי הגנה, כגון: היגיון,

⁹³ בפרשת בראשית נמצאו 96 עמודי פרשנות רא"ם, ורק 16 מתוכם עסקו בהגנת רא"ם על רש"י. על אף נתון זה שלכאורה מגמד גם את משמעות תוצאות מחקרי, עדיין רבה מאד עוצמתו של מרכיב זה בפירושו.

⁹⁴ עובדה זו לא נבדקה לעומק, אך מספר המופעים שבהם מוזכר רמב"ן רב על מספר המופעים שבהם הוזכר ראב"ע. מידע זה מסתמך על העובדה שרא"ם נוהג לכרוך את שמו של ראב"ע בדרך כלל יחד עם רמב"ן.

⁹⁵ עובדיה תש"א, עמ' תקסג.

⁹⁶ נבדקו בפועל רק שלוש דוגמאות מתוך החמש.

⁹⁷ עובדיה במאמרו לא הוכיח הערכות אלו אחת לאחת.

השוואת מקורות, סברה והסברה וכדומה. כמו כן, אפיון הגנת רא"ם על פי תחומי הידע כפי שערך עובדיה, הינו טכני בעיקרו, ומוכיח אומנם על אישיותו הרב גונית של רא"ם - על היותו פרשן 'איש אשכולות', אך עדיין אין בסיווג זה אפיון מהותי לדרכי ההגנה, ואין במיון זה עמידה על הטקטיקה האפקטיבית בה בחר רא"ם בכל מקרה. בנוסף לכך הדוגמאות השונות שהביא מכל תחום מעטות ודלות.

לעומת זאת המחקר הנוכחי הציג אפיון של עשר דרכי הגנה והתפלגותן לאורכו של ספר בראשית, כדלהלן: **אי הבנת כוונת רש"י**: 31 מקרים. **אי הבנת כוונת דברי חז"ל**: עשרה מקרים; **ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל**: 19 מקרים; **הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י**: חמישה מקרים; **סבירות ההיגיון /או הוכחות על פי פסוקים**: 39 מקרים; **מתודית פרשנית**: חמישה מקרים; **מתודת הכתוב**: תשעה מקרים; **בעיית נוסח**: שבעה מקרים; **הגנה לשונית**: 14 מקרים; **רמב"ן טוען נגד עצמו**: שלושה מקרים. כמו כן בהגנת רא"ם על רש"י בהגנה סמויה נבדקו באופן יסודי שישה מקרים ונמצאו שלושה אופני הגנה, ואלו נתוני ההתפלגות: **אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י**: ארבעה מקרים; **הגנה לשונית**: שני מקרים; **מתודת הכתוב**: מקרה אחד. כמובן שלצורך ההגנה על רש"י השתמש רא"ם גם בתחומי ידע שונים שחלקם הוזכרו ונותחו ברשימת מאפייני פרשנות רא"ם, אך ציונם ומיונם כמכלול - כאפיון הגנתי, הוא חסר חשיבות ורלוונטיות לגבי עוצמת הגנתו ואיכות הגנתו. דרכי ההגנה שנמנו משקפות את המאמצים, את הכישרונות, את הידע, ואת החוכמה הרבה שהשקיע רא"ם במלאכת ההגנה. בכל דוגמא הוצגה סברת רש"י, טענות רמב"ן ודעתו בסוגיה, טקטיקת ההגנה של רא"ם, ופירוט תוכן ההגנה – הגנה פשוטה, או הגנה מורכבת. המיון והסיווג של המקורות השונים לדרכי ההגנה דרש מאמץ קוגניטיבי מיוחד, לימוד הסוגיות וניתוחן נעשה באזמל דק. בחינת הפירוש באופן זה חשפה בפני הלומד את עומק שיטתו ואת חדות שכלו, את שיקוליו הפרשניים ואת מידת האובייקטיביות הפרשנית. המודעות לטקטיקה האפקטיבית בה נקט רא"ם מעמידה את הלומד על רמת אומנות מלאכת ההגנה, ומעוררת בו את כוח השיפוט וההערכה. הסיווג המורכב וההוכחות הרבות בכל סיווג מציבות מחקר זה במקום איתן ובטוח. פרטי ממצאי הסיווג ההגנתי פתחו ערוצים חדשים להבנת דרכו הפרשנית של רש"י, דרכו הפרשנית של רמב"ן וכמובן דרכו הפרשנית של רא"ם.⁹⁸

גישתו הפרשנית של רא"ם ותפיסתו את פשט המקרא: מחקר זה הוא המחקר הראשון שניסה לזהות את גישתו הפרשנית של רא"ם ואת יחסו לפשט על בסיס מחקר פרשני מורכב, ומתוך מבט רחב וכולל. אי לכך אין מקום להשוות את ממצאי המחקר לספרות המחקרית. ובכל אופן לוי שחקר דוגמא אחת בפירושו הגיע למסקנה כי רא"ם בחר לפרש את רש"י דווקא על פי משמעו, שכן כך פירש רא"ם את הסברו של רש"י: "זאת הפעם – מלמד שבא אדם כו' ... זאת הפעם היתה בת זוגי עצם מעצמי, אבל קודם לכן היתה משאר בעלי חיים, שאינם עצם מעצמו, מכלל דשמש עמהם" (בר' ב, כג). על בסיס דוגמא זו פיתח לוי כיוון מנטאלי תרבותי בהבנת גישתו. לדבריו, הרגישות התרבותית של הספרדים בפירושו הייתה חסרה לחלוטין, ובשונה מעמיתיו הספרדים שפירשו את דברי רש"י כ'ביאה' - בבחינה שכלית הכרתית, שהרי לא ייתכן שהייתה כאן ביאה פיזית, פירש רא"ם את רש"י כמשמעו.

לאור הגדרת דרכו המתודית של רא"ם במחקר, נראה להציע אלטרנטיבה להסברו של לוי ברא"ם, שכן לדעת רא"ם הפירוש האידיאלי למקרא הוא: 'פירוש המפרש את פשט המקרא, זה המשלב מדרשי אגדה המיישבים קשיים במקרא והתואמים את הקשרו של הכתוב, ופעמים אף זה המשלב מדרשי אגדה המדייקים בלשון המקרא'. כיוון שזו דרכו המתודית של רא"ם יש להבין שאין מדובר בחוסר רגישות תרבותית כנטען (שאיננה רלוונטית לשיטתו בדיון זה), אלא מדובר בנאמנות מתודית לשיטתו, היינו

⁹⁸ כמפורט לעיל סעיפים: 3.1; 3.2; 3.3

בביאור רש"י על דרך פשט - דרך המיישבת קושי במקרא, ודרך המדייקת בלשון הכתוב.⁹⁹ גישה זו ניתן להוכיח על פי פירושו לפסוק, שכן כתב: "ביבמות פרק הבא על יבימתו: 'אמר רבי אלעזר: מאי 'זאת הפעם', מלמד שבא אדם' כו'. ופרש רש"י: 'מדקאמר 'זאת הפעם', מכלל דפעמים אחרים שמש ולא עלו בדעתו ואף על גב דקרא לאו בתשמיש קמיירי, כיון דבבת זוגו קמיירי היינו תשמיש... אבל עיקר הדבר אינו אלא מן 'והאדם ידע את חוה אשתו'¹⁰⁰. רא"ם פירש את דברי רש"י כמשמעם, כיוון שהסברו מיישב באופן מדויק את הקושי העולה מהכתוב: מדוע אמר אדם הראשון "זאת הפעם עצם מעצמי", מהו המבחן המעשי שהביאו להכרה זו? מכאן תשובתו של רש"י ששימש עם החיות ולא עלה בידו, ורק כשבא על האישה ידע שזו האישה המתאימה לו, וקרא: "זאת הפעם עצם מעצמי". יש לומר ששום חשיבה שכלתנית איננה יכולה להוציא קריאת התפעלות מסוג זה על דרך פשט - על פי המציאות. רא"ם מסייג ואומר שאומנם עניין התשמיש לא נכתב במפורש בפסוק, אך יש ללמוד זאת דרך רמז מההקשר הענייני העוסק בבת זוגו של אדם הראשון, ויותר מכך יש להסתמך על הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו", כבר ידע בעבר - בגן עדן. דוגמא זו מוכיחה את הבנת רא"ם ברש"י על פי דרכו המתודית שנחשפה במחקר זה.

לסיכום, אחת מהמטרות המרכזיות של פרשנות העל של רא"ם על רש"י היא הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן. נמצאו 98 מקרים של הגנה מפורשת, ועוד 17 מקרים של הגנה סמויה. נבדקו ונותחו לעומק 73 מקורות בהן מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן. אותרו עשר דרכי הגנה שונות שבאמצעותן הגן רא"ם על רש"י, ואלו דרכי ההגנה: אי הבנת כוונת רש"י; אי הבנת כוונת חז"ל; ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל; הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י; סבירות ההיגיון ואו הוכחות על פי פסוקים; הגנה מתודית פרשנית; מתודת הכתוב; בעיית נוסח; הגנה לשונית; רמב"ן טוען כנגד עצמו.

פירוש רא"ם הוא פירוש מרשים, עשיר במידע ובמקורות שונים, פירוש עמוק, מפלפל ומתוחכם, פירוש רחב אופקים הנוגע לתחומי ידע רבים. בהתבוננות לאורך פירושו ניכרים עשרה מאפייני תוכן, ואלו הם: בקיאות רבה במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות תוך שילובן בסיפור האירועים; חשיבה לוגית; יכולת הסברה ושכנוע באופנים שונים; כוח פלפול והעמקה מופשטת - יכולת אנליטית; ידע בבלשנות, והתמצאות במאפייני לשון המקרא; הבנה מתודית בתרגום אונקלוס; שימוש בעקרונות מתודיים; שימוש בנוסח כאלמנט הגנתי - 'מחקרי'; כישרון יצירתי ורוח ה'. כמו כן נמצאו שני מאפיינים חיצוניים כלליים: סגנון כתיבה ארכני, ואי הזכרת פרשנים נוספים.

מחובתנו לציין מספר חוליות חלשות בפירושו, ואלו הן: פעמים שרא"ם מודה לרמב"ן; פעמים פירוש רמב"ן משכנע יותר מפירוש רא"ם ברש"י; פעמים רא"ם מפרש את רש"י כפי שפירש רמב"ן; רא"ם מעביר את טיעוני רמב"ן מרש"י לחז"ל; חוסר ראיות מחקריות לטיעוני הנוסח. נקודות חולשה אלו הן נקודות תורפה בהגנת רא"ם על רש"י מצד אחד, ונקודות חוזקה להגנה אמונית אפולוגטית מצד אחר. לגבי גישתו הפרשנית של רא"ם, ותפיסתו את פשט המקרא יש לומר שרא"ם מאמץ את דרכו הפרשנית המתודית של רש"י: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא... ", ומגן עליו בכל מאודו באופנים שונים, אך יחד עם זאת הוא מנתב לעצמו מרחב פרשני משלו. דהיינו, הפירוש האידאלי למקרא הוא פירוש כזה שיפרש את פשט המקרא, שישלב מדרשי אגדה המיישבים קשיים במקרא, וגם ישלב מדרשי אגדה המדייקים בלשון המקרא, אף שבמקרים אלו סביר לומר כי דברה תורה כלשון בני אדם.

⁹⁹ אומנם לווי מציין שרא"ם קרא קריאה מדוקדקת בלשון הפסוק: "עצם מעצמי ובשר מבשרי", אך הוא לא פיתח כיוון מתודי זה בהגנת רא"ם. ראה לווי, המשך עמ' 402.

¹⁰⁰ בבלי יבמות סג, ב.

ממצאי המחקר בהשוואה לספרות המחקרית נחלקים לשלושה חלקים: מלאכת הפירוש אופייה וייחודה – ובתחום זה נתוני המחקר הולמים היטב את מסקנותיהם של עובדיה ופרידמן; הגנת רא"ם על רש"י ומאפייני ההגנה – ובתחום זה נתוני המחקר שונים, מוסיפים ומחדשים על ממצאי מחקרו של עובדיה; ובתיאור גישתו הפרשנית של רא"ם ותפיסתו את פשט המקרא – ממצאי המחקר בלעדיים, ואין בנמצא ספרות מחקרית בנדון. ובכל אופן ממצאי המחקר הושוו למקרה חד פעמי במחקרו של לווי, ונמצא שיש לבחון את הסוגיה מחדש, על פי העולה מתוצאות המחקר, קרי מהיבטה הפרשני מתודי. פרק זה הוא לב הגרעין של המחקר ויש להתייחס לתוצאותיו בתשומת הלב הראויה.

4. השערת המניעים שהביאו את רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן

והבסיס לכך

לשאלת המחקר מדוע דווקא רבי אליהו מזרחי יצא להגן על רש"י כנגד התקפותיו של רמב"ן אין בחומר הנתון מידע מספק, ומשום כך אין לשאלה זו תשובה ברורה וחד משמעית. ובכל אופן ברצוני לטעון ששלושה מניעים הובילו את רא"ם להגנה על רש"י מפני השגות רמב"ן: מניע תרבותי היסטורי, מניע פרשני מתודי, ומניע השקפתי אפולוגטי. השערת המניעים מתבססת על ממצאי הספרות המחקרית, על נתונים היסטוריים ביבליוגרפיים נוספים, ועל ממצאי המחקר הנתון.

4.1 השערת המניעים על פי הספרות המחקרית

שני חוקרים העלו השערות בניסיון לענות על השאלות מדוע דווקא רא"ם – רבה הרומניוטי של קושטא, כתב פירוש על רש"י – הפרשן האשכנזי צרפתי, ומדוע יצא להגן עליו מפני טענות רמב"ן – הפרשן הספרדי מגירונה. לדברי יהושע פרידמן, הספר הראשון שנדפס בתורגמא היה חומש עם פירוש רש"י, גם באיטליה ובספרד נדפס בעת ההיא החומש עם פירוש רש"י. עובדה טכנית זו הביאה להפצת לימוד הפירוש ברבים ויחד עם זאת לקשיים בהבנתו. חכמי ספרד לא רק שאלו שאלות על פירושו, אלא אף העבירו ביקורת על דרך פירושו.¹ פרידמן הסיק שרא"ם בספרו נתן מענה לדרישות השונות, מצד אחד חשף את מקורותיו של רש"י והסבירם בצורה מובנת לכל איש, ומצד שני יצא להתיר את כל הספקות שעוררו רמב"ן, ראב"ע, ומפרשים אחרים על רש"י.²

ז'ן כריסטופה אטיאס טען שאין לנתק את רא"ם מסביבתו וממעמדו בקרב הקהילה, ואי לכך יש לראות את פרשנותו לאור הגעת גולי ספרד לתורגמא, לאור כתביו המדעיים והפרשנים של ר' מרדכי כומטינו, ולאור הצטרפותם של הקראים ללימוד רש"י. רקע זה לדבריו, שופך אור על הבנת המניעים שהביאו את רא"ם לכתיבת פירוש על רש"י, ולהגנתו על פירושו. על בסיס הנחתו הצביע אטיאס על שלושה גורמים הקשורים זה בזה, שהשפיעו על כתיבת פירושו: הנוהג בלימוד פירוש רש"י; יצירת רבו ר' מרדכי כומטינו; ורוח המסורת היהודית ביזנטית. השערתו היא שכיוון שפירוש רש"י היה חלק מהחומר הקבוע הנלמד בציבור הרחב, ואף בקרב הקראים, פיתח רא"ם כיווני חשיבה חדשים בפירושו על פי הפרופיל והמטען האינטלקטואלי של הקהילה הרומניוטית, שהושפעה עד אז דווקא מפירוש ראב"ע לתורה, ומתרבותם של מהגרי ספרד.³ בנוסף לכך ליווה את המהלך הפרשני המניע המדרבן – יצירתו של רבו כומטינו, שכתב פירוש לתורה וצעד בעקבות ראב"ע כמחקה ומקבל, כדוחה ותוקף. לטענת אטיאס, גם רא"ם חשק בפירוש להתגדר בו, ולא היה מתאים יותר מפירושו של רש"י, ובמיוחד לאור העובדה שעמד בפניו האתגר להשיב למשיגים עליו, ראב"ע ורמב"ן שניים מפרשני ספרד.⁴

נראה כי בהחלט יש להסתמך על נתוני רקע אלו כתשתית היסטורית תרבותית להבנת המניע של רא"ם בכתיבת פירושו. ובכל אופן יש להעמיק במספר נתונים היסטוריים נוספים המגלים פנים נוספות בסוגיה זו.

¹ פרידמן 1975, עמ' 71.

² פרידמן 1975, עמ' 82.

³ אטיאס 1993, עמ' 476-481.

⁴ ראה עבודת דוקטורט, אטיאס 1991, וכן דוד תש"ל, עמ' 299.

4.2 נתונים היסטוריים ביבליוגרפיים נוספים

להבנת מניעיו של רא"ם בהגנתו על רש"י יש להבין את הרקע ההיסטורי התרבותי הכללי בו צמח פירושו של רא"ם. הרקע עוסק בהתקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד עד לכתיבת חיבורו. הנחת היסוד היא שיש קשר בין התקבלות פירוש רש"י באזורים אלו, להתעוררות ולמוטיבציה שהניע את רא"ם בכתיבת פירושו והגנתו על רש"י.

4.2.1. התקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד עד למאה ה'ט"ז כרקע נוסף להבנת המניעים שהביאו את

רא"ם להגן על רש"י מפני טענות רמב"ן (ספרות מחקרית)

נמצאו מחקרים שסקרו את מידת התקבלות פירוש רש"י בתפוצות במשך השנים, ושתיארו את הסיבות לשוני במידת התקבלותו באזורים השונים. רקע זה יהווה בסיס להבנת מהלכיו הפרשניים של רא"ם בתורגמא.

עמוס פריש שניתח כבדרך אגב את הסיבות להתקבלות פירוש רש"י בכל תפוצות ישראל, טען שאין לראות בפשט את הקריטריון הבלעדי להערכת טיבו של הפרשן, ויש מקום לכמה וכמה שיקולים נוספים.⁵ הוא הוכיח שעל אף שנמצא יסוד לא פשטי אצל רש"י, הרי מעמדו כגדול המפרשים שמור לו. לצורך כך מנה פריש את הגורמים שהעלה סגל במחקרו, שהעניקו לפירוש רש"י את חשיבותו, כגון: הקניית מעמד קנוני; התפשטות פירושו באומה; התחבבות הפירוש על כל מעמדות הלומדים; מיזוג שתי התורות בפירוש, תורה שבכתב ותורה שבעל פה.⁶ פריש אף הוסיף מספר גורמים כאמת מידה נוספת להערכת מפרשים, כגון: מקוריות הפירושים; הערכת הגותו של המפרש; השפעת המפרש על המפרשים שאחריו; מעמדו של המפרש בתולדות ישראל.⁷ נראה שצירוף גורמים הביא להתפשטות והתקבלות פירוש רש"י בכל קהילות ישראל.

4.2.1.1 התפשטות פירוש רש"י באשכנז ומשמעה

יעקב אלבוים שסקר את היצירה הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש עשרה, הוכיח על פי מקורות ומסמכים שונים שפירוש רש"י שימש דווקא באותם ימים כפירוש העיקרי למקרא, הן אצל תלמידי החכמים והן אצל נערי תלמודי התורה.⁸ מציאות זו לדבריו הביאה לכתיבת ספרות ענפה ביותר על פירוש רש"י לחומש. אלבוים מנה את פרשני רש"י באשכנז וציין גם את השפעת פירושו של רא"ם על קהל לומדי רש"י, שהגיע מתורגמא לאשכנז ואף הביא לכתיבת 'קיצור המזרחי' בפראג. חכמי הדור באשכנז לא הסתפקו בפנייה לרא"ם ואט אט פנו למפרשי המקרא הספרדיים.

אריק לווי עקב ביסודיות אחר לימוד המקרא והתפתחות פרשנות העל באשכנז בשנים 1350-1500.⁹ הוא הוכיח בניגוד לקביעתו של אלבוים ואחרים, שכבר בשנים אלו היה היחס למקרא באשכנז אמביוולנטי (דחוי אך מחייב) והחל העיסוק הפרשני הגובר בפירוש רש"י, רק שמעט מאד מחקרים נכתבו בנידון.¹⁰ במאמרו זיהה מספר גורמים אשר הפכו את הפרשנות המקראית באשכנז ל'פרשנות על': המעמד היחידאי שהוענק לפירוש רש"י בקיום ההלכה 'שנים מקרא ואחד תרגום'; שיטת הפלפול אשר התפתחה בסוף ימי

⁵ פריש תשנ"ו, עמ' 122-141.

⁶ סגל תשי"ב, עמ' סג.

⁷ פריש תשנ"ו, עמ' 140. על מעמדו הקנוני של פירוש רש"י לתורה, ראה עוד פנקובר תשס"ו, עמ' 123-146.

⁸ אלבוים תש"ן, עמ' 82-90. כאחת ההוכחות ציטט אלבוים מתוך תקנון ה'חברה קדישא דתלמוד תורה' של קראקוב: "...וגם עם התלמיד אשר ישיג שכלו לפירוש רש"י, לא ילמוד שום פירוש אחר רק פירוש רש"י..." אסף תרפ"ה, א, עמ' קא.

⁹ לווי 2015, עמ' 266-303.

¹⁰ לווי 2015, עמ' 302. ראה הערה 126.

הביניים; האיום הרוחני ו'ירידת הדורות' שחשו רבני אשכנז עקב המצב הקשה, שהביא לדבקות ב'ראשונים' וממילא לתגבור לימוד תורה דרך המסננת של פירוש רש"י. לזו ציין מגמות בהתפתחות הפרשנות באשכנז החל מפטירתו של רש"י ועד לתקופה המודרנית, כגון: מעבר מלימוד התלמוד כאובייקט עיקרי, ללימוד עצמאי גם של מקרא ורש"י; מכתובת פרשנות בזיקה נמוכה לרש"י, לכתיבת פרשנות מקרא רק באמצעות פירוש רש"י. הוא פירט בהרחבה רבה על פועלם של כל אותם רבנים אשכנזים שלקחו חלק פעיל בהתפתחות זו.¹¹

4.2.1.2 התקבלות פירוש רש"י בספרד והשפעתה

אברהם גרוס סקר ציוני דרך בהתקבלות פירוש רש"י בספרד החל מראב"ע ועד לבעל 'המשיב' (גרוס ספרד).¹² לדבריו עד למאה הארבע עשרה התקבל רש"י בספרד כפרשן מקרא חשוב, בין אם נדחה פירושו ובין אם התקבל פירושו בזרועות פתוחות. גרוס מנה התייחסויות שונות לו ולפירושו, כגון: ראב"ע שראה את פירוש רש"י כפירוש על דרך דרש, ואת רש"י עצמו כפרשן שאין בידו בקיאות בחכמת הדקדוק; רמ"ה שייקר את פירוש רש"י לתלמוד, אך דווקא הסתייג ממדרשי האגדה בפירושו לתנ"ך; שמואל בן עבאס שבניגוד למצופה, המליץ ללמוד את פירושו בשבת, ורמב"ן שנתן לו מצד אחד את "משפט הבכורה", ומצד שני ערך עמו דיון נוקב בפשטיו ומדרשיו.¹³ לטענתו קבלת הפנים ההיסטורית הרשמית של יהדות ספרד מוכיחה על היקף הכיבוש של פירוש רש"י גם בחוגים שעמדותיהן הפרשניות נוגדות את אופי פירושו. לדעתו, במאה הארבע עשרה חלה הקצנה בתפיסת פירוש רש"י, מעריצי ראב"ע כיוסף בן כספי ו'פלמון בן פלתי', ביקרו את רש"י קשות וכנגדם פוסקי ההלכה המירו את לימוד ה"תרגום" בלימוד הפרשה על פי רש"י, מה שהביא להתפשטות הפירוש בציבור הספרדי.¹⁴ גרוס הסיק שהמשמעות הנגזרת מן המצב במאה הי"ד היא, שיש נתק בין קבוצה אליטיסטית של ממשיכי מסורת ה'פשט' בשיטת ראב"ע, ובין מרבית

¹¹ ההתפתחות הפרשנית באשכנז ובעיקר בגרמניה וצרפת כוללת שלש תקופות ושלושה שלבים: התקופה הראשונה - התקופה שלפני המגפה השחורה בה חוברו פירושים ישירים על המקרא בזיקה מסוימת (נמוכה עד גבוהה) לרש"י, על ידי בעלי התוספות, צאצאיהם ואחרים, כגון: פירוש רשב"ם שדבק באופן קיצוני בפשט בניגוד לסבו; פירוש בכור שור שכתב פירוש עם אוריינטציה לפשט, אך לא זנח את הדרש; פירוש ר' יהודה החסיד שהוסיף בפירושו הסברים והערות על פירוש רש"י; 'נימוקי חומש' של ר' ישעיה די טראני שחצי מפירושו עוסק ברש"י; 'ספר החזקוני' לר' חזקיה בין מנוח שכתב פירוש מלוקט ונתן מקום כבוד לרש"י; 'מנחת יהודה' לר' יהודה בן אלעזר שנחשב לפרשן על הראשון על רש"י, ועוד. התקופה השנייה - התקופה שלאחר המגפה השחורה בה נפסקה כמעט לגמרי הכתיבה הפרשנית למקרא. בתקופה זו בלט חיבורו של דוסא היווני מווידין, שריכוז בפירושו 'פירוש ותוספות', רעיונות והסברים על רש"י מהפרשנות האשכנזית, וכן נמצאו מספר הערות על פירוש רש"י ממהרי"ל ומרת קילה שהוזכרו באוסף גדול יותר מזמנם. התקופה השלישית - המאה החמש עשרה, סוף ימי הביניים נמנעו הרבנים מכתובה ישירה על המקרא ומתוך תפיסת נחיתות חיברו פירוש על פירוש, כגון: 'ביאורים על רש"י' - החיבור הראשון המוצג כ'פרשנות על', שחובר על ידי ר' ישראל איסרלין שגייס את שיטת הפלפול ופיתח מתודה עקבית ושיטתית (כ-85% מפירושו) לצורך הבנת פירוש רש"י; פירושו של יוסף קולון הנושק לתקופה המודרנית, שביטא את השקפתו הדתית-אינטלקטואלית באמצעות פירוש רש"י. על כל זה ראה לזו 2015, עמ' 270-300. על חיבורה המיוחד של מרת קילה ראה לזו 2015, עמ' 284-285.

¹² גרוס תשנ"ג, עמ' 55-27.

¹³ גרוס הרחיב בעניין יחסו של רמב"ן לרש"י בעמ' 33-35. בהערת השוליים מס' 25 כתב שבהצגת גישת רמב"ן נשען על מאמרו של ספטימוס 1983, עמ' 16 וכך כתב ספטימוס (תרגום חופשי): "בהקדמתו לתורה מצהיר הרמב"ן כי הוא ייכנס לדיאלוג עם שניים מקודמיו הקלסיים: רש"י - שהוא דוגמא לתרבות הצרפתית-גרמנית, ואבן עזרא המסנתז, מייצגה של התרבות האנדלוסית. כלפי רש"י הוא מביע יראת כבוד. הוא מדגיש את השליטה המלאה של רש"י בספרות המקרא והתלמוד. אולם הרמב"ן מודיע לנו כי הוא מתכנן 'להיות מאוהב בדבריו של רש"י' - כאשר הוא רומז אולי, בצורה אירונית, למחויבות לזהות יחד עם מרחק ביקורתי. הוא יעביר את דבריו של רש"י תחת ניתוח מדוקדק 'בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה' ואכן כיבוש האגדה נותרה לרמב"ן כמשימה".

¹⁴ גרוס תשנ"ג, עמ' 35-36.

הציבור היהודי הספרדי שאימץ את פסק ההלכה. נקודת הציון האחרונה שמנה גרוס דנה בהתפתחות כתיבת הפירושים על רש"י במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה. שלב מהפכני זה הפך את רש"י מפרשן למפורש, מפרשן פופולארי לבעל פירוש עם ישות עצמאית. הוא אפיין כמה מפרשני רש"י המרכזיים: את ר' משה בן גבאי כמגן על רש"י מפני 'שועלים' וקנטרנים, את ר' אברהם בקראט כמגן על רש"י כבקי בדקדוק הלשון, אך כמפרש על דרך 'דרש', ואת ר' יהודה כאלץ כמנתח את רש"י על פי תורת ההיגיון.¹⁵ גרוס סיכם את עמדתו בשתי מילים: "רש"י ניצח!".

במחקר נוסף טען גרוס שאמנם פירושים שונים נכתבו על רש"י באשכנז, ובסוף המאה הארבע עשרה אף בספרד, אך המפנה החשוב חל בדור שלפני הגרוש, בפירושיהם של ר' יצחק אבואב ור' יצחק דילאון (שבסופו של דבר לא שרדו).¹⁶ גרוס מיקד את מחקרו דווקא בפירושיהם של ר' יהודה כאלץ ור' אברהם בקראט בן דורו של רא"ם. לדבריו שניהם אימצו את השיטה הקנפנטונית בפירוש רש"י, כאשר כאלץ יישם את ה'שמירה' בצורה קפדנית וקיצונית, בעוד שבקראט עשה זאת בתדירות ובעוצמה נמוכה הרבה יותר.¹⁷ גרוס נימק את ההבדלים בכך שרמת הלימודים במקום מגוריהם של שני חכמי ספרד הייתה שונה. בקאסטיליה מקום מגוריו של כאלץ שיטת הלימוד נשענה על ההיגיון, הלמדנות והפלפול, לעומת זאת בגרנדה מקום לימודיו של בקראט דרך הלימוד הייתה פשוטה יותר ולא הצליחו לרדת לנבכי שיטתו של ר' יצחק קנפנטון.¹⁸ מחקרו של גרוס מלמד שפירושו של רש"י בספרד בתקופה המקבילה לתקופת רא"ם בתורגמא, היה מצוי ומקובל ביותר אצל היהודים הפשוטים ואצל גדולי החכמים שבדור, עד כדי כך שפרשני על, כדוגמת אלו, פיתחו שיטות למדניות מורכבות בהבנת פירושו.

לווי התלונן על הזנחה מחקרית של הספרות העצומה של 'פירושי העל' על רש"י. לטענתו מגמת פרשנות העל הספרדית במאה החמש עשרה והשש עשרה השפיעה על העולם האשכנזי השפעה רבה.¹⁹ השינוי הפרשני האינטלקטואלי שחדר מספרד לאשכנז, הביא לתהפוכה רוחנית שהותירה את סימניה על מגמות תיאולוגיות, על מתודולוגיות פרשניות, על סגנונות דרשנות ועל עיצובם של חיי הדת בכלל.²⁰ לווי הדגים מהלך תרבותי זה על פי הדיבור: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי" (בר' ב, כג) הממחיש היטב מהפך זה.²¹ לדעתו, גישת מהר"ם יפה האשכנזי מוכיחה שילוב של רציונל ספרדי עם רגישות דתית אירופאית.²² זו דוגמא מובהקת לכך שפרשני העל לקחו את רש"י לשדות חדשים החוצים גבולות של זמן, מקום ותרבות. לווי סקר גם כן את שלבי חדירת פירוש רש"י לתוככי ספרד, אך מסקנתו שונה מזו של גרוס, והוא אף מבקרה.²³ הוא טען שאמנם המסורת הרצינית, החקרנית אשר התפתחה בספרד סביב פירושו של רש"י מעידה על מעמדו המכובד שם, אולם העובדה שחוברו ביאורים על פירושו על ידי כותבים ספרדים אינה משקפת את קבלתם הפשוטה של גישותיו הדתיות, או את עמדתו כלפי אמרות חז"ל. לדעתו, הקבלה הכנועה של הטקסט המקראי ושל הטקסט הפרשני (קרי רש"י), היא רק פלטפורמה לפרשני העל הספרדים,

¹⁵ גרוס תשנ"ג, עמ' 41-49.

¹⁶ גרוס 1993, עמ' א-כ.

¹⁷ על השיטה הקנפנטונית ראה דרכי התלמוד, עמ' 59-60. לדעת גרוס לפתחה של הגישה עמדה סכנה של פלפולי סרק ותיאורצי דוחק שנועדו כביכול ליישב כל פליטת קולמוס של רש"י, שם עמ' כ. ראה עוד לווי 2014, עמ' 190, שדן בשיטה זו והשפעתה.

¹⁸ על ר' יצחק קנפנטון ראה גם לוי תשס"ג, עמ' 173-187.

¹⁹ לווי 2006, עמ' 393-425.

²⁰ שם, עמ' 395. על ההתפתחות הספרדית האינטלקטואלית ראה עוד לווי 2012, עמ' 352-394.

²¹ הדיון בהרחבה שם, עמ' 409-413. דיון פרשני העל מתמקד בהבנת דברי רש"י לד"ה **זאת הפעם**: "מלמד שבא אדם על כל בהמה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חוה". מקור דברי רש"י בדברי רבי אלעזר בבבלי יבמות סג, א.

²² ראה בהרחבה לווי 2006, עמ' 412, וכן באוצר מפרשי רש"י, עמ' יד בפירוש 'לבוש האורה' פסוק כג.

²³ לווי 2007, עמ' 36-39; גרוס תשנ"ג, עמ' 53-54. ביקורתו של לווי על גרוס ראה שם, עמ' 64.

לשיקוף דעותיהם ואמונותיהם והפצת מסורתם הענפה. התקבלות פירוש רש"י בספרד התרחשה במידה רבה באמצעות ה'תחכום הפרשני' של פרשני העל הספרדים. גם מסקנה זו ביסס לווי על הדוגמא מבראשית (ב, כג).

על פי הספרות המחקרית נמצא כי רא"ם כתב את פירושו בתורגמא במקביל לשתי חזיתות אחרות, פעילות עד פעילות מאד, אשכנז וספרד. למרות העדפת לימוד התלמוד על פני לימוד המקרא התפתחה באשכנז אט אט פרשנות לכתובים ובעיקר 'פרשנות על' לפירוש רש"י. הפרשנות נשאה אופי הסברתי לעצם הבנת פירושו, אופי מעט הגנתי ואופי ערכי - פלטפורמה להעברת ערכים, השקפה ודבקות במסורת. המחקר חולק באשר לנקודת הזמן בה החל להתפתח השינוי המהותי הנ"ל. התקבלות פירוש רש"י בספרד מוצגת במחקר בשני אופנים שונים. האופן האחד, לפיו זכה רש"י ב'כיבוש' מחוזות ספרד, וזאת על אף הביקורת הנוקבת מצד מעריצי ראב"ע. 'פירושי העל' על פי גישה זו נשאו אופי הגנתי, למדני, ולוגי מובהק. האופן השני, לפיו אמנם זכה רש"י למעמד מכובד בספרד, אך פרשנות העל השתמשה ברש"י בתחכום רב, כאמצעי להעברת אמונות, השקפות ודעות. אופי פירושם חקרני וביקורתי עד מאד. לאור מסקנות ותובנות אלו יש לבחון מה היו המניעים של רא"ם בכתיבת פירושו ומה הביאו להגן על רש"י, האם חבר לעמדת פרשני אשכנז? או שמא פעל על פי מגמת פרשני ספרד? או שמא פרשנות רא"ם צמחה ממקום ייחודי, על רקע אחר, ומוטיבציה שונה.

4.3 השערות למניעים

כפי שנטען נראה כי שלושה מניעים שונים, אך קשורים זה בזה הניעו את רא"ם בכתיבת חיבורו והגנתו על רש"י. הרקע להתקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד יסייע בהבנת מהלכו הפרשני של רא"ם.

4.3.1 מניע תרבותי היסטורי

את הרקע למניע הכללי של רא"ם לכתיבת 'פירוש העל' על פירוש רש"י נראה כי אכן יש לתלות במספר גורמי רקע תרבותיים שצוינו על ידי שני החוקרים פרידמן ואטיאס, וכן על ידי ספרות המחקר שסקרה את התקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד. גורם הרקע הראשוני הבסיסי הוא הדפסת הספר הראשון בתורגמא רבתי – הדפסת החומש עם פירוש רש"י, ובעקבותיו לימוד פירוש רש"י בציבור הרחב, הן על ידי פשוטי העם, והן על ידי החכמים, מורי העם ומנהיגי הקהילה, וכפי עדות רא"ם עצמו אף בקרב הקראים שלמדו פירוש רש"י עם רבותיו.²⁴ גורם הרקע השני שייתכן והשפיע על רא"ם הוא מעמדו הקנוני של פירוש רש"י באשכנז והפיכתו לפירוש העיקרי למקרא. מעמדו היחידאי הוענק לו עם קיום ההלכה 'שנים מקרא ואחד רש"י', עם התפתחות שיטת הפלפול, ועם התפשטות המגמה לדבקות בראשונים, קרי ברש"י

²⁴ פרידמן 1975, עמ' 91, וזו לשונו: "הספר הראשון שנדפס בתורגמא היה חומש עם פירוש רש"י"; אטיאס 1993, עמ' 476-481. תודתי נתונה לפרופ' לאווי שהעיר בעניין זה, ואלו דבריו: "הטענה שלפיה פירושו של רש"י היה הספר העברי הראשון שהודפס באימפריה העות'מאנית איננה נכונה. מכל מקום, ברור כי הפירוש היה זמין בביזנטיון עוד הרבה לפני שהומצא הדפוס ולפיכך הדפסתו המוקדמת אינה צריכה להיחשב כגורם משמעותי בהחלטתו של רא"ם להתמקד בו. מה שכן חשוב להזכיר הוא ההדפסה בקונסטנטינופול בתקופה הסמוכה לפטירת רא"ם של אוסף פירושי העל. כולל אלו שבהם עשה רא"ם שימוש, תחת הכותרת 'פירושים לרש"י'. לכאורה הכרך המודפס הופיע מאוחר מדי מכדי לספק מקור לרא"ם, אבל ברור שהטקסטים הסתובבו בעיר לפני הדפסתם, ואם כן מדובר בעדות חשובה הקשורה לטקסטים שנפוצו בסביבתו הקרובה והמיידיית שלו. ראוי לציין שלמרות שרא"ם מסתמך על יצירות אלה (כפי שהראה באריכות א' עובדיה) הוא מעולם לא מציין את חיבוריו עימן".

ובמסורת חז"ל.²⁵ גורם הרקע השלישי הוא התקבלות והתעצמות לימוד פירוש רש"י בספרד מחד, והתנגדויות וביקורות על פירושו בספרד מאידך.²⁶

שלושה גורמים אלו השפיעו על ארץ תורגמא שישבה על פרשת דרכים וקיבלה לחיקה את האשכנזים, יוצאי הונגריה, פולין וגרמניה שעקב רדיפות וגירושים הגיעו באופן פרטי למדינת תורגמא, והביאו איתם את מסורתם הלמדנית ואת תרבותם השמרנית. כמו כן אימצה תורגמא את הספרדים שהגיעו לא מכבר מספרד ופורטוגל עקב הגירושים והרדיפות מצד הממסד הנוצרי. פלג זה שהיה דומיננטי ביותר וגאה במוצאו ובמורשתו, עשה הכול כדי שתורתו תתקבל ותתפשט ברחבי תורגמא. הספרדים חשבו עצמם ליותר מיוחסים ויותר מפותחים מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית, תוך כדי שהם דוחקים את רגלי הרומניוטים יושבי הארץ, שחשבו בתוכם לב שלהם זכות ראשונים כתושבי המקום, וכל המהגרים האחרים, הספרדים והאשכנזים צריכים לכבדם ולנהוג כמותם.²⁷

על מצע תרבותי מורכב זה גדל רא"ם בקושטא וקיבל את חינוכו על יסוד שלוש תפיסות עולם אלו: בבית אבא קיבל את החינוך הרומניוטי; בלימודיו בשנות צעירותו למד אצל ר' מאיר ממנו קיבל את חינוכו הראשוני (ויש להניח שהיה רבו רומניוטי); בימי בחרותו למד אצל שני הרבנים האשכנזיים רבי אליהו ב"ר מהר"י סגל, ואצל הגאון יהודה מינץ מפדואה ממנו קיבל את הסמיכה לרבנות; את לימודי המדעים – חכמת התשבורת, ההנדסה והאסטרונומיה למד אצל רבי מרדכי כומטינו ממנהיגיה הרוחניים של יהדות ביזנטיון, שקיבל את חינוכו מהרב חנוך ספורטא מקטלוניה.²⁸

ברצוני לטעון ששילוב הרמוני של כל הנתונים הנ"ל הוא המניע התרבותי שהביא את רא"ם לכתיבת פירושו. דהיינו, הגורם המזמן – הדפסת פירוש רש"י בימיו של רא"ם, ולימוד פירוש רש"י, הן על ידי פשוטי העם והן על ידי תלמידי החכמים; עיצוב חינוכו הרוחני – החינוך בשנות בחרותו שעוצב על ידי מוריו האשכנזיים, ושהושפע ממעמדו הקונוני היחידאי של פירוש רש"י, משיטת הפלפול ומהדבקות ברש"י ובמסורת חז"ל; ועיצוב כישוריו האינטלקטואליים על פי סטנדרטים תרבותיים ספרדיים – חכמת הלשון, חכמת ההיגיון וחכמת הוויכוח, הם שהביאו לכתיבת 'פירוש העל' על רש"י, והם שהביאו למלאכת ההגנה על רש"י. השילוב הבו זמני של נאמנות ומסירות לבית מדרשו של רש"י, יחד עם יכולת אינטלקטואלית גבוהה וכלי לימוד מקצועיים (מבית החינוך הספרדי), יצרו בליבו, ובאישיותו של רא"ם את הסיכוי והמוטיבציה לכתיבת פירושו. ישיבת רא"ם על קו התפר בין אשכנז לספרד הייתה מבחינתו שילוב תרבותי מנצח לחיבור מעין זה.

4.3.2 מניע פרשני מתודי

רא"ם יצא להגן על דרכו הפרשנית של רש"י גם מתוך מניע מתודי. כפי שהוכח בסעיפים: 3.3.2; 3.3.3, דבק רא"ם בגישתו המתודית של רש"י, וכיוון שראה בתפיסתו את המודל הפרשני האולטימטיבי, יצא ללחום את מלחמתו. נראה שהעיסוק האינטנסיבי בפירוש רש"י עצמו ובעקרונותיו המתודולוגיים, כפי שבאו לידי ביטוי בהרחבה בסעיף 3.1.1, וההזדהות עם מהלכיו הפרשניים המדויקים הביאו את רא"ם ליצירתה של מערכת הגנה יצירתית, לוחמנית ומורכבת. רא"ם בנה את דרכו הפרשנית סביב הצהרותיו המתודיות של רש"י: כגון: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו", וסביב נאמנות רש"י לחז"ל, כדברי פריש: "מיזוג שתי התורות בפירוש, תורה שבכתב ותורה

²⁵ פריש תשנ"ו, עמ' 122-140; סגל תשי"ב, עמ' סג; אלבוים תש"נ, עמ' 82-90; לוי 2015, עמ' 270-300.

²⁶ גרוס תשנ"ג, עמ' 35-36.

²⁷ פרידמן 1974, עמ' כא-כו; רוזאניס תר"ץ, עמ' 118-127. על המתח בין הרומניוטים לספרדים ראה גם אטיאס תשס"ז, עמ' 1-2.

²⁸ פרידמן 1974, עמ' י-מג; שטרן תשנ"ו, עמ' 104; מרגליות תש"ז, כרך ג, עמ' 627; כמו כן ראה אטיאס תשס"ז, מבוא עמ' 3.

שבעל פה" היה אחד הגורמים שהעניקו לפירוש רש"י את חשיבותו.²⁹ רש"י שנתפס בעיני רא"ם כמאור הגדול והמופלג, שפירושו מצריך התבוננות וחקירה, וחכמתו עמוקה ורחבה, ורש"י שנתפס בעיניו כבקי דייקן ומלומד בדברי חז"ל, עורר ברא"ם את המוטיבציה האינטלקטואלית להגנה על פירושו. ואכן רא"ם שרצה להגן בכל מאודו על דרכו הפרשנית של רש"י גייס את כל כישוריו, את כל ידיעותיו ואת עוז רוחו בהגנה על רש"י מפני השגות רמב"ן.

4.3.3 מניע השקפתי ומניע אפולוגטי

להערכת המניע המרכזי בהגנת רא"ם על רש"י הוא המניע ההשקפתי, היינו החשש שמא בעקבות הקשיים והספיקות שהעלה רמב"ן על פירוש רש"י, יפגע מעמדו ותתערער סמכותו הרוחנית של רש"י בקרב לומדי פרשנות המקרא. לקנאות רא"ם לפירוש רש"י שתי פנים: פן אישי ואף תגובות סובייקטיביות, ופן אוניברסאלי ותגובות אובייקטיביות. כלומר, מצד אחד ישנן הוכחות להשערה זו, שעל פי הן ניתן להרגיש את נימת פגיעותו האישית של רא"ם, או לחילופין את הגנתו התוכנית - האפולוגטית, מצד שני ישנן הוכחות להשערה זו שעל פי הן ניכרת דאגתו האמונית ללומדי התורה (ללא הנימה האישית), ובולטת הגנתו התוכנית המבוססת והיציבה.

הוכחות להשערה זו **בפן האישי סובייקטיבי**: 1. בשו"ת שאלות ותשובות לתלמידיו כינה רא"ם את רמב"ן בדימוי כוחני - 'הארי הגדול', ופעם נוספת אף 'הארי הגדול והנורא'. רא"ם השתמש בכינוי זה כאשר תיאר את עומס וגודל עבודתו בכתובת פירושו על רש"י, וכך כתב: "ואחר כך אני יושב וכותב פירוש מפולפל ומסודר מאד על רש"י ז"ל... וידוע לפניו יתברך כי אין כוונתינו בו רק להאיר עיני המעינים ומשתדלים בהבנת דברי המאור בפירוש החומש ובהתרת הספיקות והקושיות אשר הקשה עליו הארי הגדול הרמב"ם" [בקיודשין] [בחידושי] וזולתו.³⁰ ובאופן דומה, אך עוצמתי יותר כתב במכתב נוסף, ואלו דבריו: "ואני בהיותי טרוד בעיוני הגדול אשר אני מתעסק כל היום על דברי המאור הגדול והמופלג... ובפרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים המעינים בדבריו הקמים עליו ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן לאשר 'יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו' לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה, אשר הוא מחופף עלי כל היום.³¹ בשני המכתבים קיימת אווירת לחץ ומתח פנימי בין גודל האחריות והתפקיד הרם והנעלה שלקח רא"ם על עצמו, לבין הצורך וההכרח בהתמודדות מול האיום 'הגדול והנורא' - רמב"ן. רא"ם חש את האיום הרוחני התרבותי שמטיל רמב"ן על רש"י בשאלותיו ובספקותיו. בביטוי הקשה שצרף מספר איוב: "לאשר 'יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו' ביטא רא"ם את החשש לניסיון דחיקת רגליו של רש"י. רא"ם הרגיש בהכרתו הפנימית שרמב"ן רוצה לכבוש את מקומו של רש"י כפרשן, וזו אחת הסיבות שהוא גייס את כל כוחותיו למשימה חשובה זו.

2. על פי ממצאי המחקר נמצאו 12 מקרים בהם מגן רא"ם על רש"י בכל מחיר, או שהפנה טענת רמב"ן מרש"י לחז"ל, או שהגן על רש"י הגנה שיש בה נימה אפולוגטית. המקרים שבהם הפנה את טענת רמב"ן מרש"י לחז"ל הם: דוגמא לא; דוגמא לב; דוגמא לג, וכן במקורות: ב, יח; כח, יז. בחמישה מקרים אלו טען רא"ם שהביקורת של רמב"ן אמורה להיות מופנית כלפי חז"ל, ולא כנגד רש"י, שכן רש"י בפירושו רק הביא את עמדתם ותוכן דבריהם של חז"ל. משמעות מקרים אלו היא שרא"ם מסיר את האחריות מרש"י ומעבירה לחז"ל, וכביכול זוקף לרעתם את נקודות החולשה, על אף שמגמתו הכללית בפרשנותו היא חיזוק מעמדם הפרשני מסורתי של חז"ל. צעד זה מלמד על סדר עדיפות אישי שנתן רא"ם למעמדו של רש"י על

²⁹ פריש תשנ"ו, עמ' 140.

³⁰ שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח. על הנוסח המתוקן ראה לעיל סעיף 2.2, הערה 9.

³¹ שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח.

פני חז"ל. ייתכן שרא"ם סמך על חוסן מעמדם של חז"ל, שאין בכוחם של טיעונים אלו לערער את סמכותם, ובכל אופן נמצא שרא"ם רצה להקל ולהוריד מעל גבו של רש"י את אותם ספקות וקשיים שחרסמו ופגעו במעמדו.

המקרים שבהם הגן רא"ם על רש"י הגנה אפולוגטית הם: דוגמא יב; דוגמא יג; דוגמא יד; דוגמא טו; דוגמא לו; דוגמא לח; ודוגמא נ. בשלושת המקרים הראשונים מלאכת ההגנה של רא"ם הציבה סימן שאלה על האובייקטיביות הפרשנית של רא"ם. במקרה הראשון והשני רא"ם הודה במקצת לרמב"ן וייחס לרש"י הסבר שכלל לא נאמר בפירושו (דוגמא יב, יג). במקרה השלישי רא"ם לא הודה לרמב"ן על אף שהיה מודע לבעייתיות הרבה שמעוררת התנסחות רש"י בפירוש זה, ובמקום להתנצל על אי הבהירות בפירוש הוא שלל את השגת רמב"ן (דוגמא יד). בשלושת המקרים נמצאה חוליה חלשה בהגנת רא"ם וממילא ניכרת המגמה להגנה על רש"י בכל מחיר. בארבעת המקרים הנוספים נמצא כי הגנת רא"ם על רש"י אינה חזקה דיה, אם בביאור הביטויים 'טרם' ו'אחרי' בהסבר לא משכנע, אם בהגנה על רש"י בהסבר שקרוב יותר לפירוש רמב"ן מלפירוש רש"י, ואם בתרגיל האקרוסטי שעשה רא"ם עבור ההגנה על רש"י. בשבעת מקרים אלו יצא רא"ם מגדרו כדי להגן על רש"י, כיוון שחש את האיום האישי המרחף מעל ראשו של "המאור הגדול והמופלג".

בפן האוניברסלי אובייקטיבי: כפי שתיאר פריש התקבלות פירוש רש"י בכל תפוצות ישראל עמדה לרש"י מהסיבות הבאות: התפשטות פירושו באומה; התחבבות הפירוש על כל מעמדות הלומדים; מיזוג שתי התורות בפירושו, תורה שבכתב ותורה שבעל פה; מעמדו של המפרש בקהילות ישראל, ועוד.³²

כיוון שכבר רא"ם בימיו, הכיר בדרגת מעלתו של רש"י ופירושו, סביר להניח שכמנהיג הקהילה ראה צורך בשמירה והגנה על פירוש רש"י, כדי לחזק את אותם ערכים שבהם האמין: הכרה בסמכות רבנית בעלת שיעור קומה; חיזוק הקשר בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה; חיזוק סמכות מסורת חז"ל; הפצת לימוד התורה ברבים וכדומה. ממקום ממלכתי רבני אובייקטיבי זה יצא רא"ם להגנה על רש"י, ומספר הוכחות לאופיו של המניע ההגנתי ממקום זה: 1. 86 מקרים בהם מגן רא"ם על רש"י הגנה יציבה ומפורשת באופנים שונים, 171 מקרי הגנה סמויים שמתוכם הוצגו שישה מקרים, וכל אחד מהם כהוכחה מובהקת. עצם תופעת ההגנה על כל מהלכיה ומאפייניה מדברת בעד עצמה. רא"ם נרתם כל כולו לשיקום פירושו, ומעמדו של רש"י.

2. ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל 19 פעמים, דיוק בהבנת כוונת דברי חז"ל עשר פעמים, מלמד על הניסיון של רא"ם לחבר מחדש את הלומד למסורת חז"ל – קרי, מסורת רש"י. עוד עיקרון השקפתי חשוב במערכת ערכיו של רא"ם כמרכיב בתוך מניעיו להגנת רש"י.

3. את רוח המלחמה ברא"ם זיהה גם אברהם עובדיה בהגנת רא"ם על רש"י כבר לפני שבעים שנה, וכך כתב:

גם ראינו איך הרא"ם עושה כל מה שבכוח בינתו וחכמתו להתיר את הספקות ולהשיב על ההשגות הללו. אולם מלחמת ההגנה על רש"י נגד 'הארי הגדול והנורא', מהווה את 'חלק הארי' של הפירושים – הויכוחים הארוכים אשר יתווכח הרא"ם עם כל מתקיפי 'המאור הגדול'... מלחמה לו להרא"ם גם ברבי אברהם אבן עזרא, אבל מלחמה זו, היא זעיר אנפין של המלחמה הגדולה עם הרמב"ן... לכן חזית מלחמתו עם רש"י יותר ארוכה היא ויותר ענפה, שכן הוא נאבק אתו גם על הפשט גם על הדרש. במלחמתה של תורה זו אשר יצא אליה לכבודו של רש"י, מגייס הרא"ם את

³² פריש תשנ"ו, עמ' 139-140.

כל ידיעותיו ואת כל כוחות נפשו המעולים, ומשתמש בכל מיני הנשק וכלי הזין של תורתו וחכמתו, כאחד מ'מארי קרבא' היותר גדולים של הספרות הפרשנית הרש"יית.³³

על אף שנמנע עובדיה להגדיר את מניע רא"ם בצורה ישירה, תוכן דבריו וסגנונם מבטא וממחיש היטב השערה זו. עובדיה השתמש במונח הטעון 'מלחמה', וצירף אליו את כל אוצר המילים התואם, המעצים דימוי זה, כגון: "מלחמת ההגנה"; "כל מתקיפיי"; "המלחמה הגדולה"; "חזית מלחמתו"; "נאבק אתו"; "מגייס הרא"ם"; "בכל מיני הנשק וכלי הזין"; "מ'מארי קרבא' היותר גדולים". גם עובדיה חש במלחמה הרוחנית הטהורה שכנגדה יצא רא"ם, והגדירה בשורותיו כבדרך אגב: "במלחמתה של תורה זו אשר יצא אליה לכבודו של רש"י" - זוהי מלחמתו של רא"ם, המלחמה להצלת כבוד תורה שבכתב וכבוד תורה שבעל פה, וכבוד שרה של תורה - רש"י.

גרוס לעומת עובדיה לא התייחס כלל למתח זה שבו היה שרוי רא"ם, שכן לדעתו גם יהדות ספרד הכירה במעמדו של רש"י ופירושו, וכך התבטא: "הציבור הרחב אימץ אותו כפירוש התורה הקלאסי, הראוי להחליף את התרגום הארמי של אונקלוס... רש"י ניצח. הוא נכנס לא רק למסורת לימוד התורה שבעל פה... אלא גם לזו של התורה שבכתב".³⁴ לזו שביקר את עמדת גרוס לא סבר בדיוק כמוהו. לדבריו, אמנם המסורת הרצינית החקרנית אשר התפתחה בספרד סביב פירושו של רש"י מעידה על מעמדו המכובד שם, אך הביאורים לפירושו היו רק פלטפורמה לפרשני העל הספרדים, לשיקוף דעותיהם ואמונותיהם, וכלל לא לקבלת גישתו המתודית, או לקבלת השקפותיו הדתיות של רש"י, או להבנת דרכו בדברי חז"ל.³⁵ תיאורו הציורי של עובדיה על מאבקו של רא"ם ברמב"ן בתמיכת עמדתו החשדנית של לזו, מחזקים את ההשערה שאכן בפני רא"ם עמד חשש מוצדק, וסביר להניח שהוא יצא להגנת רש"י, כיוון שחש שרמב"ן וכמוהו מאיימים על מעמדו של רש"י כפרשן וכדמות רבנית מרכזית, ומשום כך הרגיש חובה מוסרית לצאת להגנתו.

לסיכום, ברצוני לטעון ששלושה מניעים הובילו את רא"ם להגנה על רש"י מפני השגות רמב"ן: מניע תרבותי היסטורי, מניע פרשני מתודי, ומניע השקפתי אפולוגטי. הרקע ההיסטורי פרשני להתקבלות פירוש רש"י באשכנז ובספרד הוא הפלטפורמה להבנת מהלכו הפרשני של רא"ם. שילוב הרמוני של נתוני הרקע של חיי רא"ם, הוא המניע התרבותי שהביא את רא"ם לכתיבת פירושו על רש"י. דהיינו, הגורם המזמן - הדפסת פירוש רש"י בימיו של רא"ם, התפשטות לימוד פירוש רש"י בקרב העם, מעמדו הקנוני של הפירוש, שיטת הפלפול והדבקות במסורת חז"ל, עיצוב חינוכו הרוחני של רא"ם שעוצב על ידי מוריו האשכנזיים, ועיצוב כישוריו האינטלקטואליים על פי סטנדרטים תרבותיים ספרדיים, הם שהביאו את רא"ם לכתיבת 'פירוש העל' על רש"י, והם שהביאו בסופו של דבר למלאכת ההגנה על רש"י.

כמו כן המניע המתודי, דבקות רא"ם בגישתו המתודית של רש"י - בעקרונותיו הפרשניים, ובנאמנותו לפרשנות חז"ל; תפיסתו את פירוש רש"י כמודל הפרשני האולטימטיבי; והאתגר האינטלקטואלי שהציבו רש"י ורמב"ן בפני רא"ם, הם אלו שהניעו בו את המוטיבציה לכתיבת פירוש ההגנה על רש"י. להערכתי המניע המרכזי בהגנת רא"ם על רש"י הוא דווקא המניע ההשקפתי אפולוגטי, היינו החשש של רא"ם שמא בעקבות הקשיים והספיקות שהעלה רמב"ן על פירוש רש"י, יפגע מעמדו ותתערער סמכותו הרוחנית של רש"י בקרב לומדי התורה. חששו הסובייקטיבי מחד ודאגתו האמונית מאידך, הביאו לחיבור

³³ עובדיה תש"ב, עמ' 182-183.

³⁴ גרוס תשנ"ג, עמ' 54.

³⁵ לזו 2007, עמ' 36-39.

פירוש הגנה על רש"י, מפירוש הגנתי ענייני פשטני עד לפירוש הגנתי אפולוגטי. שלושת המניעים כאחד הביאו ליצירתו של חיבור מופלא זה.

5. סיכום ממצאי המחקר, דיון ומסקנות

ממצאי המחקר נחלקים לשני חלקים: שלב א – ממצאי המחקר הטקסטואלי, שכוללים בעיקר נתונים על פי איתור מידע- מיקודו, סיווגו וניתוחו; ושלב ב – ממצאי ניתוח תוצאות נתוני הפקת המידע הטקסטואלי. לאחר הצגת כל הממצאים יערך דיון בעניינם בשלושה היבטים: במשמעותם הפרשנית, התרבותית והערכית, במידת חדשנותם והשפעתם על שדה המחקר (בהשוואה לספרות המחקר), ובמידת הרלוונטיות שלהם לימינו. כמו כן יוצגו מסקנות המחקר על מגבלותיו מחד, ועל חידושו והמלצותיו מאידך.

5.1 ממצאי המחקר – שלב א

בשלב הראשוני - במחקר הטקסטואלי הבסיסי, בדק המחקר ארבע שאלות מרכזיות העוסקות בפירושו של רא"ם: 1. האם ראה רא"ם בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו. 2. האומנם יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת בהשוואה לפרשני רש"י שקדמו לו. 3. מהי כמות המקרים שבהם רא"ם מגן על רש"י לעומת כמות המקרים שבהם הוא אינו עושה כן. 4. מהי החלוקה המתודית המאפיינת את דרכי ההגנה של רא"ם על רש"י. ממצאי המחקר מבוססים על פירוש רש"י, פירוש רמב"ן ופירוש רא"ם לספר בראשית. כמו כן המידע מבוסס על תשובות שהשיב רא"ם לתלמידיו בחיבורו 'שו"ת רא"ם', וכן על פירושיהם של שישה מפרשני על שקדמו לרא"ם. להלן ממצאי המחקר העונים לשאלות אלו:

5.1.1 הגנת רא"ם על רש"י, תפקיד מרכזי בפרשנותו

על פי ממצאי המחקר ניתן לומר שרא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, שכן נמצאו שני היגדים מפורשים בתוך כתביו בהן הגדיר רא"ם מטרה זו, וכך כתב: "כי אין כוונתנו בו רק להאיר עיני המעינים ומשתדלים בהבנת דברי המאור הגדול בפירוש החומש ובהתרת הספיקות והקושיות אשר הקשה עליו הארי הגדול הרמב"ם [נ] בקידושין [בחידושו]"; "ואני בהיותי טרוד בעיוני הגדול אשר אני מתעסק בכל יום על דברי המאור הגדול והמופלג... ובפרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים המעינים בדבריו הקמים עליו ופרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן לאשר יבטח כי יגיה ירדן אל פיהו לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה, אשר הוא מחופף עלי כל היום".¹ רא"ם ציין בשני כתבים אלו באופן מפורש ארבע עובדות חשובות הנוגעות להגנתו על רש"י: האחת, התרת הספיקות והקושיות, ובפרט מהרמב"ן זו אחת מהמשימות המרכזיות בכתבת פירושו; השנייה, העסוק בהתרת הספקות לוקח זמן רב מזמנו היקר; השלישית, העיסוק בהגנה על רש"י מכביד עליו מאד; הרביעית, השגות רמב"ן - 'הארי הגדול והנורא', הן איום מדאיג על פירוש רש"י. מורכבות תוכן הצהרותיו מלמדת עד כמה ההגנה על רש"י היא תפקיד מרכזי בפרשנותו.

כמו כן נמצאו 98 מקרים מפורשים בהם מגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן, ועוד 17 מקרים סמויים בהם נראה כי רא"ם מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן, אף שאיננו מזכיר כלל את רמב"ן בפירושו. מקרים אלו שהם כשישית מתוכן פירושי רא"ם על רש"י בספר בראשית תומכים במסקנת המחקר, שאכן הגנה על רש"י הוא תפקיד חשוב ודומיננטי בפירושו.

¹ שו"ת רא"ם סימן ה, עמ' יח; שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח.

5.1.2 זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית

נראה שאכן יש להעניק לרא"ם את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, שכן נבדקו פירושיהם של שישה פרשני על שקדמו לרא"ם בשאלה האם בכלל, ועד כמה הגנו פרשנים אלו על רש"י מפני טענות רמב"ן בספר בראשית, ונמצא שפרשנים אלו נמצאים רחוק מאחוריו. ואלו ממצאי הבדיקה: ר' יעקב שבתאי לא הזכיר בפירושו כלל את פירוש רמב"ן; ר' שמואל אלמושיני הגן על רש"י באופן מפורש רק פעם אחת; ר' משה גבאי בספרו 'עבד שלמה' אומנם הצהיר על כוונתו לתרץ בכל יכולתו את הקושיות שהקשו אחרים על פירוש רש"י, אך בפועל רק בשבעה מקרים הגן על רש"י מפני טענות רמב"ן;² ר' יהודה כלץ הצהיר בצורה מפורשת שאין הוא מתכוון להתייחס לכל קושיות רמב"ן, ולמעשה נמצאו 16 מקרים בהם הגן ר' יהודה על רש"י מפני השגות רמב"ן; בפירושו של ר' יעקב קניזל נמצאו כ-21 מקרים שבהם הוא מגן על רש"י מפני טענות רמב"ן; ובפירושו של ר' אברהם בקראט שרמז בהקדמתו שיש מפרשים שלא הבינו את רש"י כהוגן, נמצאו תשעה מקרים בהם מגן ר' אברהם בקראט על רש"י. מסקירה זו עולה שארבעה מתוך שישה מפרשני רש"י שקדמו לרא"ם הקדישו תשומת לב להגנה על רש"י מפני טענות רמב"ן, אך הם לא ראו זאת כלל כיעד מרכזי בתפקידם הפרשני. אין בפירושם הגדרה מרשימה המציינת מטרה זו, ומספר המקורות שבהם התייחסו לרמב"ן מועט למדי. לעומת זאת כאמור, בפירוש רא"ם נמצאו 98 מקרים בהם מגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן באופן מפורש, ועוד 17 מקרים באופן סמוי.

5.1.3 מגמת ההגנה בהשוואה למגמות המנוגדות

מגמת הגנה: נמצאו 98 מקרים בהם הגן רא"ם על רש"י מפני טענות רמב"ן בצורה מפורשת, ומתוכם הוצגו 67 מקרים בצורה מפורטת. נמצאו עוד 17 מקרים בהם מגן רא"ם על רש"י בצורה סמויה, ומתוכם הוצגו שישה מקרים בהרחבה. דרכי ההגנה והתפלגותן יוצגו בסעיף הבא.

מגמות מנוגדות: נמצאו שבע מגמות מנוגדות שלכאורה אינן תואמות את המטרה המרכזית של רא"ם - הגנה על רש"י מפני השגות רמב"ן, ואלו הן:

1. רמב"ן חולק על רש"י, אך רא"ם איננו יוצא להגנת רש"י: נמצאו 86 מקרים נוספים בספר בראשית בהם חולק רמב"ן על רש"י, אך רא"ם בפירושו אינו מתייחס כלל לחילוקי דעות אלו. רשימה זו נחלקת לשלושה חלקים: האחד, 67 מקרים בהם רא"ם מבאר בכל אופן את דברי רש"י, ופעמים הביאור עצמו הוא מעין הגנה על פירוש רש"י; השני, 16 מקרים בהם רא"ם אינו מתייחס כלל לדברי רש"י; השלישי, שלושה מקרים בהם רא"ם אינו מתייחס לדברי רמב"ן, ואף מקשה בעצמו על רש"י.
2. רא"ם מסכים עם דעת רמב"ן: נמצאו ארבעה מקרים בהם מסכים רא"ם עם עמדתו הפרשנית של רמב"ן. בשלושה מקרים מסכים רא"ם עם תפיסת רמב"ן, ודווקא בעזרת תפיסה זו הוא מבאר את רש"י, ובמקרה אחד הוא מפרש את רש"י בדיוק כפי שפירש רמב"ן תוך אי התייחסות לחלק מפירושו של רש"י.
3. רא"ם מגייס הסבר חלקי ברמב"ן כסיוע לעמדת רש"י: במקרה אחד מגייס רא"ם את פירוש רמב"ן להסבר גישתו של רש"י.
4. רא"ם מבאר את החילוק בין רש"י לרמב"ן ללא נקיטת עמדה חד משמעית: במקרה אחד מבאר רא"ם את נקודת המחלוקת בין רש"י לרמב"ן, ואיננו נוקט עמדה עצמאית.

² בחמישה מקרים נוספים הביא 'עבד שלמה' את עמדת רמב"ן כתמיכה לפירוש רש"י, ואלו המקרים: ו, יט; ט, כז; כג, א (מקרה שונה); לב, ט; ולח, כה. יש לציין שנמצאו בפירושו גם מקרים של הגנה סמויה, כגון: ברי' ח, יא ד"ה: "טרף בפייה"; ברי' כא, ז ד"ה: "מי מלל לאברהם"; ברי' כד, ז ד"ה: "ואשר דבר ליי".

5. רא"ם טוען נגד תירוץ רמב"ן על רש"י: במקרה אחד טוען רא"ם נגד הניסיון של רמב"ן ליישב קושי העולה מפירוש רש"י,
6. רא"ם מזכיר בפירושו את סברת רמב"ן: מקרה אחד שבו רמב"ן טוען טענה נגד רש"י, ומשיב תשובה לטענתו, רואה רא"ם לנכון לציין זאת בפירושו.
7. רא"ם מקשה בעצמו על פירוש רש"י: נמצאו 34 מקרים בספר בראשית בהם מקשה רא"ם על פירוש רש"י. את הקשיים אפשר לסווג לקשיים לשוניים, קשיים מתודיים, קשיים על פי סבירות ההיגיון וכדומה. נראה שלפי לשונו הביקורתית של רא"ם אפשר לדרג את מידת אי ההסכמה של רא"ם עם פירוש רש"י, מלשון קלה יותר, כגון: "לא ידעתי", "לא הבינתי" ללשון חמורה יותר, כגון: "אך קשה", "ויש לתמוה". יש לציין שבעשר פעמים השתמש רא"ם בלשון "לא ידעתי".

5.1.4 דרכי ההגנה במקרים השונים והתפלגותן

באותם 98 מקרים בהם הגן רא"ם על רש"י אותרו עשר דרכי הגנה שונות שבאמצעותן דחה רא"ם את טענות רמב"ן, ואלו דרכי ההגנה והתפלגותן על פי נתוני ההגנה המפורשים: **אי הבנת כוונת רש"י**: 31 מקרים. **אי הבנת כוונת דברי חז"ל**: עשרה מקרים; **ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל**: 19 מקרים; **הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י**: חמישה מקרים; **סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים**: 39 מקרים; **מתודית פרשנית**: חמישה מקרים; **מתודת הכתוב**: תשעה מקרים; **בעיית נוסח**: שבעה מקרים; **הגנה לשונית**: 14 מקרים; **רמב"ן טוען נגד עצמו**: שלושה מקרים.³

כמו כן בהגנת רא"ם על רש"י בהגנה סמויה נבדקו באופן יסודי ששה מקרים מתוך 17 מקרים, ונמצאו שלושה אופני הגנה. ואלו נתוני ההתפלגות: **אי הבנת רמב"ן כוונת רש"י**: מקרה אחד; **סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים**: שני מקרים; **הגנה לשונית**: שני מקרים; **מתודת הכתוב**: מקרה אחד. בכל מקרה שהגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן הוא נקט לפחות בדרך הגנה אחת, וישנם מקרים רבים שהוא הגן בשתי דרכים, פעמים בשלוש ואף בארבע דרכים.⁴

5.1.4.1 דרכי ההגנה – מקרים מפורשים

להלן פירוט ממצאי המחקר על פי כל מתודה ממתודות ההגנה:

אי הבנת כוונת רש"י: ב31 מקרים נמצא שרא"ם הגן על רש"י מפני השגות רמב"ן בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת רש"י, ואם היה יורד לסוף דעתו ודאי לא היה חולק על פירושו. דרך הגנה זו באה לידי ביטוי בשני אופנים, בצורה מפורשת 25 מקרים, ובצורה סמויה שישה מקרים. הדוגמאות להגנה מפורשת נחלקו לשלושה סוגים: דוגמאות לדרכי הגנה פשוטות – הוצגו ארבעה מקרים; דוגמאות לדרכי הגנה מורכבות – הוצגו חמישה מקרים; דוגמאות עם כשל הגנתי – הוצגו ארבעה מקרים. הדוגמאות לאי הבנת כוונת רש"י בהגנה סמויה נחלקו לשלושה חלקים: דוגמא להגנה פשוטה; דוגמא להגנה מורכבת; דוגמא להגנה הלכתית.

אי הבנת רמב"ן כוונת דברי חז"ל: בעשרה מקרים הגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן בטענה שרמב"ן לא הבין את כוונת דברי חז"ל, ולדעתו יש לבארם באופן אחר. מתוך שבעה מקרים שבהם הביא רש"י את מדרש חז"ל בצורה מפורשת, הוצגו במחקר באופן מפורט ארבעה מקרים שבהם הגן רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן, או בטענה ישירה שרמב"ן לא הבין את כוונת חז"ל, או בטענה פחות ישירה שיש צורך לבאר

³ יש לציין שנמצאה דרך הגנה נוספת – הגנה פילוסופית, אך נמצאו בקטגוריה זו רק שני מקרים, ראה פרק 2.2, הערה 36.

⁴ ראה נספח טבלאות 7.

את דברי חז"ל באופן אחר. מתוך שלושה מקרים שבהם הביא רמב"ן את דברי חז"ל כסיוע לעמדתו הוצגו באופן מפורט שני מקרים.

ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל: ב19 מקרים הגן רא"ם על רש"י בעזרת מקור מדברי חז"ל – מהתלמוד, מהמדרש, או ממקור חז"לי אחר. נמצאו שישה מקרים בהם דרך ההגנה של רא"ם היא דווקא על ידי הפניית תשומת הלב למקור התלמודי/המדרשי המדויק שממנו שאב רש"י את פירושו, והוצגו במחקר שלושה מקרים. נמצאו עוד 13 מקרים שבהם הגן רא"ם על רש"י על ידי הבאת תמיכה, או הוכחה לעמדת רש"י ממקור תלמודי/מדרשי כל שהוא, והוצגו במחקר שש דוגמאות מסוג זה.

הובאה דוגמא אחת של טקטיקה משולבת שבה הוצג שילוב מיוחד של שתי דרכי הגנה: **אי הבנת רמב"ן כוונת דברי חז"ל, וביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל.**

טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י: בחמישה מקרים הגן רא"ם על רש"י בטענה שהביקורת של רמב"ן אמורה להיות מופנית כלפי חז"ל, ולא כנגד רש"י, שכן רש"י בפירושו רק הביא את עמדתם ותוכן דבריהם של חז"ל. והוצגו במחקר שלש דוגמאות לדרך הגנה זו.

סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים: ב39 מקרים השיב רא"ם לטענות רמב"ן על רש"י בהסבר הגיוני לוגי על בסיס הוכחות שכליות, על פי המציאות הקיימת ו/או על בסיס הוכחות מתוך הכתובים ומדברי חז"ל. במחקר הוצגו בהרחבה שמונה מקרים בהם דרכי ההגנה פשוטות, וחמישה מקרים בהם דרכי ההגנה מורכבות.

מתודה פרשנית: בחמישה מקרים הגן רא"ם על רש"י בעזרת כלל מתודי פרשני, בין אם רש"י עצמו ניסח את הכלל באחד מפירושו, ובין אם רא"ם עצמו ניסח כלל ברש"י על פי תפיסתו את מתודת רש"י. במקרים אלו הוכיח רא"ם שהסבר רש"י עומד במסגרת דרכו הפרשנית ואין מקום לטענות כנגדו. במחקר הוצגו בהרחבה שלושה מקרים מסוג זה.

מתודת הכתוב: בתשעה מקרים הגן רא"ם על רש"י בטענה שרש"י מפרש על פי מתודת הכתוב, היינו שרש"י משתמש בפירושו בכלל המאפיין את דרך הכתוב בפסוק הנידון, ובמקומות שונים אחרים, ואין מקום לטענה כנגדו. במחקר הוצגו בהרחבה חמישה מקרים בדרך הגנה זו.

בעיה בנוסח או ראייה על פי נוסח: בשבעה מקרים הגן רא"ם על רש"י בטענת הגנה הקשורה לנוסח. לדבריו, נוסח רש"י שעמד בפני רמב"ן, או נוסח דברי חז"ל שהיה מצוי לפניו איננו הנוסח הנכון, ומכיוון שכך אין אחיזה להשגתו של רמב"ן על רש"י. או שטען רא"ם שנפל שיבוש בנוסח רש"י בפירושו למקרא, או בנוסח רש"י בפירושו לתלמוד. במחקר הוצגו בהרחבה ארבעה מקרים מסוג זה (שחלקם נידונו כבר בקטגוריה אחרת).

הגנה לשונית: ב14 מקרים הגן רא"ם על רש"י הגנה לשונית טהורה. בחלק מהמקרים טען רא"ם שתפיסת המינוח הטרמינולוגי של רש"י שונה מתפיסתו הלשונית של רמב"ן, וממילא אין מקום להשגת רמב"ן על רש"י, ובחלק מהמקרים השתמש רא"ם בהגנתו בכלים בלשניים אחרים. במקרים אלו התמודד רא"ם עם טענות רמב"ן במישור הלשוני סמנטי ולא במישור הפרשני תוכני. במחקר הוצגו בהרחבה שישה מקרים בדרך הגנה זו.

רמב"ן טוען נגד עצמו: בשלושה מקרים הגן רא"ם על רש"י בטענה שלהשגת רמב"ן אין תוקף, כיוון שבהגנתו הוא בעצם טוען נגד עצמו. בכל מקרה לגופו אופי הטענה שונה: במקרה הראשון טען רא"ם שרמב"ן פירש במקור אחר כפי שפירש רש"י במקור הנידון, ואי לכך אין מקום לטענתו; במקרה השני הוכיח שטענתו כנגד רש"י היא באותה מידה טענה כנגד עצמו, ובכך מתבטלת הטענה נגד רש"י; במקרה השלישי הראה רא"ם שההוכחות נגד רש"י הם בעצם ראיות נגדו – נגד רמב"ן. במחקר הוצגו בהרחבה שלושת המקרים.

סה"כ הוצגו בחלק זה במחקר 67 דוגמאות שהן כ-64% מכלל המקרים מסוג זה.

5.1.4.2 דרכי ההגנה – מקרים סמויים

ב-17 מקרים נוספים נראה כי רא"ם הגן על רש"י מפני טענות רמב"ן אף שלא הזכיר כלל את רמב"ן בפירושו, ופעמים אף לא ציין את טיעונו. שלושה קריטריונים בדרך הצגת הסבריו של רא"ם לפירוש רש"י סייעו בקביעה זו: האחד, רא"ם השיב בצורה ישירה לקושי שהציב רמב"ן על פירוש רש"י (ללא אזכור שמו); השני, רא"ם השתמש במושגים שבהם השתמש רמב"ן, שכלל לא הופיעו בפירוש רש"י; רא"ם הזכיר את הפסוקים שהופיעו ברמב"ן למרות שלא הופיעו ברש"י. בפועל נותחו שישה מקרים מהמובהקים ביותר. התפלגות ששת המקרים כבר הוצגה לעיל בסעיף 5.4.1.

יחד עם מקרים אלו הוצגו במחקר 73 דוגמאות שהן כ-63% מכלל המקרים.

5.2 ממצאי המחקר – שלב ב

בשלב השני, לאחר קבלת הממצאים הראשוניים שהציגו בין השאר את הבנת ותפיסת רא"ם את פירושיהם של רש"י ורמב"ן ואת פירושי שלו בסוגיות השונות, ניסה המחקר לבדוק ארבע שאלות נוספות: 1. כיצד הבין רא"ם את יחסו של רש"י לפשט, וכיצד תפס את גישתו המתודית בכלל; 2. כיצד הבין רא"ם את יחסו של רמב"ן לפשט, וכיצד תפס את גישתו המתודית בכלל. 3. מה הייתה תפיסתו המתודית של רא"ם עצמו ביחסו לפשט, ובייחסו לפרשנות המקרא בכלל. 4. מדוע דווקא רא"ם, הפרשן הרומניוטי, יצא להגן על רש"י הפרשן האשכנזי כנגד התקפותיו של רמב"ן הפרשן הספרדי, מה היה אופי הגנתו ומה היו מניעיו. ממצאי המחקר הראשוניים, קרי - כתבי רא"ם, פירושי לספר בראשית (מקרי ההגנה לסוגיהם), ופרטי מידע היסטוריים/פרשניים (על פי ספרות מחקרית), סיפקו חומר מקורי רב לשאלות אלו ואף ליותר מכך. להלן פרישת הממצאים:

5.2.1 תפיסת רא"ם את רש"י ואת עקרונותיו המתודיים:

רא"ם הניח שתי הנחות יסוד הנוגעות לדמותו של רש"י: האחת, רש"י הוא ה'מאור הגדול והמופלא', עמוד החכמה שפירושו בנוי על יסודות חשיבה הגיוניים, על סדר המקראות ועל הוכחות מהפסוקים; השנייה, לרש"י ידע נרחב ובקיאיות רבה בדברי חז"ל, הוא משלבם בפירושו ומדייק בהבאת סברתם. רא"ם הכיר ביסוד המתודי של רש"י בפרשנותו למקרא: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו".⁵ לפי היגד בסיסי זה, ולפי מספר נתונים מחקריים נוספים התווה רא"ם שלושה עקרונות בדרכו של רש"י בפירושו: 1. רש"י בא לפרש לפשוטו של מקרא, אף שייתכן שמקור פירושו מדברי חז"ל, או לחילופין ייתכן שחז"ל פירשו באופן שונה; 2. רש"י בפירושו בא ליישב קשיים בפשוטו של מקרא, ואי לכך הוא משלב מדרשי אגדה בפירושו בגלל קושי מסוים בפשט הכתוב, כגון: ייתור לשון (אות או מילה), סגנון יוצא דופן, קושי ענייני וכדומה, ובלשון אחרת: רש"י בוחר את הפירוש הקרוב ביותר והמתאים ביותר ללשון הכתוב, שכן הוא סובר ש'פשוטו של מקרא' מחייב התייחסות ושימת לב לדקדוקי לשון וסגנון, רש"י מניח למדרש אגדה שאין לו 'מקום' - שלא משרת את מטרתו המתודית; 3. רש"י נוקט בגישה זו גם לגבי חומר סיפורי וגם לגבי חומר הלכתי - פעמים כפי דעת חכמים, ופעמים אף כסברת דעת יחיד.

מסקנתו של רא"ם היא: רש"י בא לפרש מקרא סיפורי וגם מקרא הלכתי על פי פשוטו של מקרא ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא - זו המיישבת קשיים בפשט המקרא, זו הקרובה שיש לה אחיזה

⁵ דוגמא מז, ברי' א, יד.

מדויקת בלשון פשט המקרא. עם זאת הוא מרשה לעצמו להרחיב את גבולות הפרשנות על פי העיקרון 'היכא דאיכא למדרש דרשינן'. היינו, פעמים משלב רש"י בפירושו גם את אותם מדרשים שיש להם אחיזה בלשון המקרא, אף שדיברה תורה כלשון בני אדם.

מעבר לזיהוי תפיסתו העקרונית של רא"ם את עיקרי מתודת רש"י, נמצאו בנתוני המחקר כללים נוספים, שניסח רא"ם בפירוש רש"י בשלושה תחומים, כללים שאותם ייחס רא"ם לרש"י, ואלו הם:

1. בתחום מתודת הכתוב: 'לשון וזכר ולשון נקבה מצויים במקרא בפסוק אחד כיוון ששתי צורות הלשון שייכות לאובייקט המדובר'; 'אין מנהג הכתובים לספר מקרים שקרו לבן בחיי אביו אחר מיתתו, להוציא סיפורי דורות'; 'יש לעשות אבחנה בין לשון 'דבור' ללשון 'אמירה', כאשר בלשון 'אמירה' שייך לומר לי, לו ולכם, אך בלשון 'דיבור' אין צירוף מסוג זה במשמעות אלי, אליו אליהם, אלא במשמעות עלי, עליו, עליהם'.

2. בתחום לשון הכתוב: רא"ם ייחס לרש"י מומחיות והבנה רבה בתחום הלשוני: בקיאות תחבירית, בקיאות מורפולוגית, עושר לשוני טרמינולוגי, הבנה ביסוד הלשוני "דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד".

3. בתחום לשון התרגום: "המתרגם שומר הטעמים ולא המלות" היינו, תרגום אונקלוס פעמים מסביר עניין ולא בהכרח משמעות מילולית; "בכמה מקומות סמכו את לשוננו הקדוש בלשונות נוכריות" כלומר, לדעת רא"ם רש"י הכיר בכך שניתן להשוות בין לשון הקודש ללשון הארמית, שכן כבר חז"ל השוו בין לשון הקודש ללשונות זרים.

5.2.2 תפיסת רא"ם את רמב"ן ואת עקרונותיו המתודיים:

ממצאי המחקר מלמדים על תפיסת רא"ם את רמב"ן כפרשן, על יחסו של רמב"ן לרש"י כפי שנתפס בעיני רא"ם, ועל מאפייני פירוש רמב"ן בעיני רא"ם, כדלהלן:

תפיסתו של רא"ם את רמב"ן כפרשן - על פי ממצאי כתביו נתפס רמב"ן בעיני רא"ם כ'ארי הגדול והנורא' ה'מושך מחברו את מה שבידו', ומשום כך איננו יכול להניח מידיו רגע אחד את מלאכת הפירוש. היינו, רמב"ן נתפס בעיני רא"ם כ'ארי הגדול והנורא' - כמי שמאיים איום רוחני תרבותי על מעמדו של רש"י, כמי שיש לכבדו ולחשוש ממנו בעת ובעונה אחת. רא"ם שהתמודד עם הספיקות ועם הקושיות שהקשה רמב"ן על רש"י חש שרמב"ן רוצה לדחוק את רגליו של רש"י, ואולי אף יותר מכך - רוצה לכבוש את מקומו כפרשן. רא"ם פחד שמא יתערער מעמדו של רש"י בקרב לומדי התורה, ועל כן עשה מאמץ רב להגן על פרשנותו. ההכרח ההשקפתי בהגנה אינטנסיבית על רש"י, ההבנה שרמב"ן איננו יורד לסוף דעתם של רש"י וחז"ל, והגילוי שרמב"ן טוען נגד עצמו, אינם מחזקים את מעלתו ומעמדו של רמב"ן בעיני רא"ם.

יחסו של רמב"ן לרש"י בעיני רא"ם - לכאורה בניגוד למשתמע מכתביו, יחסו של רמב"ן לרש"י משתקף בהגנתו של רא"ם על רש"י בצורה עניינית ביותר. רא"ם אינו מגיב בפירושו על יחסו האוהד של רמב"ן לרש"י, ולא על יחסו הביקורתי של רמב"ן לרש"י. ובכל אופן יש לציין שבדרך הצגת הנתונים בולטת הנוקשות שבה מתייחס רמב"ן לרש"י. מבנה הטיעון הסיסטמטי, השקול והמדוד מדגיש את התנגחות רמב"ן ברש"י פעם אחר פעם. פורמט זה ברא"ם משקף את יחסו של רמב"ן לרש"י כפי שהדבר נתפס בעיני רא"ם, עוד ביטוי מצדו להמחשת דחיקת רגלי רש"י.

מאפייני פירוש רמב"ן בעיני רא"ם:

- רמב"ן נע בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי: סדר העדיפות של רמב"ן בבחירתו הפרשנית איננה בהכרח היצמדות מדויקת ללשון הכתוב. פעמים רמב"ן העדיף פירוש מציאותי המביא בחשבון את הנתונים הריאליים הנוגעים לנושא הנידון. פעמים הוא העדיף פירוש הבנוי על מדרש חז"ל, או על דעת חכמים, ופעמים להפך - הוא הקשה על חז"ל, או התעלם מדבריהם משיקולים שונים: שיקול הגותי, מעשי או לשוני. הערכה זו בנויה על הממצאים הבאים: בעיני רא"ם רמב"ן נטה לפרש על פי מציאות העניין או על

פי 'דרך לשון הכתוב', ולא על פי דיוק בכתוב, או משמעו של כתוב; בעיני רא"ם רמב"ן העדיף להיצמד למדרש חז"ל, או לדעת חכמים שאינה דעת יחיד, מלפשוט המקראות; בעיני רא"ם רמב"ן הקשה על חז"ל והעדיף הסבר סביר או הסבר לשוני משלו.

- יחסו של רמב"ן למדרשי האגדה של חז"ל: בעיני רא"ם רמב"ן בחר בפירושי חז"ל כאשר הם משרתים את האגידה הפרשנית שלו. כלומר, מצד אחד רמב"ן אימץ מדרשים מסוימים בחז"ל גם כאשר הם לא דייקו בלשון הכתוב, אך הם שירתו מטרות אחרות בפירושו, כגון, שימור ההלכה; הבנה פרקטית של האירוע הנידון וכדומה. מצד שני רמב"ן דחה מדרשים מסוימים בתפיסתו כאשר הם לא הלמו את הבנתו בפשוט הכתוב.

רא"ם מגלה ברמב"ן מושג 'פשוט' חדשני לימיו, 'פשוט' הוא הסבר מציאותי, ריאלי מבחינה – מעשית, פרקטית, גיאוגרפית, מדעית, הגותית, נפשית, ערכית, או מוסרית, התואם את דרך לשון הכתוב ומשמעו.

- מאפיינים לשוניים: 1. בעיני רא"ם, במקרים רבים המינוח של רמב"ן שונה מהטרמינולוגיה של רש"י. 2. רא"ם מציף את הכלל המתודי שניסח רמב"ן באונקלוס פעם אחר פעם, כלשונו: "והמתרגם רודף אחר הענין ולא אחר המלות כמו שכתב הוא בעצמו" – "אלא שהוא רודף הענין לא המלות" היינו, רמב"ן סובר שפעמים רבות תרגום אונקלוס מסביר את העניין, ולא מתרגם את הטקסט המקראי באופן מילולי. 3. בעיני רא"ם, תפיסת רמב"ן את לשון הקודש שונה מגישת רש"י. לפי רמב"ן אין להשוות בין לשון הקודש לכל לשון זרה שהיא, שכן לדעתו לשון הקודש איננה מושפעת מלשונות זרים.

5.2.3 מאפייני פרשנות רא"ם ותפיסתו הפרשנית:

ממצא מרכזי - פירוש הגנתי: לרא"ם פרשנות הגנתית מורכבת מפורשת וסמויה, כמפורט לעיל, סעיף 5.1.4. פירושו של רא"ם נמצא כפירוש מרשים ביותר, עשיר במידע, ובמקורות שונים, פירוש עמוק, מפולפל ומתוחכם, פירוש רחב אופקים הנוגע לתחומי ידע שונים. רא"ם עשה כל שלאל ידו להגן על רש"י מפני השגות רמב"ן.

מאפייני פרשנותו:

*בקיאות רבה, ומומחיות במקורות חז"ל; *בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות תוך שילובן בסיפור האירועים; *חשיבה לוגית - מהלכיו הפרשניים בנויים על הוכחות שכליות, על הוכחות מהפסוקים ומדברי חז"ל, על הגיון, על מציאות, על טכניקות לוגיות ועל חישובים מתמטיים; *יכולת הסברה ושכנוע בדרכים שונות; *כוח פלפול והעמקה מופשטת - לרא"ם כישורים קוגניטיביים: חשיבה אנליטית, כוח פלפול והעמקה, יכולת חקירה ודיוק, כושר ניתוח ואבחנה, אנליזה וסינתזה, המסייעים בידו בהגנתו על רש"י, ובהעמדת פירושו באור חדש; *ידע בבלשנות - לרא"ם בקיאות טרמינולוגית, ידע מורפולוגי, ידע תחבירי וסגנוני, והתמצאות במאפייני לשון המקרא - הכרה בשילובן של לשונות זרים בלשון הקודש, וכן הבנה בשוני שבין לשון התורה ללשון חכמים; *הבנה מתודית בתרגום אונקלוס, כלשונו: "והמתרגם רודף אחר הענין ולא אחר המלות" (חומש רא"ם בר' יד, ו); *שימוש בעקרונות מתודיים - רא"ם הגדיר חמישה עקרונות מתודיים בפירושו: לשון זכר ולשון נקבה לכאורה לאותו שם עצם; 'אין מנהג הכתובים לספר המקרים שקרו לבן בחיי האב אחר מיתתו'; מאפייני מילת השאלה "מי" בלשון המקרא דומים למאפייני מילת השאלה 'מה'; לשון 'אמירה' אינה קיימת ללא התייחסות למקבל האמירה, לשון 'דיבור' אינו מקבל אחר; לביטוי "הנה" ולכ"ף הדמיון אותו תפקיד במשמעות המשפט; *שימוש בנוסח כאלמנט הגנתי – רא"ם הגן על רש"י בטענה הקשורה לנוסח במקרים הבאים: ביחס לנוסח פירוש רש"י שעמד בפני רמב"ן, ביחס לנוסח דברי חז"ל שהיה בפני רמב"ן, ביחס לשיבוש שנפל בנוסח רש"י בפירושו למקרא, או בנוסח רש"י בפירושו לתלמוד; *כישרון יצירתי ורוח ה' - לרא"ם חוש יצירתי מפותח שסייע לו בפיתוח דרכי הגנה מגוונות, חכמות ומחוכמות, שהן: טיעון לאי הבנת כוונת רש"י; טיעון לאי כוונת דברי חז"ל; ביסוס פירוש

רש"י בדברי חז"ל; טיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י; הגנה על פי סבירות היגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים; טיעון מתודי פרשני; הגנה על בסיס מתודת הכתוב; הגנה על בסיס בעיית נוסח; הגנה לשונית; וטיעון כי רמב"ן טוען נגד עצמו. כל עבודתו נעשתה מתוך ענווה, מסירות ורוח ה', כדברי פרי מגדים: "דבלתי רוח הקדש אי אפשר לחבר פירוש כזה".⁶

שני מאפיינים חיצוניים כלליים: *סגנון כתיבה ארוך ומורכב; *אי אזכרת פרשנים נוספים. **חוליות חלשות בפירושו:** לרא"ם חמש חוליות חלשות בפירושו: *רא"ם מודה לרמב"ן - מקרים שבהם נראה שרא"ם חש שהצדק עם רמב"ן, אך בסופו של מהלך הוא בוחר להגן על רש"י; *פירוש רמב"ן משכנע יותר מפירוש רא"ם ברש"י - מקרים שבהם נראה למעיין שפירוש רמב"ן משכנע יותר מפירוש רש"י; *רא"ם פירש את רש"י כפי שפירש רמב"ן - בסופו של מהלך הגנתי על רש"י פירש רא"ם את הכתוב בדומה לפירוש רמב"ן; *העברת טיעונים מרש"י לחז"ל - מקרים בהם הגן רא"ם על רש"י בטענה שאת ביקורת רמב"ן יש להפנות לחז"ל ולא לרש"י, מעין מהלך הגנתי מתחמק; *חוסר ראיות מחקריות לטיעוני הנוסח. כלומר, באף מקרה ממקרים אלו לא נמצאו עדי נוסח שיאמתו את טענות רא"ם.

גישתו הפרשנית, ותפיסתו את פשט המקרא: נראה כי רא"ם דבק בדרכו המתודית של רש"י, שיש לפרש את הכתוב על פי פשוטו של מקרא, ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא – זו המיישבת קושי במקרא דבר דבור על אופניו. יחד עם זאת ניכרת השפעתו בעיצובו ובהגדרתו של המרחב הפרשני שנתן רש"י לדרש בפירושו. היינו, על אף הדמיון בין תפיסת רא"ם לגישת רש"י בניסוח יעדס הפרשני, הרחיב רא"ם את ממדי גדר הדרש בפירוש המקרא על פי הכלל בחז"ל: "היכא דאיכא למדרש דרשינן", וייחס הרחבה זו לרש"י עצמו.⁷ רא"ם הרחיב את אפשרות שילובם של מדרשי חז"ל בפירוש המקרא בתנאי שתהיה להן אחיזה 'מקום', בלשון הכתוב. ובלשון אחרת, גם אם דיברה התורה כלשון בני אדם יש לשלב בפירוש המקרא מדרשי אגדה הבאים לדייק בלשון המקרא. מכאן שלפי רא"ם הפירוש האידאלי למקרא הוא פירוש כזה שיפרש את המקרא על פי פשוטו, שישלב מדרשי אגדה המיישבים קשיים במקרא, ופעמים אף שישלב מדרשי אגדה שיש להם 'מקום' בלשון המקרא.

5.2.4 השערות למניעים

יש לשער שרבי אליהו מזרחי הפרשן הרומניוטי יצא להגן על רש"י הפרשן האשכנזי, מפני השגות רמב"ן הפרשן הספרדי, מתוך שלושה מניעים שונים הקשורים זה בזה: מניע תרבותי היסטורי, מניע פרשני מתודי ומניע השקפתי אפולוגטי.

מניע תרבותי היסטורי: גורם הרקע הראשוני הבסיסי הוא הדפסת הספר הראשון בתורגמא - חומש עם פירוש רש"י דווקא בתקופת הנהגתו של רא"ם, ובעקבותיו התפשטות לימוד פירוש רש"י ברחבי קהילת קושטא. גורם הרקע השני שייתכן והשפיע על רא"ם הוא מעמדו הקנוני של פירוש רש"י באשכנז, והפיכתו לפירוש העיקרי למקרא עם קיום ההלכה 'שנים מקרא ואחד רש"י', שחדר גם למדינת תורגמא. וגורם הרקע השלישי הוא התקבלות והתעצמות לימוד פירוש רש"י בספרד מחד, והתנגדויות וביקורת על פירושו מאידך.

צירופם של שלושה גורמי רקע אלו יחד על רקע צמיחתו האישית, הביאו את רא"ם לכתיבת פירושו. היינו, **הגורם המזמן** - הדפסת פירוש רש"י בימיו, ולימוד הפירוש הן על ידי פשוטי העם, והן על ידי תלמידי החכמים; **עיצוב חינוכו הרוחני** - החינוך בשנות בחרותו שעוצב על ידי מוריו האשכנזים, מורו הרומניוטי ומורו הספרדי, ושהושפע ממעמדו הקנוני היחידאי של פירוש רש"י, משיטת הפלפול ומהדבקות ברש"י

⁶ פרי מגדים, הקדמה לאורח חיים, אגרת חמישית, עמ' שלו.

⁷ בר' יב, א; בר' מג, כ.

ובמסורת חז"ל; **עיצוב כישוריו האינטלקטואליים** על פי סטנדרטים תרבותיים ספרדיים - חכמת הלשון, חכמת ההיגיון וחכמת הוויכוח, הם שהביאו לכתיבת 'פירוש העל' על רש"י, והם שהביאו למלאכת ההגנה על רש"י. השילוב ההרמוני הבו זמני של נאמנות ומסירות לבית מדרשו של רש"י, יחד עם יכולת חשיבה גבוהה וכלי לימוד מקצועיים (מבית החינוך הספרדי); **וההתנגדויות והביקורת** לפירוש רש"י בדמות כמה מגדולי פרשני ספרד, יצרו בליבו ובאישיותו של רא"ם את הסיכוי והמוטיבציה לכתיבת פירושו.

מניע פרשני מתודי: רא"ם יצא להגן על רש"י מתוך מניע מתודי, שכן הוא ראה בתפיסתו של רש"י את המודל הפרשני האולטימטיבי להבנת כוונת הכתוב, ואי לכך יצא לחסום את מלחמתו. ההזדהות המוחלטת של רא"ם עם גישתו המתודית: "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא ושמועו דבור על אופניו" היא שהביאה לבנית מערכת הגנה זו. כמו כן, נאמנות רש"י לחז"ל, והאתגר הפרשני האינטלקטואלי שהציב רש"י בפניו חיזקה ברא"ם את המוטיבציה לכתיבת פירושו ולהגנתו על רש"י. לצורך הגנה מתודית זו גייס רא"ם את כל כישורונותיו, את כל ידיעותיו, ואת עוז רוחו הפרשני.

מניע השקפתי אפולוגטי: להערכתו המניע המרכזי בהגנת רא"ם על רש"י הוא המניע ההשקפתי, כלומר החשש שמא בעקבות הקשיים והספיקות שהעלה רמב"ן על פירוש רש"י, יפגע מעמדו ותתערער סמכותו של רש"י בקרב לומדי התורה. הדאגה והחשש הביאו את רא"ם לכתיבת פירוש ההגנה על רש"י, הגנה פרשנית עניינית, ואף הגנה אפולוגטית היינו הגנה מאולצת, כזו שאיננה עומדת במבחן ההיגיון האובייקטיבי.

על פי ממצאי המחקר נראה שהגנה ממניע זה עומדת על שני מרכיבים בסיסיים: מרכיב אישי סובייקטיבי, ומרכיב אמוני אידיאולוגי. בפן האישי סובייקטיבי נמצאו בכתבי רא"ם מצד אחד שני ביטויי הערכה כלפי רש"י, ומצד שני שני ביטויים כוחניים קשים כלפי רמב"ן בייחסו לרש"י. בנוסף, נמצאו 12 מקרים בהם הגן רא"ם על רש"י בכל מחיר, הגנה שיש בה נקודות תורפה המחלישות את כוחה, וכן שלושה מקרים של טענות נוסח שלא נמצאו לגביהן ראיות תומכות בכתבי היד הרלוונטיים. בפן האוניברסלי אובייקטיבי נמצא שרא"ם הגן על רש"י מתוך אחריות רבנית ציבורית, מתוך האמונה שיש לחזק את אותם ערכים שבהם הוא מאמין: הכרה בסמכות רבנית; תורה שבכתב ותורה שבעל פה חד הם; חיזוק מסורת חז"ל; הפצת לימוד התורה וכדומה. ממצא זה נשען על 86 מקרים בהם מגן רא"ם על רש"י הגנה מפורשת באופנים שונים, 171 מקרי הגנה סמויים; מתוכם 19 מקרי הגנה מפורשים שבהם מבסס רא"ם את פירוש רש"י בדברי חז"ל, ועוד עשרה מקרים מפורשים שבהם מתקן רא"ם את הבנת רמב"ן בחז"ל על פי רש"י. ממצאי ספרות המחקר כפי שבאו לידי ביטוי על פי עובדיה ולווי תומכים בהערכה ההשקפתית אפולוגטית זו. כמות הממצאים לאורך המחקר, תוכנם ואיכותם מוכיחים על חשיבות המחקר ונחיצותו, להלן דיון במשמעות תוצאות המחקר ומסקנותיו.

5.3 דיון – משמעות הממצאים

דיון מהותי בממצאי המחקר על חלקיו יערך על פי אחד, או יותר מהאספקטים הבאים: משמעותם התיאורטית - הפרשנית, התרבותית, או הערכית; מידת חדשנותם והשפעתם על שדה המחקר (בהשוואה לספרות המחקר); מידת הרלוונטיות שלהם לימינו אנו – משמעותם היישומית.

המחקר הוכיח שרא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, ואכן יש להעניק לו זכות ראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן, וזאת בהשוואה לפרשני רש"י שקדמו לו. לממצא זה משמעות תרבותית ומשמעות ערכית. מבחינה תרבותית - רא"ם רב הקהילה הרומניוטי, רבה של יהדות קושטא הגן על רש"י, הפרשן הצרפתי האשכנזי, ולא נטה בהכרח לגישתו של רמב"ן הפרשן הספרדי,

שתרבותו קרובה יותר לתרבות הרומניוטית.⁸ בבחירתו של רא"ם ישנה אמירה אמיצה נגד פרשני ספרד, ונגד הזרם הספרדי שנכח חזק גם באזור תורגמא. ממצא זה בכלל תואם יפה את כיוונו המחקרי של לוי, שטען שגישת רא"ם היא בניגוד גמור לגישת פרשני העל בספרד.⁹ שהרי לדבריו פירש רא"ם את רש"י לפי משמעו, ולא לפי גישתם השכלתנית של פרשני העל הספרדים.¹⁰ אין ספק שבהגנת רא"ם על רש"י ישנה אמירה תרבותית השקפתית חזקה.

מבחינה ערכית - נראה כי מאבקו של רא"ם ברמב"ן דומה במעט למאבקו של רמב"ן בראב"ע, שכן רש"י מייצג בעיני רא"ם את הפירוש המסורתי, את החיבור למדרשי חז"ל והקשרם הישיר ללשון המקרא, ועל עיקרון זה עמד רא"ם פעמים רבות בהגנתו על רש"י.¹¹ מאפיין זה נמצא בפירושו של רמב"ן שיצא להגן על מדרשי חז"ל מפני השגותיו של ראב"ע, ואולי אף בדרך בוטה יותר.¹² אך כנראה כשהגיע רמב"ן למדרשי חז"ל בפירוש רש"י התמודד רמב"ן עם אותה בעיה שעמדה בפני ראב"ע, היינו 'מדרשי חז"ל' מול השכלתנות הספרדית.¹³ צדק אטיאס שסבר שיש לבדוק את מקומה של פרשנות רא"ם בתולדות הפרשנות בכלל, בהקשרה ההיסטורי, הטקסטואלי והאינטלקטואלי. ואכן יש דמיון בין יחסו של רא"ם לפירוש רמב"ן והשפעת יחסו על פירושו הישיר' על רש"י, לבין פירושו 'העקיף' של מורו כומנטינו בייחסו לפירוש ראב"ע.¹⁴ בנקודה זו משמעות הממצא רלוונטית גם לימינו, שהרי מאבק ה'מסורה' ב'מודרנה', לא נס לחו. עדיין מתלבטים אנו בשאלה עד כמה, ואם בכלל לאפשר לרציונליזם, להשכלה ולכלים המודרניים להשתלב בחינוך, עד כמה עלינו לעמוד ולהגן על העמדות המסורתיות, ודרך החיים השמרנית. פרשני ימי הביניים, כל אחד בדורו וקהלו – רש"י, ראב"ע, רמב"ן, ואף רא"ם, הם מודל חיקוי להתמודדות ולאזון ראוי בין המודרנה למסורה. רא"ם בכוח עוז רוחו ראה בהגנה על רש"י מטרה מרכזית בפירושו, אף שבפועל היא תפסה רק כשישית מפירושו לספר בראשית. האנרגיה, הכישורים, ותשומת הלב שהשקיע רא"ם במשימה מלמדים על הערך התרבותי, הרוחני והחינוכי שייחס רא"ם להגנתו על רש"י.

החידוש הבסיסי המשמעותי ביותר במחקר זה הוא **אפיון דרכי ההגנה והתפלגות**, שעל יסודותיו נבנה גם המחקר המשני המתודי העוסק בזיהוי 'דרכי פרשנותם של רש"י, רמב"ן ורא"ם', והמוגדר בממצאי העבודה כ'שלב ב'. נתוני האפיון כפי שהוצגו במחקר משוכללים יותר, מדויקים יותר, ואמפיריים יותר מכפי שהוצגו במחקרו של עובדיה. הוא זה שמנה את תחומי הידע בהם השתמש רא"ם, אך לא עשה אבחנה מספקת בין תכני ההגנה לדרכי ההגנה, ואף ציין דוגמאות מעטות מדי. כמו כן הסיווג שערך עובדיה הינו טכני בעיקרו, ואיננו מאפיין את מהות דרכי ההגנה כך שיהיה ניתן לעמוד על טיבם, עוצמתם, איכותם וערכם. זאת ועוד, חסרה במחקרו התייחסות ל'מגמות מנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י', דבר הפוגע באמינות הערכותיו ומסקנותיו. במחקר הנידון הוצפו כל המקרים בהם לכאורה נראה כי רא"ם פעל בניגוד למגמת ההגנה על רש"י, ומסתבר שרא"ם נטה להגן על רש"י רק כאשר חילוקי הדעות בין

⁸ תודתי לפרופ' קנרפול שהעיר כי רא"ם בתשובותיו ההלכתיות שילב גם כן תשובות ופסקים מארצות אשכנז, ולהערכתו מדובר בתופעה תרבותית שבשלהי ימי הביניים החלו חכמי ספרד לעסוק בספרות הרבנית האשכנזית שהגיעה לידם. לדבריו, ייתכן שתופעה זו שופכת אור גם על העיסוק של רא"ם בפירוש רש"י והגנתו עליו, וצריך עיון.

⁹ לוי 2006, עמ' 402; לוי 2007, עמ' 35.

¹⁰ ואין בדברי אלו סתירה לטענתי בסעיף 3.3.3 'גישתו הפרשנית של רא"ם', שכן להערכתי בדוגמא הנ"ל המניע הפרשני של רא"ם הוא מניע מתודי טהור, אך בהחלט הנני מסכימה לרוח הדברים, שגישתו התרבותית של רא"ם הייתה שונה מגישתם התרבותית של פרשני העל הספרדיים.

¹¹ ראה דוגמאות: ל; לא; מ; מא; מג; מה; מו וכדומה שפירש רמב"ן בניגוד לדעת חז"ל. אומנם על פניו רא"ם עומד על דעת חז"ל מההיבט המתודי, אך שורש העניין יסודו בחיבור, ובמחויבות למסורת הפרשנית של חז"ל.

¹² כגון: בר' א, א; בר' מו, טו; שמי' כ, ח.

¹³ על יחסו של רמב"ן לפירוש ראב"ע, ועל יחסו למדרשי חז"ל ראה ספטימוס 1983, עמ' 19-20; סקלרץ תשע"ג, עמ' 189-192.

¹⁴ ראה אטיאס 1993, עמ' 481-480.

רמב"ן לרש"י היו מהותיים בעיניו, ובחלק מהמקרים בחר להסתפק בהסבר ענייני בלבד. במעט המקרים שהסכים רא"ם עם דעת רמב"ן נראה שהסכמתו היא חלק מהניסיון לבאר את פירוש רש"י, והמקרים שבהם הקשה על פירושו מלמדים על חשיבתו הביקורתית העצמאית, ועל יושרו הפרשני. חלק שולי זה במסקנות נתוני 'המגמות המנוגדות' מייצב ומחזק את הממצא העיקרי במחקר - הגנת רא"ם על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו.

בנוסף לכך, בנוגע למכלול נתוני הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן יש לומר, שללא גוף המחקר המושקע בניתוחם הקוגניטיבי של 73 דוגמאות מפרשנותם של רש"י, רמב"ן ורא"ם, לא היה ניתן להגיע להשגת עומק הגנתו של רא"ם על רש"י, ולהשגת עומק הבנתו של רא"ם בפירושיהם של רש"י ורמב"ן. פרישת הנתונים הרחבה אפשרה את הצגת תפיסת רא"ם ברש"י; את הצגת תפיסת רא"ם ברמב"ן, ואף את חשיפתם של מאפייני רא"ם עצמו, ותפיסתו את פשט המקרא. מכאן הערך המוסף הרב לחשיבות הציון, הסיווג, והפירוט של דרכי ההגנה והדגמתן.

לגבי תפיסת רא"ם את גישת רש"י הוכח שתפיסתו המתודית של רא"ם ברש"י קרובה לתפיסתה המתודית של ליבוביץ ברש"י, ויותר מכך נטען שגישתה של ליבוביץ בנויה על הנחותיו של רא"ם, אף שליבוביץ הקצינה את עמדתה. המשותף לשניהם הם שלושת המרכיבים: המתודה, המניע והאמצעי, כאשר פעמים אצל רא"ם המניע לאמצעי – לשילוב הדרש רחב יותר. נדמה כי לממצא זה חשיבות רבה ביותר בעולמם של פרשני רש"י ולומדי דרכו, שכן חותמה של ליבוביץ הוטבע היטב בתורתו של רש"י עד שהפך ליבשר מבשרו, ואי לכך בלי לפגוע בכבודה ובמעלת מפעלה הפרשני, ישנה חשיבות עובדתית רבה לרכיב 'זכויות היוצרים' בנידון. היינו, לקביעה ששיטתה ברש"י מבוססת על תפיסת רא"ם ברש"י.

כמו כן מעל במה זו ניתנת ההזדמנות (לשאלת רבים) לחידוד ההבדל בין תפיסת רא"ם ברש"י לתפיסת רבי שניאורסון ברש"י. אומנם רבי שניאורסון נמצא באותה קטגורית מפרשים שעליה נמנית ליבוביץ, אך מקומו על ה'סקלה' הפרשנית קיצוני יותר, שכן לדעתו כל פירוש בדברי רש"י הוא לשם הבנת הפסוק בדרך הפשט, ללא שיקולים נוספים, וללא כניעה לתכתיבי מתודת הדרש. מה שאין כן בתפיסתו של רא"ם - שסבר שאכן רש"י שאף לפרש על דרך הפשט, אך לא נמנע מלהרחיב את מסגרת פירושו גם לדרשות שיש להן אחיזה מדויקת בלשון המקרא, אף שבמקרים אלו דיברה תורה כלשון בני אדם. רבי שניאורסון לא נחה דעתו עד שהעמיד את פירוש רש"י באור ה'פשט' כהגדרתו, ורא"ם נחה דעתו גם בהימצאו של 'דרש' בפירוש רש"י על יסוד מאמר חז"ל: "היכא דאיכא למידרש דרשינן". ניתן לומר כי בהגדרת תפיסת רא"ם את פירוש רש"י יש בהחלט חידוש אקדמי מתודי, שכן ספרות המחקר לא עסקה עד למחקר הנוכחי בחקר ההגדרה על פיו, וזו ההגדרה על פי ממצאי המחקר: יש להסיק שרא"ם סובר שרש"י בא לפרש מקרא סיפורי וגם מקרא הלכתי על פי פשוטו של מקרא ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא - זו המיישבת קשיים בפשט המקרא, זו הקרובה שיש לה אחיזה מדויקת בלשון פשט המקרא. עם זאת הוא מרשה לעצמו להרחיב את גבולות הפרשנות על פי העיקרון 'היכא דאיכא למדרש דרשינן'.

גם לגבי תפיסת רא"ם את גישת רמב"ן חידש המחקר בהצגת הגדרתו המתודית לפירוש רמב"ן. המחקר חשף שני מרכיבים אטרקטיביים בתפיסתו: האחד, בבחירתו הפרשנית נע רמב"ן בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי, קרי פירוש מציאותי ריאלי, או פירוש מעשי, ופעמים אף הגותי, ועל פי סדר עדיפות מתודי לשוני; השני, יחסו של רמב"ן למדרשי האגדה של חז"ל - בעיני רא"ם רמב"ן בוחר בפירוש חז"ל כאשר הוא משרת את האג'נדה הפרשנית שלו. כלומר, מצד אחד רמב"ן מאמץ מדרשים מסוימים בחז"ל גם כאשר הם אינם מדייקים בלשון הכתוב, אך הם משרתים מטרות אחרות בפירושו, כגון, שימור ההלכה; הבנה פרקטית של האירוע הנידון וכדומה. מצד שני רמב"ן דוחה מדרשים מסוימים בתפיסתו כאשר הם אינם הולמים את הבנתו בפשט הכתוב.

נראה שבכוח תפיסה זו גלום פוטנציאל רב בהבנת גישתו הפרשנית של רמב"ן, שכן הספרות המחקרית לא הגדירה באופן מדויק את גישתו המתודית של רמב"ן, וניתן לזהות בה ארבעה כיווני חשיבה שונים זה מזה. תפיסתו ההומוגנית של רא"ם מציבה אתגר חדש בפני לומדי פרשנות רמב"ן – בחינת פירושו לאורך ספר אחד לאור מסקנות אלו. ביישום ובבחינת תפיסתו הפרשנית של רא"ם את פירוש רמב"ן תהיה תרומה רבה להבנת מהלכיו הפרשניים של רמב"ן.¹⁵

בגילוי מאפייני דרכו הפרשנית של רא"ם ותפיסתו את פשט המקרא טמון החידוש העיקרי של מחקר זה. בממצאים אלו פריצת דרך משמעותית בחקר 'פרשנות העל' על פירוש רש"י, ובחקר 'פרשנות העל' בכלל. שפע הנתונים 'האין סופיים' הוא מקור בלתי נדלה להסקת מסקנות ולחשיבה מחודשת על אופייה של מלאכת הפרשנות. להלן המאפיינים העיקריים לפירוש רא"ם, ותפיסתו המתודית בכתוב: פירוש הגנתי; בקיאות רבה במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות; חשיבה לוגית; יכולת הסברה ושכנוע באופנים שונים; כוח פלפול והעמקה מופשטת – יכולת אנליטית; ידע בבלשנות, והתמצאות במאפייני לשון המקרא; הבנה מתודית בתרגום אונקלוס; שימוש בעקרונות מתודיים; שימוש בנוסח כאלמנט הגנתי; סגנון כתיבה ארכני; אי אזכרת פרשנים נוספים; חוליות חלשות בפירושו כמפורט לעיל. לשיטתו, הפירוש האידיאלי למקרא הוא: 'פירוש שיפרש את פשט המקרא, שישלב מדרשי אגדה המיישבים קשיים במקרא, וגם ישלב מדרשי אגדה המדייקים בלשון המקרא, אף שבמקרים אלו סביר לומר כי דברה תורה כלשון בני אדם'. ממצאי המחקר הנוכחי עולים עשרת מונים על ממצאי ספרות המחקר, ומכאן יש להניח שתוצאות המחקר יהיו פלטפורמת בסיס לכל מחקר נוסף שיעסוק בדרכו הפרשנית של רא"ם.

מאחורי מלאכת הגנה זו, שדרכה השתקפה תפיסת פירוש רש"י, תפיסת פירוש רמב"ן, ופירוש רא"ם עצמו, ייתכן שעמדו שלושה מניעים שהובילו את רא"ם להגנה על רש"י מפני השגות רמב"ן: מניע תרבותי היסטורי, מניע פרשני מתודי, ומניע השקפתי אפולוגטי. שילוב הרמוני של נתוני הרקע של חי רא"ם, הוא המניע התרבותי שהביא את רא"ם לכתיבת פירושו על רש"י. דהיינו, הגורם המזמן – הדפסת פירוש רש"י בימיו של רא"ם, התפשטות לימוד פירוש רש"י בקרב העם, מעמדו הקנוני של הפירוש, שיטת הפלפול והדבקות במסורת חז"ל, עיצוב חינוכו הרוחני של רא"ם שעוצב על ידי מוריו האשכנזיים, ועיצוב כישוריו האינטלקטואליים על פי סטנדרטים תרבותיים ספרדיים, הם שהביאו את רא"ם לכתיבת 'פירוש העל' על רש"י, והם שהביאו בסופו של דבר למלאכת ההגנה על רש"י. כמו כן המניע המתודי, דבקות רא"ם בגישתו המתודית של רש"י – בעקרונותיו הפרשניים, ובנאמנותו לפרשנות חז"ל; תפיסתו את פירוש רש"י כמודל הפרשני האולטימטיבי; והאתגר האינטלקטואלי שהציבו רש"י ורמב"ן בפני רא"ם, הם אלו שהניעו בו את המוטיבציה לכתיבת פירוש ההגנה על רש"י.

להערכתי המניע המרכזי בהגנת רא"ם על רש"י הוא דווקא המניע ההשקפתי אפולוגטי, היינו החשש של רא"ם שמא בעקבות הקשיים והספיקות שהעלה רמב"ן על פירוש רש"י, יפגע מעמדו ותתערער סמכותו הרוחנית של רש"י בקרב לומדי התורה. חששו הסובייקטיבי מחד ודאגתו האמונית מאידך, הביאו לחיבור פירוש הגנה על רש"י, מפירוש הגנתי ענייני פשטני עד לפירוש הגנתי אפולוגטי. שלושת המניעים כאחד הביאו ליצירתו של חיבור מורכב זה.

ספרות המחקר לא התייחסה כלל למניעיו של רא"ם בכתיבת פירוש ההגנה על רש"י.¹⁶ חשיפת המניעים היא פרי חקירה היסטורית וחקירה פרשנית מעמיקה של תקופתו, תרבותו, תולדות חייו, כתביו, ופרשנותו

¹⁵ אומנם ספרות המחקר הענפה דנה בהרחבה בדרכו הפרשנית של רמב"ן, אך היא לא בדקה לאורך פירושו מהו 'פשט' לשיטתו, ומתי הוא מעדיף את פירוש חז"ל על פני פירוש אחר. דיון בשיטות השונות ראה סעיף 3.2.4.2 השוואת מאפיינים.

¹⁶ למעט הערכתו של עובדיה כמוזכר לעיל, שכתב: "במלחמתה של תורה אשר יצא אליה לכבודו של רש"י", ראה עובדיה תש"ב, עמ' 183.

על רש"י. שלושת המניעים נכתבו על בסיס מידע זה, אך העיסוק במניע ההשקפתי דרש זהירות יתרה, שהרי קשה מאד לשער מה עלה במחשבתו של רא"ם שהביאו לכתיבת פירוש הגנתי - שהוא בעד האחד ונגד האחר. כל השערה בעניין זה יכולה חס ושלום לפגוע בטהרת כוונותיו של רא"ם. ובכל אופן שני ממצאים עקרוניים במחקר נתנו לי את האומץ בכתיבת המניע ההשקפתי: האחד, היגדיו של רא"ם בכתביו, קרי הכינוי שכינה רא"ם את רמב"ן בשו"ת שאלות ותשובות: 'הארי הגדול והנורא', וכן תיאורו העוצמתי לתלמידו על כובד משאו הפרשני ועל משיגי רש"י, ואלו דבריו: "ואני בהיותי טרוד בעיוני הגדול אשר אני מתעסק כל היום על דברי המאור הגדול והמופלג... ובפרט בהתרת הספקות הנופלות מן האחרונים המעינים בדבריו הקמים עליו ובפרט מהארי הגדול והנורא הרמב"ן לאשר יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו לפיכך לא יכולתי להניח עיוני זה, אשר הוא מחופף עלי כל היום".¹⁷; השני, 12 מקרים בהם הגן רא"ם על רש"י בכל מחיר, אם בהגנה אפולוגטית, אם בהפניית הטענה לחז"ל. ממצאים אלו חידדו בי את ההכרה שהאינטרס הפרשני של רא"ם איננו בא רק מנסיבות תרבותיות, או ממניע מתודי טהור ככל שיהיה, אלא שכתובת פירושו ההגנתי באה ממקום אידאולוגי עמוק יותר. היינו, רא"ם חש שרמב"ן מאיים על מעמדו של רש"י כפרשן, כאיש רוח וכמנהיג מרכזי, ומשום כך הרגיש צורך מוסרי לצאת להגנתו. ממצאי המחקר מחייבים את העלאת שלושת המניעים כמשולבים זה בזה, ואין אפשרות לחמוק ממציאות טעונה זו.

למחקר מספר מגבלות: המחקר בדק רק ספר אחד מתוך חמישה ספרים; המחקר בדק רק את ספר בראשית שהינו עוסק בסיפורי תורה ולא בהלכות, להוציא מעט מקרים שבהם עסקו רש"י, רמב"ן ורא"ם בפן ההלכתי של האירוע. על פי תוצאות המחקר לא נמצאו הבדלים בממצאים בין ניתוחן של הסוגיות ההלכתיות לניתוחם של האירועים הסיפוריים. ובכל אופן ייתכן ובדיקת ספר הלכתי מובהק, כגון ספר דברים יביא לתוצאות שונות; במחקר הוצגו 73 מקרים שהם קרוב ל-64% מכלל המקרים, ולא נבחנו בפועל 100% של המקרים. להערכתי הגבלות אלו אינן מפחיתות מערך המחקר, שכן גם לבדיקת ספר אחד, ספר בראשית שעניינו סיפורי אירועים יש ערך בפני עצמו. בסופו של מהלך המחקר התבסס על דוגמאות רבות, ובכל מרכיב על יותר מ-50% מנתוני המאפיין. סך הדוגמאות הוכיחו את האגידה הפרשנית של רא"ם, את המתודה רבת הגוונים, את הידע הלמדני, את ההשקעה הפרשנית, ואת התחכום האינטלקטואלי. אי לכך נראה כי דוגמאות נוספות לא תשנה את הנתונים ואולי תכבדנה יתר מידה על הקורא.¹⁸

למחקר ישנן השלכות חשובות על עולם המחקר הפרשני, ובמיוחד על תפיסת המונחים 'פשט ו'דרש', הן לגבי גישת רש"י, והן לגבי גישת רמב"ן. תוצאות המחקר הרחיבו את הידע וההבנה בעמדתם של שניים מגדולי פרשני ימי הביניים. פירושי רש"י נבחנו תחת משקפי הפשט של רמב"ן, ופירושי רמב"ן נבחנו תחת ביקורתו הקפדנית של רא"ם, ומשום כך יש מקום לבדוק מחדש הנחות יסוד ומסקנות מחקריות קיימות הנוגעות לפרשנים אלו. ממצאי המחקר משליכים גם על הבנת הדינמיקה הפרשנית שהתרחשה בין ספרד לתורגמא, בין תורגמא לאשכנז, ובין ספרד לאשכנז. המחקר שפך אור חדש על פרשנות העל בכלל, ועל פרשנות רא"ם בפרט - תחום מחקרי שהוזנח, ויפה השעה לתיקון עוולה זו.

הצעות למחקרים עתידיים: מחקר זה הוא רק תחילתה של דרך ארוכה למחקר עתידי ב'פרשנות על' על פירוש רש"י. אפשרי לחקור ספרים נוספים בפירוש רא"ם, וודאי מומלץ לחקור ספר בתחום ההלכתי. כדאי לבדוק באופן פרטני בתוך פירוש רא"ם את אותם מקורות שבהם רא"ם עצמו חלק על רש"י, או הקשה על רש"י. כמובן שיש מקום למחקרים שיעסקו בפרשני על נוספים, אלו המוזכרים במחקר, ואחרים. כמו כן

¹⁷ שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח. ראה ניתוח משמעות ההיגדים, עמ' 41; עמ' 223.

¹⁸ כמו כן, שו"ת רא"ם סימן פ, עמ' רנח. ראה ניתוח משמעות ההיגדים, עמ' 41; עמ' 223.

¹⁸ כמו כן, ייתכן ובמהלך העבודה נשמט מעיני טיעון הגנה כל שהוא, שגם הוא אין בידו להשפיע על תוצאות המחקר.

לעניות דעתי יש מקום למחקר נוסף בפירוש רמב"ן, מחקר שיעמוד על מתודת פירושו ועל יחסו למדרשי חז"ל. כל מי שיהיה לעסוק במחקר אחד מעין אלו יבורך.

תרומת המחקר צפה ועולה על פני השטח. פרשנות רבי אליהו מזרחי – רב קהילת הרומניוטים בממלכת תורגמא, זכתה ליחס מחקרי ראוי ומכובד. נחשף פן מרכזי חדשני ומשמעותי בדרכו הפרשנית של רא"ם על על כל מאפייניו ומרכיביו. התגלו כישוריו הלימודיים והשכליים יוצאי הדופן. נשפך אור חדש על פירוש רש"י, פירוש רמב"ן, ועל ההבדלים ביניהם בתפיסתם את פשט המקרא. הוגדרה גישתו של רש"י בפרשנות המקרא על הסקלה הנעה בין 'פשט' ל'דרש', פירושו של רא"ם עמד תחת עינו הבוחנת של החוקר, ונעשה ניסיון להבין את רקע חייו, מניעיו ומהלכיו הפרשניים.

5.4 סיכום המסקנות:

בעבודת המחקר נבדק טיבה, אופייה ומהותה של הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן, ואלו מסקנות המחקר:

1. רא"ם ראה בהגנה על רש"י תפקיד מרכזי בפרשנותו, ואכן יש להעניק לו את זכות הראשונים להגנה עקבית ושיטתית על רש"י מפני טענות רמב"ן.
2. רא"ם הגן על רש"י בעשר דרכי הגנה עשירות ומגוונות, ואלו הן: אי הבנת כוונת רש"י; אי הבנת כוונת חז"ל; ביסוס פירוש רש"י בדברי חז"ל; הטיעון נגד חז"ל ולא נגד רש"י; סבירות ההיגיון ו/או הוכחות על פי פסוקים; הגנה מתודית פרשנית; מתודת הכתוב; בעיית נוסח; הגנה לשונית; רמב"ן טוען כנגד עצמו.
3. רא"ם נטה להגן על רש"י רק כאשר חילוקי הדעות בין רמב"ן לרש"י בעלי משקל, ומהותיים בעיניו. אין בנתוני המחקר: 'מגמות מנוגדות ביחס רא"ם לטענות רמב"ן וביחסו לרש"י', לשנות כהוא זה את מסקנת המחקר הנ"ל.
4. רא"ם תפס את רש"י, את גישתו הפרשנית, ואת עקרונותיו המתודיים באופן הבא: רא"ם הניח שתי הנחות יסוד הנוגעות לדמותו של רש"י: האחת, רש"י הוא ה'מאור הגדול והמופלא', עמוד החכמה שפירושו בנוי על יסודות חשיבה הגיוניים על סדר המקראות ועל הוכחות מהפסוקים; השנייה, לרש"י ידע נרחב ובקיאיות רבה בדברי חז"ל, הוא משלבם בפירושו ומדייק בהבאת סברתם. **רא"ם הכיר ביסוד המתודי של רש"י, ומסקנתו היא: רש"י בא לפרש מקרא סיפורי וגם מקרא הלכתי על פי פשוטו של מקרא ועל פי אגדה הקרובה לפשוטו של מקרא - זו המיישבת קשיים בפשט המקרא, זו הקרובה שיש לה אחיזה מדויקת בלשון פשט המקרא. עם זאת הוא מרשה לעצמו להרחיב את גבולות הפרשנות על פי העיקרון 'היכא דאיכא למדרש דרשינן'. היינו, פעמים משלב רש"י בפירושו גם את אותם מדרשים שיש להם אחיזה בלשון המקרא, אף שדיברה תורה כלשון בני אדם. כמו כן ניסח רא"ם כללים נוספים בפירוש רש"י: בתחום מתודת הכתוב; בתחום לשון הכתוב; ובתחום לשון התרגום.**
5. רא"ם תפס את רמב"ן, את יחסו לרש"י, את גישתו הפרשנית, ואת עקרונותיו המתודיים באופן הבא: רמב"ן נתפס בעיני רא"ם על פי כתביו כ'ארי הגדול והנורא' – כמי שמאיים איום רוחני תרבותי על מעמדו של רש"י, כמי שיש לכבדו ולחשוש ממנו בעת ובעונה אחת. רא"ם שהתמודד עם הספיקות ועם הקושיות שהקשה רמב"ן על רש"י חש שרמב"ן רוצה לדחוק את רגליו של רש"י, ואולי אף יותר מכך – רוצה לכבוש את מקומו כפרשן. רא"ם פחד שמא יתערער מעמדו של רש"י בקרב לומדי התורה, ועל כן עשה מאמץ רב להגן על פרשנותו.

יחסו של רמב"ן לרש"י משתקף בהגנתו של רא"ם על רש"י בצורה עניינית ביותר. רא"ם אינו מגיב בפירושו על יחסו האוהד של רמב"ן לרש"י, ולא על יחסו הביקורתי של רמב"ן לרש"י. רק תיאור מבנה הטיעונים השקול והמדוד מדגיש את התנגחות רמב"ן ברש"י פעם אחר פעם, נימה המשקפת יחס פחות ידידותי בין רמב"ן לרש"י, ובין רא"ם לרמב"ן.

פירוש רמב"ן בעיני רא"ם נע בין הפשט לדרש על פי סדר עדיפות פרגמטי. היינו, רמב"ן מעדיף פירוש מציאותי המביא בחשבון את הנתונים הריאליים הנוגעים לנושא הנידון. סדר העדיפות הפרשנית של רמב"ן איננה בהכרח היצמדות מדויקת לשון הכתוב. רא"ם משלב בפירושו את מדרשי חז"ל כאשר הם משרתים את האג'נדה הפרשנית שלו. כלומר כאשר הם משרתים את מטרותיו בהבנה הפרקטית של האירוע הנדון, בשימור ההלכה וכדומה. רא"ם מגלה ברמב"ן מושג 'פשט' חדשני: 'פשט' הוא הסבר מציאותי, ריאלי מהבחינות הבאות: מעשית, פרקטית, גיאוגרפית, מדעית, הגותית, נפשית, ערכית, או מוסרית, התואם את דרך לשון הכתוב ומשמעו.

רא"ם רואה בפירוש רמב"ן גם שלושה מאפיינים לשוניים: טרמינולוגיה שונה - פעמים המינוח של רמב"ן שונה מהמינוח של רש"י; כלל מתודי שניסח רמב"ן בפירוש אונקלוס; ותפיסתו של רמב"ן את לשון הקודש השונה מתפיסת רש"י.

6. לרא"ם מאפיין פרשני מרכזי, מאפיינים נוספים, תפיסה פרשנית משלו, וחוליות חלשות בפירושו, כדלהלן: המאפיין המרכזי בפירוש רא"ם הוא פירוש הגנתי מפורש וסמוי, פירוש מרשים ביותר, עשיר במידע ובמקורות שונים, פירוש עמוק מתוחכם ומפולפל, פירוש רחב אופקים הנוגע לתחומי ידע שונים. לרא"ם מאפייני פרשנות נוספים, והם: בקיאות ומומחיות במקורות חז"ל; בקיאות ולמדנות בסוגיות הלכתיות; חשיבה לוגית; כוח פלפול והעמקה מופשטת; ידע רב בבלשנות; הבנה מתודית בתרגום אונקלוס; ידע ושימוש בעקרונות מתודיים; שימוש בנוסח כאלמנט הגנתי; כישרון יצירתי ורוח ה'. לרא"ם שני מאפיינים חיצוניים: סגנון כתיבה ארכני, ואי אזכרת פרשנים נוספים. על אף מאמצי ההגנה של רא"ם על רש"י נמצאו חוליות חלשות בפירושו המצביעות על הגנה בכל מחיר – הגנה אפולוגטית.

7. שלושה מניעים הניעו את רא"ם הפרשן הרומניוטי בהגנתו על רש"י - הפרשן האשכנזי, מפני טענות רמב"ן - הפרשן הספרדי: מניע תרבותי היסטורי – צירוף נתוני הרקע: הדפסת פירוש רש"י בימיו, חינוכו הרב גווני, כישוריו האישיים, והתקבלות פירוש רש"י בספרד היוו מתכון מנצח למוטיבציה זו; מניע מתודי – רא"ם ראה בפירוש רש"י את המודל הפרשני האולטימטיבי להבנת פשט הכתוב; ומניע השקפתי אפולוגטי – החשש שמא בעקבות הקשיים והספיקות שהעלה רמב"ן על פירוש רש"י, יפגע מעמדו ותתערער סמכותו בקרב לומדי התורה.

מסקנות המחקר הן תוצר מחקרי טקסטואלי פורה ומרתק, כר נרחב ללמידה, תפיסה והשגה. "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", ויש עדיין מקום להעמיק ולהתבונן, לפרש ולחלוק, לעגן ולתמוך, ועוד היד נטויה!

5.5 סוף דבר

אמר קהלת: "סוף דבר נשמע את האלוקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם" (קה' יב, יג). בשם האל הגדול הגיבור והנורא הנני מסיימת את כתיבת עבודת המחקר: 'הגנת רא"ם על רש"י מפני השגות רמב"ן על פי פירושו לספר בראשית', וכל זה באימה, ביראה, ברתת, בזיע ובמורא.¹⁹ שואלת סליחה,

¹⁹ האפילוג בנוי ומנוסח על פי דברי רמב"ן עצמו בהקדמתו הפיוטית לתורה לספר בראשית. נעשו שינויים קטנים כדי להתאימו לזמן ולמקום (פרפרזה על הקדמתו), ראה טוב ירושלם, עמ' יד. כינוי המפרשים ניתנו באופן הבא: הכינוי לרש"י ניתן על ידי

מבקשת מחילה וכפרה, בקידה, בברכה, בהשתחויה, בפני הראשונים האריות שבחבורה - רבנו שלמה 'עטרת צבי וצפירת תפארה', רבנו משה בן נחמן 'גדול הנוצה ורב הכנפיים', ורבנו אליהו מזרחי 'עמוד הגולה ונר ישראל'. ונפשי יודעת מאד ידיעה ברורה, שאין ביצת הנמלה כנגד הגלגל העליון צעירה, כאשר חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי התורה, הצפונים בביתה הטמונים בחדרה. אבל מה אעשה ונפשי חשקה בתורה, והיה בלבי כאש אוכלת בוערה בכליותי עצורה, לצאת בעקבי הראשונים, גאוני הדורות בעלי הגבורה, להיכנס עמם בעובי הקורה, לכתוב בהם פשטים בכתובים ובמדרשים במצות ואגדה, ערוכה בכל ושמורה. ועמם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה, בפשטים ומדרשים וכל אגדה בצורה, ואף תוכחת מגולה ואהבה מסותרת. ואני תפילה שהאל אשר ממנו לבדו אירא, יצילני מיום עברה, יחשכני משגיאות ומכל חטא ועברה וידריכני בדרך ישרה, ויפתח לנו שערי אורה, ויזכנו ליום הבשורה.

תם ולא נשלם תודה לבורא עולם!

רמב"ן בהקדמה זו; הכינוי לרמב"ן ניתן על ידי בעל הטורים בהקדמתו לתורה, ראה מקראות המאור, עמ' נח; והכינוי לרא"ם ניתן על ידי רשד"ם, ראה שו"ת מהרשד"ם, סימן קיז, עמ' ר.

6. ביבליוגרפיה:

ספרות תורנית

אבן עזרא	פירושי התורה לרבינו אברהם בן עזרא, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז
אוצרות יוסף	אוצרות יוסף, ר' יוסף מוסקאט, ליוורנו תקמ"ב
אוצר מפרשי התורה	אוצר מפרשי התורה, וורשא - ירושלים תשל"ו
אורים גדולים	אורים גדולים, ר' ישראל זאבי, איזמיר תקי"ח
אמרי שפר	אמרי שפר, ר' נתן אשכנזי שפירא, לובלין שני"ז
אפריון	אפריון, ר' יעקב טולדנו, ירושלים תרס"ה
באר בשדה	באר בשדה, מאיר בנימין מנחם דאנון, ירושלים תר"ו
בבלי	בבלי, דפוס וילנא, ירושלים תשל"ג
ביאורים לפירוש רש"י	ביאורים לפירוש רש"י, ר' מנחם מנדל שניאורסון, ניו יורק תשמ"ח
ביאורי מוהרא"ל	ביאורי מוהרא"ל, ר' אליעזר לוי הלפרין, ווילנא תרכ"ז
בכור שור	פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, מהדורת י' נבו, ירושלים תשנ"ד
בראשית רבה	מדרש בראשית רבה, מהדורת וילנא – ירושלים תרט"ו
גור אריה	חומש גור אריה השלם, ר' יהודה ליווא, מהדורת י' הרטמן, ירושלים תשמ"ט
דברי דוד	דברי דוד טורי זהב פירוש לרש"י על התורה, ר' דוד הלוי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשנ"ג
דרכי התלמוד	דרכי התלמוד, ר' יצחק קנפנטון, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א
הגות בפרשיות המאורות	הגות בפרשיות התורה, יהודה נחשוני, בני ברק תשמ"ט
התועדויות	חומש המאורות הגדולים רש"י וי"א מפרשיו, ירושלים תשנ"ב
וזאת ליהודה	התועדויות כ"ק אדמו"ר שליט"א, חלק ג, ניו יורק תשמ"ה
זכור לאברהם	וזאת ליהודה, ר' יהודה עייאש, זולצבאך תקל"ו
חומש הרא"ם	זכור לאברהם, א' ברלינר, פרנקפורט תרס"ה
חומש שי למורא	חומש הרא"ם, ר' אליהו מזרחי, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקווה תשנ"ד
חיי יצחק	חמישה חומשי תורה שי למורא ספר בראשית, מהדורת ש"י ויינפלד, ירושלים תשס"ה
חזקוני על פירוש רש"י	חיי יצחק, ר' יצחק קאראבליו, ליוורנו תקכ"א
חלק יעקב	חזקוני על פירוש רש"י, ר' יעקב בן שבתאי, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקווה תשנ"ד
טוב ירושלם	חלק יעקב, ר' יעקב אלבעלי, שאלונקי תקע"ז
ילקוט שמעוני	רמב"ן על התורה טוב ירושלם, מהדורת פ"י ליברמן, ירושלים תשנ"ז
יפה עינים	ילקוט שמעוני, מהדורת ד' היינמן וי' שילוני, ירושלים תשל"ג
ירושלמי	יפה עינים, ר' שמואל יפה אשכנזי, ונציה שצ"א
כללי רש"י	תלמוד ירושלמי, דפוס וילנא תרס"ט
	כללי רש"י, טוביה בלוי, כפר חב"ד תשנ"א

כנסת הגדולה	כנסת הגדולה, ר' חיים בנבנשת, ליורנו תי"ח
כתבי רמב"ן	כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל כרך ראשון, ירושלים תשכ"ג
לבוש האורה	ספר לבוש האורה, ר' מרדכי בן אברהם יפה, פראג שס"ד
לקוטי שיחות	לקוטי שיחות ה, ספר שלישי – כרך ראשון, ר' מנחם מנדל שניאורסאהן, ניו יורק תשנ"ד
לשון ערומים	לשון ערומים, ר' ברזלי יעבץ, איזמיר תקי"ז
מדרש בראשית	מדרש בראשית רבא, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, ירושלים תשכ"ה
רבא	
מדרש תנחומא	מדרש תנחומא המפואר, ירושלים תשנ"ד
מדרש תנחומא השלם	מדרש תנחומא השלם, ירושלים תשס"ח
מיום עמוקים	מיום עמוקים, רבי אליהו מזרחי, וונציה 1647
מלאכת המספר*	מלאכת המספר, ר' אליהו מזרחי, קושטא רצ"ג
מנחת יהודה	מנחת יהודה, ר' יהודה לייב איילינבורג, לובלין שס"ט
מעייני רש"י	מעייני רש"י סוגיות ומהלכים בפשוטו של מקרא, יחזקאל סופר, קרית מלאכי תשע"ה
מקראות גדולות	מקראות גדולות מאורות חמשה חומשי תורה, ירושלים תשמ"ה
מאורות	
מקראות המאור	מקראות גדולות המאור, ירושלים 1990
משיח אלמים	משיח אלמים, ר' יהודה כלץ, מהדורת מ' אלבאז, ירושלים תשמ"ו
אלבאז	
משיח אלמים	משיח אלמים, ר' יהודה כלץ, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשס"ה
משכיל לדוד	משכיל לדוד, ר' דוד פארדו, ויניציאה תקכ"ז
משכנות יעקב	משכנות יעקב, ר' יעקב בן נעים, איזמיר תע"ה ?
משניות קהתי	משניות מבוארות קהתי, מהדורת י' קהתי, ירושלים תשנ"ח
נחלת יעקב	נחלת יעקב, ר' יעקב סלניק, קראקא ת"ב
נימוקי שמואל	קונטרס נימוקי שמואל, ר' שמואל הצרפתי, אמסטרדם תע"ח
נ"ך נחמד	נ"ך נחמד למראה, ירושלים תשנ"ד
למראה	
מיליקובסקי	סדר עולם, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשע"ג
סדר עולם רבה	סדר עולם, מהדורת ד"ב רטנר, ירושלים תשמ"ח
סדר ווינשטאק	סדר עולם, מהדורת מ"י ווינשטאק, ירושלים תשכ"ב
ספר המצוות	ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת עם עולם, ישראל תשכ"ח
ספר השורשים	ספר השורשים, ר' יונה אבן ג'אנח, ברלין תרנ"ו
אבן ג'אנח	
ספר השורשים 1	ספר השורשים, ר' דוד קמחי, מהדורת ביזנטל-לברכט, ברלין 1847 - ירושלים תשכ"ז
ספר זכרון	ספר זכרון על פירוש רש"י לחומש, ר' אברהם בקראט, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקווה תשל"ח
עבד שלמה	עבד שלמה על פירוש רש"י, ר' משה גבאי, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשס"ו
פי הבאר	פי הבאר, ר' יצחק שרים, ירושלים תרס"ח

פירוש לפירוש רש"י, ר' שמואל אלמושנינו, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ח	פירוש אלמושנינו
פירוש הרמב"ן על התורה, דפוס ראשון רומא, 1480	פירוש הרמב"ן רומא
פירוש הרמב"ן על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"כ	פירוש הרמב"ן
פירוש על רש"י לתורה, ר' אליהו מזרחי, דפוס דניאל בומבירגי, ונציה רפ"ז	פירוש על רש"י
פירוש לפירוש רש"י, ר' יעקב קניזל, מהדורת מ' פיליפ, פתח תקוה תשנ"ח	פירוש קניזל
פירוש שד"ל לתורה, ר' שמואל לוצאטו, מהדורת י' בשיא, ירושלים תשע"ו	פירוש שד"ל
פרי מגדים, ר' יוסף תאומים,	פרי מגדים
פרקי דרבי אליעזר, מהדורת כתב יד רח"מ הורביץ, ירושלים תשל"ב.	פרקי דרבי אליעזר
צורת הארץ, ר' אליהו מזרחי, קונסטאנטינא ש	צורת הארץ*
צידה לדרך, ר' יששכר בער איילנבורג, פראג שפ"ב	צידה לדרך
צורר החיים, ר' חיים קצבי, ליורנו תרכ"ט	צורר החיים
ספר קצור מזרחי, ר' יצחק כהן מאוסטרא, פראג שס"ד	קצור מזרחי
קרני ראמים, ר' יצחק צבע, שאלוניקי תקע"ב	קרני ראמים
קרני רמים ח"א בראשית שמות – תענית הדיבור, ר' שאול כהן, בני ברק תשמ"א	קרני רמים
פירוש הרמב"ן על התורה דפוס ראשון רומא ר"מ (ר"ל), מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תשכ"ט	רמב"ן דפוס ראשון
רש"י על התורה, מהדורת א' ברלינר, פרנקפורט תרס"ה, (מהדורת - צילום, ירושלים תשכ"ב)	רש"י ברלינר
פירוש רש"י על התורה דפוס ראשון רגיו די קלבריאה רל"ה 1475, מהדורת י"י כהן, פארמה תשכ"ט	רש"י דפוס ראשון
חומש מבואר רש"י המפורש, מהדורת ש"ד שטיינברג, ירושלים תשנ"ו	רש"י המפורש
חמישה חומשי תורה רש"י השלם, מהדורת אריאל, ירושלים תשמ"ו	רש"י השלם
רש"י כפשוטו, ז"ל גוטליב, י' גרינוולד, ירושלים תשע"א	רש"י כפשוטו
רש"י על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשס"ז	רש"י שעוועל
שולחן ערוך השלם, אורח חיים א, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד	שולחן ערוך
שו"ת מהרשד"ם, ר' שמואל בן משה די מדינה, לבוב תרכ"ב	שו"ת מהרשד"ם
ספר שאלות ותשובות, ר' אליהו מזרחי, ירושלים 1938	שו"ת רא"ם
ספר שם הגדולים, ר' חיים יוסף דוד אזולאי, ווארשא תרל"ו	שם גדולים
ספר שמע שלמה, ר' שלמה אלגאזי, איזמיר תי"ט	שמע שלמה
שפה ברורה, ר' אברהם אבן עזרא, מהדורת ג"ה ליפמאן, ירושלים תשכ"ז	שפה ברורה
תולדות יצחק, ר' יצחק קארו, תרל"ח – ירושלים 1994	תולדות יצחק
תוספי סמ"ג, רבי אליהו מזרחי, קושטא 1541	תוספי סמ"ג
תועפות רא"ם, ר' מרדכי ברוך קאראבליי, ליורנו תקכ"א	תועפות רא"ם
תועפות רא"ם, ר' אליקים גאטיניו, איזמיק תקכ"ז	תועפות רא"ם
	תקכ"ז

תועפות רא"ם	תועפות רא"ם, ר' משה אלקאים, ליורנו תקפ"ב
תקפ"ב	
תורת הרא"ם	תורת הרא"ם, מרדכי יעקב קופרמן, ירושלים תשנ"ז
תורת חיים	תורת חיים חמישה חומשי תורה, מהדורת אריאל, ירושלים תשנ"ח
תורת משה	תורת משה על חמישה חומשי תורה, ר' משה סופר, ירושלים תשל"ו
תלמוד בבלי	תלמוד בבלי, מהדורת ע' שטיינזלץ, ירושלים, תשמ"ה
שטיינזלץ	
תלמוד בבלי	תלמוד בבלי, דפוס ראשון ונציה, ויניציאה ר"פ
ונציה	
תנחומא ישן	מדרש תנחומא, מהדורת ש' באבער, ניו יורק תש"ו

* כולל ספרות חול לר' אליהו מזרחי.

ספרות מחקרית:

אבינרי תש"מ	י' אבינרי, היכל רש"י, ירושלים תש"מ
אבן שושן 1993	א' אבן שושן, המלון החדש, ירושלים 1993
אבן שושן 2007	א' אבן שושן, קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים, ישראל 2007
אונא תשי"ד	י' אונא, רבי משה בן נחמן, ירושלים תשי"ד
אטיאס 1991	J.C. Attias, <i>Le commentaire biblique: Mordekhai Komtino ou l'hermenutique du dialogue</i> , Paris 1991
אטיאס 1993	J.C. Attias, "Eliahu Mizrahi, sur-commentateur de Rashi (Constantinople, XVe-XVIe siècles), questions de méthode", in: Gabrielle SED-RAJNA (ed), <i>Rashi: Traduction Commentaire Interpretation</i> , Paris (1993), pp. 475-481
אטיאס תשס"ז	הפירוש כדיאלוג, ז'ן כריסטוף אטיאס, תשס"ז ירושלים
אלבויס תש"נ	י' אלבויס, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש עשרה, ירושלים תש"נ
אלתר 1990	R. Alter, "Interpreting the Bible", <i>Commentary</i> 89, 3 (1990), pp. 52-59
אנציקלופדיה מקראית תשכ"ח	י"י פינקלשטיין, "המשפט במזרח הקדמון", אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשכ"ח, טור' 588-614
אסף תרפ"ה	ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, א, תל אביב תרפ"ה
אפשטיין תשל"ו	ש' אפשטיין, "סקירת ההשוואה בין עברית וערבית בספרי המחברים העברים בימי הביניים, ביחוד לגבי תולדות הפרשנות למקרא" עיון וחקר, ירושלים תשל"ו, עמ' 292-308
אראל תשס"ט	י' אראל, "פרשנות פשט למקרא והלכה פסוקה בעבודתו של רמב"ן", <i>JSIJ</i> 8 (2009), pp. 117-152
אראל תש"ע	י' אראל, "אברהם ושרי ברדתם מצרימה – ליחסו של רמב"ן למדרשי האגדה", מגדים נא (תש"ע), עמ' 57-76

ארנד תשנ"ג	מ' ארנד, "פירוש רש"י למקרא לאור המחקר המדעי", סיני קיב (תשנ"ג), עמ' קפב-קפח
ארנד תשנ"ד	מ' ארנד, "לברור המושג פשוטו של מקרא", בתוך: ש' קמין (עורכת), המקרא בראי מפרשיו ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 261-237
ארנד תשנ"ט-תש"ס	מ' ארנד, "להבין מה בין 'פשט' ל'דרש' ולהשכיל", תלפיות יא (תשנ"ט-תש"ס), עמ' 39-25
ארנד תשס"א	מ' ארנד, "מתוך עבודתי עם נחמה", בתוך: א' ארנד (עורך), פרקי נחמה, ירושלים תשס"א, עמ' 47-44
ארנד תשס"ז	מ' ארנד, "האמנם לא בא רש"י אלא לפשוטו של מקרא?", בתוך: ש' גליק (עורך), אסופת מאמרים לזכרו של דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 281-263
בן זאב 1816	י"ל בן זאב, תלמוד לשון עברי: כולל יסודות דקדוק הלשון, וינה 1816
בן מאיר תשנ"ו	י' בן מאיר, "ראיה נסיבתית במשפט העברי", דיני ישראל יח (תשנ"ו), עמ' פז-קמג
בן מאיר תשס"א	ר' בן מאיר, "עיונים בפרשנות המאוחרת לדרכי פרשנותו של רמב"ן", בתוך: מ' ארנד, ר' בן מאיר, ג"ח כהן (עורכים), פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 143-125
בער תש"ה	י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית 1, תל אביב תש"ה
בער 1966	Y, Baer, <i>A History of the jews in Christian Spain</i> 1, Philadelphia 1966
בקר תשמ"ח	ד' בקר, "שונה מן הערבית" בכתבי חכמי הלשון היהודיים בימי הביניים", מחקרים בעברית ובערבית – תעודה ו (תשמ"ח), עמ' 158-139
בן שלמה תשע"ז	ה' בן שלמה, "איסור פילגש" האוצר ג (תשע"ז), עמ' קד-קיח
בר אשר תשס"ט	מ' בר אשר, מחקרים בלשון חכמים – מבואות ועיוני לשון, ירושלים תשס"ט
גודמן תשס"ה	מ' גודמן, "פרשנות טיפולוגית ורעיון הפרוגרס: עיונים בתפיסת ההיסטוריה של הרמב"ן", דעת 56 (תשס"ה), עמ' 59-39
גוטל תשס"ג	נ"מ גוטל, "על הגדרות ה'פשט', הגנת ה'דרש' וגבוליהם", צוהר יג (תשס"ג), עמ' 96-87
גוטליב תשנ"ד	י' גוטליב, "אין מוקדם ומאוחר בפירוש הרמב"ן לתורה", תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 62-41
גוטליב תשס"ט	י' גוטליב, יש סדר למקרא – חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה, ירושלים תשס"ט
גורפינקל תשע"א	א' גורפינקל, "מנחת קנאות לר' זכריה בן משה הכהן מקנדיאה", קבץ על יד כ (תשע"א), עמ' 279-125
גייגר 1847	A. Geiger, <i>Die nord-franzosische Exegeten-Schule im 12. Jahrhundert</i> , Breslau 1847
גייקובס תשע"ה	מ' גייקובס, יחסו העקרוני של ראב"ע כפרשן פשט למדרשי האגדה של חז"ל ולדבריהם, כפי שניכר מפירושו לספר שמות, עבודה שוות ערך תזה, בר אילן תשע"ה
גלברד תשנ"ז	ש"פ גלברד, לפשוטו של מקרא, פתח תקוה תשנ"ז
גלס 1992	ב' גלס, פשט ודרש בפרשנותו של רש"י (תרגום מאנגלית ש' שמידט), ירושלים 1992

1992	
א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה	גרוסמן תשנ"ה
א' גרוסמן, רש"י: ר' שלמה יצחקי, ירושלים תשס"ו	גרוסמן תשס"ו
א' גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות תשס"ח	גרוסמן תשס"ח
א' גרוס, "רש"י ומסורת לימוד התורה שבכתב בספרד", בתוך: צ"א שטיינפלד (עורך), רש"י עיונים ביצירתו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 27-55	גרוס תשנ"ג
א' גרוס, "פולמוס על שיטת ה'שמירה': לתולדות לימוד פירוש רש"י על התורה בדור גירוש ספרד", <i>AJS Review</i> 18 (1993) חלק עברי, עמ' א-כ	גרוס 1993
מ' גרינברג, "פרשנות - רש"י" אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 690-695	גרינברג תשמ"ב
י"א גרינברג, לעזי רש"י בתנ"ך, ירושלים תשמ"ח	גרינברג תשמ"ח
E. L. Greenstein, "Sensitivity to Language in Rashi's Commentary on the Torah", <i>The Solomon Goldman Lectures</i> , VI, ed. Mayer I. Gruber, Chicago 1993, pp.51-71	גרינשטיין 1993
א' דוד, "ר' מרדכי כומיטניו מורו של רבי אליהו מזרחי", קרית ספר מה (תש"ל), עמ' 299	דוד תש"ל
תשובות דונש בן לברט עם הכרעות רבנו תם, לונדון 1885	דונש 1885
י' האס, "מעשה אבות סימן לבנים, בנים ממש: הפרשנות הטיפולוגית של רמב"ן כפולמוס אנטי – נוצרי", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד), עמ' 289-299.	האס תשס"ד
י' הברמן, "מזרחי, ר' אליהו" האנציקלופדיה העברית, לד, תל אביב תשמ"ג, עמ' 758-757	הברמן תשמ"ג
י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים 1970	היינמן 1970
H. Hailperin, <i>Rashi and the Christian Scholars</i> , Pittsburgh 1963	הילפרין 1963
M. Halbertal, <i>People of the Book: Canon, Meaning, and Authority</i> , Cambridge 1997	הלברטל 1997
מ' הלברטל, על דרך האמת, הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו	הלברטל תשס"ו
ד' הנשקה, "הרמב"ם כמפרש דברי עצמו", ספונות סדרה חדשה ח (תשס"ג), עמ' 117-163	הנשקה תשס"ג
י' הקר, "הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית המאות הט"ז והי"ז", תרביץ נג, ד (תשמ"ד), עמ' 569-603	הקר תשמ"ד 1
י' הקר, "הרבנות הראשית באימפריה העות'מאנית במאות הט"ז והי"ז, ציון מט (תשמ"ד), עמ' 225-263.	הקר תשמ"ד 2
J. R. Woolf, "Between Diffidence and Initiative: Ashkeazic Legal Decision-Making in the Late Middle Ages (1350-1500)", <i>JJS</i> 52 (2001), pp. 95-96	וולף 2001

E. Wolfson, "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic", <i>AJS Review</i> 14 (1989), pp. 103-78	וולפסון 1989
א"ה וייס, תולדות רבינו שלמה בר יצחק, וויען תרמ"ב	וייס תרמ"ב
א' זימר, גחלתן של חכמים: פרקים בתולדות הרבנות בגרמניה במאה השש-עשרה ובמאה השבע-עשרה, באר שבע 1999	זימר 1999
ע' חכם, דעת מקרא איוב, ירושלים תשמ"ח	חכם תשמ"ח
ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר ומקובל, ירושלים תשל"ח	חנוך תשל"ח
א' טויטו "גישות שונות בחקר פרשנות המקרא של רש"י", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 447-439	טויטו גישות תשמ"ז
א' טויטו, "על גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 242-211	טויטו תשמ"ז
א' טויטו, "בין פרשנות לאתיקה – השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י, בתוך: ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 287-237	טויטו תשנ"ד
א' טויטו, "מה הניע את רש"י לכתוב פירוש לתורה", בתוך א' גרוסמן, ש' יפת (עורכים), רש"י דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 62-51	טויטו תשס"ט
ח' טויטו, מנחת יהודה – פירוש לתורה לרבי יהודה בן אלעזר מבעלי התוספות, ירושלים תשע"ב	טויטו תשע"ב
ד' טנא, "השוואת הלשונות וידיעת הלשון (באזור הדיבור הערבי במאות ה' והי"א למניין המקובל)", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן חיים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 237-287	טנא תשמ"ג
ש' יעקובוביץ, "ספר שו"ת לרבינו אליהו מזרחי", מוריה ח (תשל"ט), עמ' עח-פא	יעקובוביץ תשל"ט
י' יעקבס, "ללמוד תיבה מחברתה – רשב"ם כמפרש המקרא מתוך עצמו", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יז (תשס"ז), עמ' 231-215	יעקבס תשס"ז
י' יעקבס, "פשוטם של מקראות", שנתון לחקר המזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 273-255	יעקבס תשע"ג
י' יעקבס, בכור שורו הדר לו – ר' יוסף בכור שור בין המשכיות לחידוש, ירושלים תשע"ז	יעקבס תשע"ז
ש' יפת, "פירוש החזקוני לתורה – לדמותו של החיבור ולמטרתו", בתוך: מ' בר אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות ירושלים תשנ"ב, עמ' 111-91	יפת תשנ"ב
מ' כהן, "מקור ספרדי אפשרי לתפיסת 'פשוטו של מקרא' אצל רש"י, בתוך: א' גרוסמן ש' יפת (עורכים), רש"י דמותו ויצירתו, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 379-353	כהן תשס"ט
מ' כהן "הרהורים על חקר המונח 'פשוטו של מקרא' בתחילת המאה העשרים ואחת", בתוך: ש' יפת, ע' ויזל (עורכים), 'לישב פשוטו של מקרא': אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 58-5	כהן תשע"א
E. Lawee, "From Sepharad to Ashkenaz: A Case Study in the Rashi Supercommentary Tradition", <i>AJS Review</i> 30 (2006), pp. 393-425	לווי 2006

- E. Lawee, "The Reception of Rashi Spain: The Case's Commentary on the Torah in of Adam's Mating with the Animals", *JQR* 97 (2007), pp. 33-66 לווי 2007
- E. Lawee, "Sephardic intellectuals: chllengees and creativity (1391-1492)", in: J. Ray (ed). *The Jew in Medieval Iberia*, Boston 2012, pp. 352-394 לווי 2012
- E. Lawee, "The Omnisignificant Imperative in Rashi Supercommentary in Late Medieval Spain", *Hispania Judaica Bulletin* 10 (2014), pp. 169-192 לווי 2014
- E. Lawee, "Biblical Scholarship in Late Medieval Ashkenaz: The Turn to Rashi Supercommentary", *Hebrew Union College Annual*, 86 (2015), pp. 265-303 לווי 2015
- E. Lawee, "A Genre is born: The Genesis, Dynamics, and role of Hebrew Exegetical Supercommentaries", *Revue des e'tudes juives*, 176 (2017), pp. 332-295 לווי 2017
- B. Barry Levy, "Rashi's Commentary on the Torah: a Survey of recent Publications", *Tradition*, 23, 1988 לוי 1988
- A. Levy, *Jews, Turks, Ottomans: A shared history, Fifteenth through the Twentieth Century*, New York 2002 לוי 2002
- י" לוי, "רבי יצחק קנפנטון סיכום ספרו 'דרכי התלמוד'", שנה בשנה מג (תשס"ג), עמ' 173-187 לוי תשס"ג
- M. I. Lockshin, *Rashbam's Commentary on Genesis, an Annotated Translation*, Lewiston N.Y. 1989 לוקשין 1989
- נ' ליבוביץ, "דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה", בתוך (עורך ליבוביץ) עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תש"ל, עמ' 497-524 ליבוביץ תש"ל
- נ' ליבוביץ, מ' ארנד, פירוש רש"י לתורה – עיונים בשיטתו, תל אביב תש"נ ליבוביץ וארנד תש"נ
- נ' ליבוביץ, ללמוד וללמד תנ"ך, ירושלים תשנ"ה ליבוביץ תשנ"ה
- י"ש ליכט, "פרשנות רמב"ן" אנציקלופדיה מקראית ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 683-688 ליכט תשמ"ב
- י"ש ליכט, "לדרכו של הרמב"ן" תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 227-233 ליכט תשמ"ג
- M. Liber, *Rashi* (English trans.by A. Szold), Philadelphia 1948 ליבר 1948
- א"מ ליפשיץ, ר' שלמה יצחקי, ורשה תרע"ב ליפשיץ תרע"ב
- ד' לנדאו, על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה, חיפה 2006 לנדאו תשס"ו
- י' מאורי, "על נוסח פירוש רש"י לתורה שהיה לפני רמב"ן", שערי לשון א' (תשס"ח), עמ' 188-219 מאורי תשס"ח

מאורי תשס"ט	י' מאורי, "נוסח פירוש רש"י לתורה – מצב המחקר", בתוך א' גרוסמן ושי' יפת (עורכים), רש"י דמותו ויצירתו, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 63-98
מאורי תשס"ט אגדות	י' מאורי, "אגדות חלוקות' בפירוש רש"י למקרא", שנתון לחקר המזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 155-207
מאורי תשע"ה	י' מאורי, "ליחסו של ר' אברהם בקראט בעל 'ספר זכרון' לפירוש רש"י לתורה", שאנן כ (תשע"ה), עמ' 47-56
מונדשיין	א' מונדשיין, "ספרייתו של ר' אברהם אבן עזרא הצצה חטופה", תלפיות ח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' 259-273
תשנ"ה-תשנ"ו	א' מונדשיין, "רבנו שלמה... נתן לב לפרש פשוטו של מקרא: הרהורים על דרכי פרשנותו של רש"י", תלפיות יא (תשנ"ט - תש"ס), עמ' 40-58
מונדשיין תשנ"ט	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
תש"ס	א' מונדשיין, "מה בא להודיענו: מעמד האקספוזיציה בפירושו של רש"י לתורה", בתוך שי' יפת, ע' ויזל (עורכים), "לישב פשוטו של מקרא": אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשע"א, עמ' 112-138
מונדשיין תש"ס	י' מורגנשטרן, התייחסותו של רמב"ן לרש"י בפירושו לתורה, עבודה לקבלת תואר מוסמך, רמת גן תש"ס
מורשת תשכ"ז	מ' מורשת, "הרמב"ן כבלשן על פי פירושו לתורה", סיני ס (תשכ"ז), עמ' קצג-רי
מליץ 1993	ע' מליץ, צ' מליץ, אסטרטגיות למידה, באר שבע 1993
מלמד תשל"ח	ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ח
ממן 2004	A. Maman, <i>Comparative Semitic Philology in the Middle Ages: From Sh'adiah Gaon to ibn Baroun (10-12c.)</i> , Leiden-Boston 2004
מרגליות תש"ז	מ' מרגליות, אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, ירושלים תש"ז
נובצקי 1992	H. Novetsky, <i>The Influences of Rabbi Josef Bekhor Shor and Radak on Ramban's commentary on the Torah</i> , M. A. Thesis, yeshiva University, 1992
נוי תשמ"ט	ח' נוי, חוקים מן המזרח הקדום ערוכים במקביל לחוקי המקרא, קריית טבעון תשמ"ט
ניצן, נבו, תשס"ב	י' ניצן, י' נבו, מ' גרוס, דרכים בפרשנות המקרא: עיון בפרשנות ימי הביניים על התורה, תל אביב תשס"ב
נצר תשכ"ח	א' נצר, "יחסו של רמב"ן לפירוש רש"י בספר בראשית". בשדה חמד פו (תשכ"ח), עמ' 432-462
סגל תשי"ב	מ"צ סגל, פרשנות המקרא, ירושלים תשי"ב
סימון תשל"ט	א' סימון, "משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים", המקרא ואנחנו (תשל"ט), עמ' 133-153
סימון 1993	U. Simon, "Interpreting the Interpreter: super commentaries on the Ibn Ezra's commentaries" in I. Twersky and W. M. Harris (eds), <i>Rabbi Abraham Ibn Ezra</i> , Cambridge 1993, pp. 86-128

- סימון 1997
א' סימון, "הפרשנות הפשטית של ההיסטוריה המקראית: בין היסטוריות, דוגמטיות ובניימיות" בתוך:
- M. Cogan, B. L. Eichler, J.H. Tigay (eds), *Tehillah Le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greebberg*, Winona Lake, IN 1997, pp. 171-203
- סימון תשע"ג
א' סימון, און מלין תבחן, רמת גן 2013
א' סמט, עיונים בפרשת השבוע בראשית שמות, ירושלים תשס"ד
- ספטימוס 1983
B. Septimus, "'Open Rebuke and Concealed Love': Nahmanides and the Andalusian Tradition", In: I. Twersky (ed). *RAMBAN: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, London 1983, pp. 11-34
- ספיסר 1970
E. A. Speiser, "The Patriarchs and their social background" "The Patriarchs", vol 2, *The World of the Jewish people*, N.Y 1970, pp. 160-162
- סקלרץ תשע"ג
מ' סקלרץ, "התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע", שנתון לחקר המזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 189-222
- סקלרץ תשע"ד
מ' סקלרץ, "רמב"ן כפרשן האגדה במהלך פירושו לתורה", שנתון לחקר המזרח הקדום כג (תשע"ד), עמ' 243-262
- סקלרץ תשע"ו
מ' סקלרץ, "דרכו של רמב"ן באימוץ דברי ראב"ע והבאתם שלא בשם אומרם", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כד (תשע"ו), עמ' 285-302
- עובדיה תש"א
א' עובדיה, "פירוש רש"י לתורה ומפרשיו", בתוך: י"ל הכהן פישמן (עורך), ספר רש"י, ירושלים תש"א, עמ' תקמז-תקעט
- עובדיה תש"ב
א' עובדיה, "פירוש ר"א מזרחי על התורה" בתוך א' עובדיה (עורך), כתבים נבחרים חלק ראשון, ירושלים תש"ב, עמ' 182-198
- עופר תשס"ח
י' עופר, "הסתיונות סמויה ממדרשים בפירושי רש"י לתורה", עיוני מקרא ופרשנות, ח (תשס"ח), עמ' 279-291
- עופר ויעקבס תשע"ג
י' עופר, י' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג
- עוקשי תשנ"ו
צ' עוקשי, "עיון במונח 'כמשמעו' בפירוש רש"י וזיקתו לפשוטו של מקרא", מגדים כה (תשנ"ו), עמ' 145-133
- פאזנאנסקי תרע"ג
ש"א פאזנאנסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, וורשא תרע"ג
- פדיה תשס"ג
ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג
- פוזן תשע"ב
ר' פוזן, פרשן ביאורים פירושים ומקורות לתרגום אונקלוס בראשית, ירושלים תשע"ב
- פוקס 1989
M. Fox, "Nahmanides on the Status of Aggadot", *Journal of Jewish Studies* 40 (1989), pp. 109-95
- פונקנשטיין תש"נ
ע' פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימה"ב, תל אביב תש"נ

פלדמן תשמ"א	א' פלדמן, "הערות רבינו אליהו מזרחי לחידושי הרמב"ן מסכת נידה", מוריה י (תשמ"א), עמ' 2-6
פליקס תשמ"ב	י' פליקס, "תורשה וסביבה במעשה יעקב בצאן לבן", תחומין ג (תשמ"ב), עמ' 472-461
פליישמן תשס"ב	י' פליישמן, "היבטים חברתיים ומשפטיים בפרשת שכם ודינה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 155-141
פנקובר תשס"ו	י' פנקובר, "תהליך הקנוניזציה של פירוש רש"י לתורה", בתוך: ח. קרסיאל (עורך), לימוד ודעת במחשבה היהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 146-123
פריאל 2010	י' פריאל, דרכו הפרשנית של רבי חזקיהו בן מנחם (חזקוני) בפרושו לתורה (עבודת גמר לתואר שלישי), רמת גן 2010
פרידמן 1974	י' פרידמן, אליהו מזרחי – האיש ופעלו (עבודת דוקטורט), ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק 1974
פריש תשנ"ו	ע' פריש, "הערכה מחדש של פרשנות המקרא היהודית במאות ה'ט"ז עד ה'י"ט", בתוך: ד. רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 141-122
פרץ 2008	י' פרץ, "שניים מקרא ואחד תרגום: לאור הממצא בכתבי יד האשכנזיים של התורה בימי הביניים", טללי אורות 14 (2008), עמ' 61-53
צונץ תרכ"ב	י"ל צונץ, תולדות רש"י (תרגם מגרמנית ש' בלאך), ווארשא תרכ"ב
קדרי תשס"ו	מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, אוצר לשון המקרא מאל"ף ועד תי"ו, רמת גן תשס"ו
קופרמן תשס"א	י' קופרמן, על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, כךך ב, ירושלים תשס"א
קוריש – בקר	ה'ראסלה', יהודה בן קוריש, מהדורת ד' בקר, תל אביב 1984
קטן תשס"ו	מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, ירושלים תש"ס
קמין תשמ"ו	ש' קמין, רש"י פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו
קנרפוגל 1996-97	E. Kanarfogel, "On the Assessment of R. Moses ben Nahman (Nahmanides) and his Literary Oeuvre", <i>Jewish Book Annual</i> 54 (1996-97), pp. 80-66
קנרפוגל 2013	E. Kanarfogel, <i>The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz</i> , Wayne 2013
קפלן תשע"ג	י' קפלן, "ממפגלות הענק של הרבי מליובאוויטש: אור חדש וישר בפירוש רש"י על התורה", מעיינותך 37 (תשע"ג), עמ' 40-32
קרונברג 1882	N. Kronberg, <i>Rashchi als Exeget</i> , Breslau 1882
קריגר תשס"ה	פ"י קריגר, פרשן-דתא: רשימת הפירושים לפירוש רש"י על התורה, ניו-יורק תשס"ה
רביב תשנ"ה	ר' רביב, מונחון ללימוד המקרא, תשנ"ה ירושלים
רבינוביץ תשל"א	ח"ר רבינוביץ, "השגות הרמב"ן על פירוש רש"י", שנה בשנה (תשל"א), עמ' 225-216

רביצקי תשנ"א	א' רביצקי, "הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון" בתוך: מ. חלמיש, א. רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 1-39
רודריגו 1992	A. Rodrigue, <i>Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership</i> , Bloomington 1992
רוזאניס תר"ץ	ש' רוזאניס, דברי ימי ישראל בתוגרמה, א, תל אביב תר"ץ
רוזנוסר תשס"ט	ד' רוזנוסר, "סמיכות פרשיות" לפי שיטת רש"י, שמעתין 174 (תשס"ט), עמ' 50-62
רוטנברג תשמ"ד	מ' רוטנברג, "פירוש לשאלת רבקה 'למה זה אנכי'", בית מקרא 29 (תשמ"ד), עמ' 218-219
רחמן תשנ"א	י' רחמן, אגדת רש"י – הערכה פרשנית מחודשת, תל אביב תשנ"א
רייזל תשע"א	ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלוך שבות תשע"א
ריבלין תשכ"ט	ח' ריבלין, "מעלת הארץ", א"י בפירוש הרמב"ן לתורה, ירושלים תשכ"ט
רפל תשי"ב	ד' רפל, "הרמב"ן על הגלות ועל הגאולה", מעינות ז' (תשי"ב), עמ' 104-129
רפל תשמ"ו	ד' רפל, "הוראת שיטות הרמב"ן בפירושו לתורה", מעינות יא (תשמ"ו), עמ' 279-289
רפל תשנ"ה	ד' רפל, רש"י – תמונות עולמו היהודי, ירושלים תשנ"ה
שטרן תשנ"ו	י"מ שטרן, גדולי הדורות, ירושלים תשנ"ו
שמיר תשס"ח	ה' שמיר, מט"ח מקוון www.hl/hmpj/manhi/org/il
שמש תשס"ג	י' שמש, "סיפורי אונס במקרא, המאחד והמייחד", עיוני המקרא ופרשנות ו (תשס"ג), עמ' 315-344
שעוועל תשי"ח	ח"ד שעוועל, בתוך ש' פדרבוש (עורך), רש"י תורתו ואישיותו, ניו-יורק תשי"ח
שעוועל תשכ"ז	ח"ד שעוועל, רבנו משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ז
שפירא ת"ש	י' שפירא, "פרשני רש"י על התורה", בצרון ב (ת"ש), עמ' 426-437
שפרינגר תשע"ז	א' שפרינגר, "פשוטו של מקרא חלק ב'", התמים מד (תשע"ז), עמ' 11-27
שפרן תשכ"ח	י' שפרן, "דרכו החינוכית של הרמב"ן", סיני סג (תשכ"ח), עמ' קכז-קלו
שרשבסקי 1963	E. Shereshevsky, "The Significance of Rashi's Commentary on the Pentateuch", <i>Jewish Quarterly Review</i> 54 (1963), pp. 63-64
תא-שמע תשס"ד	י' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א, ירושלים תשס"ד

רשימת כתבי היד:

כתבי היד לתלמוד באתר 'עדי הנוסח' במרשתת, כתובת האתר: www.lieberman-institute.com

כתבי יד של תלמוד בבלי מסכת סנהדרין:

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ll.1.8-9	= פירנצה ll.1. 8-9
Jerusalem – Yad Harav Herzog 1	= יד הרב הרצוג 1

Karlsruhe – Badische Landesbibliothek, Cod Reuchlin 2	קרלסרו 2
Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95	מינכן 95 =
Imola – Archivio Storico Comunale Fr. 25	אימולה 25 =

כתבי היד של פרשני ימי הביניים באתר 'המכון לתצלומי כתבי יד' במרשתת, כתובת האתר:

Web.nli.org.il > NLI > Pages > catalogues

כתבי יד של רש"י לתורה:

Bavarian State Library Munich Germany Cod. Hebr. 5 (2525)	מינכן 5 =
Leipzig University Library Leipzig Germany Ms. B.H. fol 1, Catalogue Kennicott Brunovici Germany 600 (750160)	לייפציג 1 =
The Bodleian Libraries, University Oxford England Ms. Opp. 34, Catalogue Neubauer Oxford England 186 (16250)	אוקספורד 34 =
Stat Library of Berlin Germany Ms. Or. Fol 121, Catalogue Steinschneider Berlin Germany 14 (1788)	ברלין 121 =
State Library of Berlin Germany Ms. Or. Fol 1221, Catalogue Steinschneider Berlin Germany 140 (10035)	ברלין 1221 =
Austrian National Library Vienna Austria Cod. hebr. 220 (10151)	וינה 220 =
Austrian National Library Vienna Austria Cod. hebr 3 (10152)	וינה 3 =
The British Library London England Add. 19653, Catalogue Margolouth Lobdon England 181 (4996)	לונדון 19653 =

כתבי יד של רמב"ן לתורה:

פרמה, ספריית פלטינה 3258, דה רוסי 1378; פירו, קטלוג, 1; ריצ'לר, קטלוג פרמה, 591 (ס' 13945)	פרמה 3258 =
לונדון, הספרייה הבריטית, הרלי 5703, מרגליות, קטלוג, 208 (ס' 4871)	לונדון 5703 =
פריס, הספרייה הלאומית, Heb 223, (ס' 4261)	פריס 223 =
ניו יורק, בית מדרש לרבנים, לוצקי 869, אדלר 662 (ס' 24093)	ניו יורק 869 =
פריס, הספרייה הלאומית Heb 224, קטלוג מונק 20 (ס' 4262)	פריס 224 =
פרמה, ספריית פלטינה 3535, שטרן 16; פירו, קטלוג, ב 5; ריצ'לר, קטלוג פרמה, 594 (ס' 14042)	פרמה 3535 =

7. נספחים

סיווג המקורות: דרכי ההגנה של הרא"ם

מקורות:	אי הבהת רמב"ן כוונת רש"י	אי הבהת רמב"ן כוונת דברי חז"ל	ביטוי פירוש רש"י בדברי חז"ל	טעון רמב"ן הוא נגד חז"ל ולא נגד רש"י	סבירות ההגיון, לוגיקה, הוכחות, ואו לפי המצאות	הגנה מתודית פרשנית	מתודת הכתוב	בעיית נוסח	מניחה לשוני שונה	טיעון על בסיס פילוסופי	רמב"ן טוען נגד עצמו
חגנה מפורשת											
1. א, א. "בראשית ברא"	א, א. דוג' טז									א, א. א, א. א, א.	
2. א, א. "בראשית ברא" רש"י: "אין המקרא הזה..."					א, א. א, א.			א, א. א, א.			
3. א, ד. "כפי טוב ויבדל"				א, א. א, א. דוג' לא						א, א. א, א. א, א.	
4. א, א. "תדשא הארץ"									א, א. א, א. א, א.		
5. א, ד. "להבדיל בין המים"					א, א. א, א. דוג' מז						
6. א, ב. "ישרצו המים שרץ"	א, א. א, א. דוג' יג								א, א. א, א. א, א.		
7. א, ב. "בהמה ורמש"	א, א. א, א. דוג' א								א, א. א, א. א, א.		
8. א, ב. "את כל ירק עשב"	א, א. א, א. דוג' י				א, א. א, א. דוג' נ						
9. ב, ה. "טרים יהיה בארץ"	א, א. א, א. דוג' טו								א, א. א, א. א, א.		

					@@@				10. ב, יח: "לא טוב היות אדם לכוד"
					@@@			@@@	11. ב, כד: "לכשך אחד"
							@@@		12. ג, טז: "ואל אישך תשקות"
								דוג' כ	
							@@@		13. ד, יא: "אור אתה מן האדמה"
					@@@	דוג' מו			14. ח, ה-ו: "בעשירי נראו" "מקץ ארבעים יום"
			@@@	דוג' נ					15. ח, יא: "והנה עלה זית טרף בפיה"
							@@@	דוג' כב	16. ח, יא: "טרף בפיה" דרש
			@@@		@@@	דוג' מה			17. ט, ד: "אך בשר בפשדו דמו לא תאכל"
							@@@		18. ט, ה: "דמכם" לפשחיתכם" הלכתי
		@@@							19. ט, כ: "איש האדמה"
		דוג' ט							20. ח, ה: החל להיות"
		@@@				@@@	דוג' כה		

										@@@@ דוג' יב	21. יא, ב: "בנסעם" מקדס"
				@@@@ דוג' נא	@@@@ דוג' מט						22. יא, לב: "וימת תרח בחרן"
											23. יב, א: "לך לך"
					@@@@ דוג' מב						24. יב, א: "לך לך מארץ"
		@@@@ דוג' סא				@@@@ דוג' כו					25. יד, ו: "איל פארץ"
						@@@@ דוג' כו					26. יד, ז: "עין משפט"
				@@@@							27. יד, ז: "שדה" העמלקי"
						@@@@ דוג' יט					28. יד, י: "בארות" חימר"
					@@@@						29. טו, ו: (רמב"ן ז): "והאמין בה"
								@@@@ דוג' ה			30. טו, ו: "ויחשבה לו צדקה"
								@@@@ דוג' ו			31. טו, ז: "ואתה תבא"
					@@@@ דוג' מא						32. טו, יח: "לזעך" נתתי"

										דוג' ח	"והכבשים הפריז יעקב"
						@@@@					63. לב, ב: "ויפגעו בו מלאכי אלקים"
						@@@@	@@@@ דוג' לג				64. לב, יא, יג (רמב"ן לב, יא): "היטב איטב - קטנתו"
@@@@ דוג' סז											65. לד, ז: "וכן לא יעשר"
						@@@@		@@@@			66. לז, יב: "ותמנע היתה פלגש"
						@@@@ דוג' לז					67. לז, מג: "מגדניאל"
			@@@@ דוג' נה			@@@@			@@@@ דוג' ג		68. לז, ב: "ואלה תולדות יעקב"
						@@@@			@@@@ דוג' כא		69. לז, ב: "דבתם"
						@@@@					70. לז, ג: "בן זקונים"
						@@@@					71. לח, ה: "והיה בבזב"
						@@@@ דוג' מד			@@@@ דוג' ח		72. לח, ח: "והקם זרע" הלכתי

Table of Contents

Hebrew Abstract.....	8
0. Introduction.....	1
0.1 Defining the subject matter.....	1
0.1.1 The area of research.....	1
0.1.2 The subject of research.....	1
0.1.3 The structure of the thesis.....	2
0.2 The purpose of the research and its importance.....	2
0.3 The research method.....	4
0.4 Re'em and his time.....	5
0.5 Exegetical background – A Survey of the scholarly literature.....	6
0.5.1 The characteristics of Rashi's commentary – His method.....	6
0.5.2 The characteristics of Nahmanides's commentary – His method.....	20
0.5.3 Nahmanides' attitude towards Rashi.....	22
0.5.4 Super-commentaries in general, and the development of super- commentaries on Rashi in particular before the time of Re'em	28
1. Re'em as a central commentator on Rashi's Torah commentary.....	31
1.1 The status of Re'em as a super-commentator in Constantinople, Ashkenaz, and Spain.....	31
1.2 The exegesis of Re'em – its character and uniqueness.....	33
2. Re'em's attitude towards Nahmanides' criticisms of the commentaries of Rashi.....	36

2.1 Re'em 's defense of Rashi as a central purpose of his exegesis (a survey of scholarly literature)	36
2.2 Re'em 's defense of Rashi as a central purpose of his exegesis – Findings.....	37
2.3 The attitude of super-commentators before Re'em towards Nahmanides' criticism of Rashi – Findings.....	39
2.3.1 Re'em's defense of Rashi from the criticisms raised by Nahmanides against his commentary on the book of Genesis.....	41
2.3.1.1 Defense strategy – Nahmanides misunderstood Rashi's intention.....	43
2.3.1.1.1 Example 1 – The creation of the creeping creatures on the sixth day (1:24).....	43
2.3.1.1.2 Example 2 – Jacob blesses Pharaoh (47:7)	44
2.3.1.1.3 Example 3 – Jacob's family line (37:2)	45
2.3.1.1.4 Example 4 – The weeping at the meeting between Jacob and Joseph (46:29)	46
2.3.1.1.5 Example 5 – Abraham's faith in God (15:6).....	47
2.3.1.1.6 Example 6 – God's promise to Abraham (15:15)	48
2.3.1.1.7 Example 7 – The scampering of the sons (25:22).....	48
2.3.1.1.8 Example 8 – The stratagem of Jacob (30:32).....	50
2.3.1.1.9 Example 9 – Judah and Tamar (38:18)	54
2.3.1.1.10 Example 10 – The sustenance of man and beast (1:29-30)	56
2.3.1.1.11 Example 11 – Marrying Hagar after ten years (16:3)	58
2.3.1.1.12 Example 12 – The settling of the sons of Noah (11:2)	59
2.3.1.1.13 Example 13 – The creation of swarms of living creatures in the water (1:20)	61
2.3.1.1.14 Example 14 – Jacob's request from Joseph (48:7)	62
2.3.1.1.15 Example 15 – The creation of the plants (2:5)	63
2.3.1.2 Defense strategy – Nahmanides misunderstood the intention of the Talmudic sages.....	65
2.3.1.2.1 Example 16 – The creation of the world (1:1).....	65
2.3.1.2.2 Example 17 – The turning over of Sodom (19:24).....	67
2.3.1.2.3 Example 18 – Tamar's verdict (38:24).....	69
2.3.1.2.4 Example 19 – The tar pits (14:10).....	70

2.3.1.2.5 Example 20 – Eve's punishment (3:16).....	72
2.3.1.2.6 Example 21 – The bad report against the brothers (37:2).....	73
2.3.1.3 Defense strategy – Basing Rashi's commentary on the words of the Talmudic sages.....	74
2.3.1.3.1 Example 22 – The sending of the dove (8:11).....	75
2.3.1.3.2 Example 23 – The circumcision (17:26).....	76
2.3.1.3.3 Example 24 – The Machpelah Cave (23:9).....	77
2.3.1.3.4 Example 25 – Nimrod (10:8).....	79
2.3.1.3.5 Example 26 – Eyn Mishpat (14:7).....	80
2.3.1.3.6 Example 27 – The sons of the concubines (25:6).....	81
2.3.1.3.7 Example 28 – The observance of the commandments by the patriarchs (26:5).....	82
2.3.1.3.8 Example 29 – The words of Joseph to his brothers (44:10)	84
2.3.1.3.9 Example 30 – Joseph in the house of Potiphar.....	86
2.3.1.4 Defense strategy: Nahmanides' criticism is directed against the Talmudic sages and not against Rashi.....	87
2.3.1.4.1 Example 31 – The creation of the light (1:4).....	87
2.3.1.4.2 Example 32 – Rebecca's grief and prayer (25:22).....	89
2.3.1.4.3 Example 33 – Jacob's prayer (32:11).....	89
2.3.1.5 Defense strategy – Logical probability, according to reality, or proofs from Scripture.....	90
2.3.1.5.1 Example 34 – God's blessing to Abraham (17:6).....	91
2.3.1.5.2 Example 35 – The rescue of Lot and his daughters (19:30).....	92
2.3.1.5.3 Example 36 – Jacob in the house of Laban (30:30)	93
2.3.1.5.4 Example 37 – The chiefs of Esau (36:43).....	94
2.3.1.5.5 Example 38 – Pharaoh's dream (41:2).....	95
2.3.1.5.6 Example 39 – Joseph's gifts to his father (45:23).....	96
2.3.1.5.7 Example 40 – Joseph's meeting with Jacob (46:29).....	97
2.3.1.5.8 Example 41 – God's covenant with Abraham (15:18).....	98
2.3.1.5.9 Example 42 – Abraham's going out from his country (12:1).....	100
2.3.1.5.10 Example 43 – The son of Hagar is mocking (21:9)	102
2.3.1.5.11 Example 44 – The levirate marriages of the sons of Judah (38:8).....	104
2.3.1.5.12 Example 45 – Joseph reveals himself to his brothers (45:12).....	106
2.3.1.5.13 Example 46 – Dates in connection with the Flood (8:5-6)	108
2.3.1.6 Defense strategy – Exegetical method.....	115
2.3.1.6.1 Example 47 – The separation between day and night (1:14).....	115

2.3.1.6.2 Example 48 – The Noachide laws (9:4)	116
2.3.1.6.3 Example 49 – The command: "Go out from your country" (12:1).....	118
2.3.1.7 Defense strategy – The way of Scripture.....	119
2.3.1.7.1 Example 50 – The olive leaf in the mouth of the dove (8:11).....	120
2.3.1.7.2 Example 51 – Terah's passing away (11:32).....	122
2.3.1.7.3 Example 52 – The birth of Isaac (21:7)	123
2.3.1.7.4 Example 53 – Abraham makes Eliezer swear (24:7)	125
2.3.1.7.5 Example 54 – The cupbearer's dream (40:10)	127
2.3.1.8 Defense strategy – A faulty version or proof from a version.....	129
2.3.1.8.1 Example 55 (addition to example 3) – The family line of Jacob (37:2).....	129
2.3.1.8.2 Example 56 (addition to example 10) – The sustenance of man (1:29-30)	130
2.3.1.8.3 Example 57 (addition to example 27) – The sons of the concubines (25:6)	130
2.3.1.8.4 Example 58 – The mandrakes (30:14)	131
2.3.1.9 Defense strategy – Linguistic defense.....	132
2.3.1.9.1 Example 59 – Grass, herbs (1:11).....	132
2.3.1.9.2 Example 60 – Noah, the man of the soil (9:20).....	134
2.3.1.9.3 Example 61 – El-Paran (14:6).....	135
2.3.1.9.4 Example 62 – The Nile (41:1)	137
2.3.1.9.5 Example 63 – The request of the brothers of Joseph (43:20)	139
2.3.1.9.6 Example 64 – Jacob receives the tidings (45:26)	140
2.3.1.10 Defense strategy – Nahmanides argues against himself.....	142
2.3.1.10.1 Example 65 – Rebecca inquires of God (25:22).....	142
2.3.1.10.2 Example 66 – The digging of the wells (26:18).....	143
2.3.1.10.3 Example 67 – The incident of Dinah (34:7).....	145
2.3.2 Re'em's defense of Rashi against the arguments of Nahmanides – Concealed defense.....	147
2.3.2.1 Defense strategy – Nahmanides misunderstood Rashi's intentions.....	148
2.3.2.1.1 Example 68 – The promise about offspring (15:5).....	148
2.3.2.2 Defense strategy – Probability, Logic, proofs, or according to reality.....	149
2.3.2.2.1 Example 69 – Abraham and Sarah in Egypt (12:11).....	149
2.3.2.2.2 Example 70 – The dreams of the servants of Pharaoh (40:5)	150

2.3.2.3	Defense strategy – Linguistic defense.....	152
2.3.2.3.1	Example 71 – The selling of Joseph (37:36)	152
2.3.2.3.2	Example 72 – Joseph's appearance before Pharaoh (41:45)	153
2.3.2.4	Defense strategy – The way of Scripture.....	155
2.3.2.4.1	Example 73 – The birth of Ishmael (16:15)	155
2.4	Opposing tendencies in the attitude of Re'em towards the claims of Nahmanides and in his attitude towards Rashi.....	156
2.4.1	Why does Re'em sometimes ignore the claims of Nahmanides?.....	156
2.4.1.1	Cases in which Re'em ignores Nahmanides' criticism of Rashi but clarifies the words of Rashi.....	156
2.4.1.2	Cases in which Re'em ignores Nahmanides' criticism and also the commentary of Rashi himself.....	164
2.4.1.3	Cases in which Re'em ignores Nahmanides' criticism, but questions the words of Rashi.....	165
2.4.2	Cases in which Re'em agrees with the opinion of Nahmanides.....	167
2.4.2.1	Agreement with Nahmanides as a way of clarifying the commentary of Rashi.....	167
2.4.2.2	Explicit agreement with Nahmanides as a possible way of understanding Rashi while ignoring part of his commentary.....	168
2.4.3	Re'em adopts a partial explanation of Nahmanides as support for the position of Rashi.....	170
2.4.4	Clarification of the point of disagreement between Rashi and Nahmanides without choosing side.....	170
2.4.5	Re'em refutes Nahmanides explanation of a difficulty in Rashi.....	171
2.4.6	Re'em mentions the conjecture of Nahmanides.....	172
2.4.7	Cases in which Re'em questions the commentary of Rashi (in sources where Nahmanides does not criticize Rashi)	172
3.	Re'em 's view on the methodological approaches of Rashi and Nahmanides and the implications of his view for the understanding of Scripture's literal meaning.....	177
3.1	Re'em's view on the commentary of Rashi in comparison with other approaches.....	177

3.1.1 Re'em 's view on the methodological principles of Rashi.....	177
3.1.2 Comparison between the view of Re'em and scholarly views.....	180
3.1.3 Basic assumptions in the commentary of Rashi and additional methodic aspects.....	181
3.1.3.1 Basic assumptions in the commentary of Rashi.....	181
3.1.3.2 Additional methodic aspects.....	182
3.1.4 Comparison between the findings of this study and the findings of the scholarly literature on the views of Re'em on Rashi.....	184
3.2 Re'em's view on Nahmanides in comparison with scholarly views.....	185
3.2.1 Re'em's view on Nahmanides and his attitude towards Rashi.....	185
3.2.2 Nahmanides' attitude towards Rashi as reflected in the commentary of Re'em	187
3.2.3 The characteristics of the commentary of Nahmanides in the eyes of Re'em	187
3.2.4 Re'em 's view on Nahmanides and his commentary in comparison with other approaches in scholarly literature.....	192
3.2.4.1 Comparison of Nahmanides attitude towards Rashi.....	192
3.2.4.2 Comparison of the characteristics.....	193
3.3 The characteristics of the exegesis of Re'em and the implications of his views for the understanding of Scripture's literal meaning	195
3.3.1 The characteristics of the exegesis of Re'em	196
3.3.2 Re'em 's exegetical approach and his view on Scripture's literal meaning.....	204
3.3.3 Comparison of the findings with the scholarly literature.....	205
4. What motivated Re'em to defend Rashi against the arguments of Nahmanides?.....	211
4.1 The motivations according to the scholarly literature.....	211

4.2 Additional Bibliographic Data.....	212
4.2.1 The reception of the commentary of Rashi in Ashkenaz and Spain until the 16 th century as additional background for understanding what motivated Re'em to defend Rashi against the arguments of Nahmanides (scholarly literature).....	212
4.2.1.1 The dissemination of the commentary of Rashi in Ashkenaz and its implications.....	212
4.2.1.2 The dissemination of the commentary of Rashi in Spain and its influence.....	213
4.3 Conjecturing the motivations.....	215
4.3.1 An historical-cultural motivation.....	215
4.3.2 An exegetical-methodic motivation.....	216
4.3.3 A motivation connected to outlook and an apologetic motivation.....	217
5. A summary of the findings of the research, discussion and conclusions.....	221
5.1 The findings of the research – Stage 1.....	221
5.1.1 Re'em 's defense of Rashi, a central purpose of his exegesis	221
5.1.2 The first consistent and systematic defender of Rashi	222
5.1.3 The defense tendency in comparison with the opposing tendencies	222
5.1.4 The defense strategies of the different cases and their distribution.....	223
5.1.4.1 The defense strategies – Explicit cases	223
5.1.4.2 The defense strategies – Concealed cases	225
5.2 The findings of the research – Stage 2.....	225
5.2.1 Re'em's view on Rashi and his methodic principles.....	225
5.2.2 Re'em's view on Nahmanides and his methodic principles.....	226
5.2.3 The characteristics of the exegesis of Re'em and his exegetical outlook.....	227
5.2.4 Conjecturing the motivations.....	228
5.3 Discussion – The meaning of the findings.....	229
5.4 Conclusions.....	234
5.5 Epilogue.....	235
6. Bibliography.....	237
Traditional religious literature.....	237

Scholarly literature.....	240
List of manuscripts.....	246
7. Appendices.....	248
Classification of the sources: The defense strategies of Re'em	248

Abstract

The present research is a textual study on the exegesis of the Torah commentators R. Shlomo Yitzhaki (Rashi) and R. Moses b. Nahman (Nachmanides), and the supercommentator R. Elijah Mizrahi (Re'em). Rashi, who lived in France between the years 1040-1105, wrote a unique commentary on the Torah which was disseminated throughout the Jewish dispersion and also reached Spain, the residence of Nachmanides. The latter, who lived between the years 1194-1270, also wrote a commentary on the Torah, in which he accorded an important place to the commentary of Rashi. He often cites the opinion of Rashi before bringing his own opinion, clarifies it, and frequently also disagrees with it.

Re'em, who lived in Turgama (Turkey) between the years 1435-1526, wrote a commentary on Rashi's Torah commentary and set it as his goal not only to clarify Rashi's sources, explanations, and arguments, but also to defend them against the difficulties and reservations raised by Nachmanides. The exegetical disputes between Nachmanides and Rashi and between Re'em and Nachmanides took place on three levels – the levels of linguistics, content, and ideas. Likewise, the disputes move between the two exegetical approaches *peshat* and *derash*, each commentator adopting his own exegetical approach with its definitions and boundaries. Re'em, who recognized Nachmanides' harsh criticism of Rashi, came to his defense in the different ways at his disposal. In order to justify and settle the words of Rashi, Re'em first had to clarify the words of both Rashi and Nachmanides, and only after having attained an in-depth understanding of Scripture according to each one of the exegetical giants did he defend Rashi through his own arguments and proofs.

Scholarly literature has dealt extensively with the basic exegetical lines of Rashi and Nachmanides, but almost nothing has been written on the supercommentator R. Eliyahu Mizrahi, the leader of the Jewish community of Constantinople, the Chacham Bashi of the Romaniote Jews during this period, a Torah giant, a Talmudic genius, a leading halachic decision maker, and an expert in the sciences of trigonometry and astronomy. The only article ever written on his commentary was published seventy five years ago, and later studies mention his commentaries only to demonstrate the general characteristics of supercommentaries. The present research fills out the need for a comprehensive analysis and characterization of the complex exegetical method of Re'em.

The Goal of the Research

The research examines the question whether Re'em considered the defense of Rashi a central purpose of his exegesis, and whether he, indeed, should be accredited as the first consistent and systematic defender of Rashi against the criticism of Nachmanides, compared to previous commentators of Rashi. The research reviews all the places in the book of Genesis where Re'em relates to a disagreement between Rashi and Nachmanides, and counts the number of cases in which Re'em defends Rashi in comparison to the number of cases where he does not defend Rashi. It also suggests a methodic classification of the ways in which Re'em defends Rashi. Through the discussion of the exegetical issues, the research answers an additional question – how did Re'em understand the attitude towards the literal meaning reflected in the commentaries of Rashi and Nachmanides, and what characterizes his methodic-exegetical outlook? In addition, the research tries to clarify why Re'em, the chief rabbi of Constantinople, Turkey, came to the defense of Rashi, the Ashkenazi commentator, against the attacks of Nachmanides, the Spanish commentator. Does this perhaps teach something not only about his exegetical outlook but also about his philosophical outlook?

Methodology

The research is based on the method of textual research, which includes obtaining information, focusing it, classifying it, and analyzing it; on interpretation and inference – drawing conclusions, creating generalizations, understanding central arguments and ideas, and defining principal stances; and on assessment and criticism – distinguishing between facts and opinions, proposing hypotheses, understanding the aim of the text, multi-directional philosophical development, and expressing a personal critical opinion. The basic exegetical texts of the commentaries of Rashi and Nachmanides are cited as brought in the online edition of Mikraot Gedolot Haketer 2009.

The first stage of the research consisted in obtaining information from the commentary of Re'em on the book of Genesis (M. Philip edition), focusing on three questions: 1) To determine whether Re'em was the first consistent and systematic defender of Rashi against the criticism of Nachmanides (in comparison to his predecessors); 2) Determining the degree to which Re'em applied his basic exegetical program of defending Rashi against Nachmanides, while classifying the data and characterizing the different strategies of defense; 3) Determining whether there any apparent irregularities in the attitude of Re'em towards Rashi: Re'em ignoring Nachmanides' criticism of Rashi, Re'em agreeing with Nachmanides' criticism of Rashi, and Re'em opposing the view of Rashi.

In order to produce this information, we first examined Re'em's declarations of intent in his various writings. Did he explicitly express his intention to defend Rashi against Nachmanides in his commentary? Parallel to this, we also examined this trend among the supercommentaries that preceded Re'em. Did they relate explicitly to this goal, and if they did, how many times did each commentator defend Rashi against the claims of Nachmanides? These findings determined the degree to which the supercommentators preceding Re'em showed interest in this exegetical component. Subsequently, we examined all the cases in which Re'em defended Rashi against the claims of Nachmanides in his commentary on Genesis. These cases were classified and characterized according to the defense strategies employed by Re'em, such as misunderstanding Rashi's intention, misunderstanding the intention of the Talmudic sages, basing Rashi's commentary on the words of the Talmud, etc. In order to find the irregular cases, it was necessary to reread the commentary of Re'em while marking the different cases in which his words seem to oppose his general purpose of defending Rashi.

At the second stage of the research, the textual information was analyzed, and the conclusions of the research were presented and compared with the survey of the scholarly literature. The discussion on the conclusions focused on the following issues: Re'em as the central defender of Rashi against the claims of Nachmanides; Re'em's perception of the methodic outlooks of Rashi and Nachmanides, and the impact of his perception on his understanding of the method of *peshat*; the motives of Re'em, the commentator from Turgama, for defending the Ashkenazi commentator Rashi against the claims of Nachmanides, the Spaniard. The conclusions, the analysis of the findings, and the summary were also conducted with the help of textual research tools.

The Main Findings

The findings of the research can be divided into two stages. The first stage yielded the following findings: **Part 1** – declarations of intent. Re'em explicitly expresses his intention to defend Rashi against the claims of Nachmanides in two places in his writings: a) "God, blessed be He, knows that our sole purpose in this composition has been to enlighten the eyes of the readers so that they may understand the commentaries of "the Great Light" (Rashi) on the Torah, and to solve the doubts and difficulties raised by 'the Great Lion', Nachmanides of blessed memory, in his novel interpretations and in other places" (Responsa of Re'em, chap. 5, p. 18; according to textual emendations); b) "... and especially to solve the doubts raised by later generations of scholars against him [Rashi], and in particular the 'Great and Frightening Lion', Nachmanides,

who 'remains confident even if the Jordan rushes into his mouth', whence I had to deal with this issue" (Responsa of Re'em, chap. 80, p. 258).

Part 2 – Re'em's defense of Rashi in the book of Genesis compared to previous supercommentators, and classification of the defense strategies: we found 98 cases in which Re'em explicitly defends Rashi against the claims of Nachmanides, and an additional 17 cases in which he defends him covertly. Following is a comparison of these findings with six supercommentators who preceded Re'em: R. Ya'akov Shabtai of Provence (Ashkenaz) does not mention the commentary of Nachmanides in his commentary; R. Shmuel Almosnino (Spain) defends Rashi once in his commentary; R. Moshe Gabbai (Spain) defends Rashi seven times in his work 'Eved Shlomo'; R. Yehuda Ha-Kohen Khalatz (Spain) defends Rashi 16 times in his commentary; R. Ya'akov Kanizal (Spain) defends Rashi 21 times; R. Avraham Bokrat defends Rashi nine times in 'Sefer Ha-Zikkaron'.

These are the ten defense strategies employed by Re'em when defending Rashi against the claims of Nachmanides, and their distribution: In the explicit cases, the division is as follows:

Misunderstanding Rashi's intention: Re'em claims that Nachmanides' criticism stems from the fact that he did not understand the words of Rashi, and that if he had understood them correctly he would not have criticized them (31 cases). **Misunderstanding the intention of the**

Talmudic sages: Re'em claims that Nachmanides did not understand the words of the Talmudic sages brought by Rashi in his commentary, and that if he had understood their intention correctly he would not have criticized them (20 cases). **Basing the commentary of Rashi on**

the words of the Talmudic sages: Re'em claims that the opinion of Rashi is based on a different Talmudic saying than the one mentioned by Nachmanides, or that Nachmanides was completely unaware of it, his argument thus being invalid. In these cases, Re'em identifies the true Talmudic source of Rashi's commentary in order to defend him (19 cases). **The criticism is directed**

against the Talmudic sages and not against Rashi: Re'em claims that Nachmanides ought to direct his criticism against the Talmudic sages and not against Rashi, since they are the source of Rashi's interpretation (five cases). **Logical probability or proofs from Scripture:** Re'em

refutes Nachmanides' criticism of Rashi by means of logical arguments or proofs from Scripture (39 cases). **Characterizing Rashi's exegetical method:** in his defense of Rashi, Re'em uses,

and normally also cites, one of Rashi's methodical rules. In this way, Rashi's interpretation is justified in light of his exegetical method (five cases). **The way of Scripture:** in his defense of

Rashi, Re'em relies on the characteristics of biblical style, and the argument of Nachmanides thus becomes invalid (nine cases). **A textual problem:** Re'em bases his defense of Rashi against

Nachmanides on a textual issue, claiming that the version of Rashi's commentary or of the

words of the Talmudic sages used by Nachmanides is faulty, and his claims thus become baseless (seven cases). **Linguistic defense:** Re'em defends Rashi by means of various linguistic tools. In some cases, Re'em argues against Nachmanides that their exegetical disagreement stems from the fact that the terminology of Rashi is different from his, and brings linguistic proofs in support of Rashi (14 cases). **Nachmanides refutes himself:** Re'em denies the validity of Nachmanides' criticism, since Nachmanides himself, in another place, interprets the way Rashi interprets here. If so, let him criticize himself (three cases). Only six cases of covert defense were examined, and their division and distribution is as follows: **Nachmanides has misunderstood Rashi's intention** (one case); **logical probability or proofs from Scripture** (two cases); **linguistic defense** (two cases); **the way of Scripture** (one case). In all the cases where Re'em defends Rashi against the criticisms of Nachmanides, he employs at least one strategy, many times also two strategies, and sometimes even three or four strategies. His ways of defending Rashi are sophisticated and sometimes even casuistic, and abundant with scriptural proofs and references to Talmudic sources.¹

Part 3 – we found seven opposing trends in the attitude of Re'em towards the claims of Nachmanides and towards Rashi: 1) in 86 cases, Re'em ignores the claims of Nachmanides; 2) in four cases, Re'em agrees with Nachmanides; 3) Re'em relies on a partial explanation supplied by Nachmanides in support for the position of Rashi; 4) Re'em clarifies the point of contention between Rashi and Nachmanides without taking sides; 5) Re'em refutes Nachmanides' justification of Rashi; 6) Re'em mentions the opinion of Nachmanides; 7) Re'em raises difficulties against the commentary of Rashi in 33 cases.

The second stage yielded the following findings: **Re'em's view on Rashi and his methodic principles:** Re'em relied on two basic assumptions with regard to the character of Rashi: firstly, Rashi is 'the Great and Prominent Light', the pillar of wisdom whose commentary is founded on logical thinking, on the order of the verses, and on scriptural proofs; secondly, Rashi had a profound knowledge of the Talmud, which he integrates in his commentary with utmost precision. Re'em approved of the methodic foundations of Rashi's biblical exegesis: "I have come only to give the plain meaning of the Scriptures and the *Aggadah* which serves to clarify the words of the Scriptures in a way which fits in with them", and also expanded the limits of exegesis in accordance with the principle 'wherever it is possible to extract meaning from the verse by way of *derash* – we extract'. Additionally, Re'em formulated additional rules concerning the commentary of Rashi in three areas: the method of Scripture, the language of

¹ See Index no. 7.

Scripture, and the language of the Targum. **Re'em's view on Nachmanides and his methodic principles:** in the eyes of Re'em, Nachmanides was 'the Great and Frightening Lion' who 'refutes the findings of his colleagues' and therefore cannot cease interpreting for even a single moment. Re'em sensed that Nachmanides tries to push Rashi aside and feared that Rashi's status among the students of the Torah be undermined, which is why he made an effort to defend his commentaries. In the eyes of Re'em, Nachmanides moves between *peshat* and *derash* following a pragmatic order of preferences, meaning that Nachmanides tended to interpret according to the reality of the matter or 'the way of Scripture's language', and not according to the precise meaning of the verse. Re'em found in Nachmanides a novel conception of *peshat* as well as three linguistic characteristics. **The characteristics of Re'em's exegesis:** the defensive exegesis of Re'em is complex in both its explicit and covert aspects. His commentary is extremely impressive, rich in information and sources, deep, subtle, and sophisticated. The main characteristics of Re'em's exegesis are: logical thinking, the ability to inform and persuade, the power of casuistry and abstract depth, linguistic expertise, methodic understanding of Targum Onkelos, use of methodic principles, textual investigation, creative talent, and the spirit of God. We also found that Re'em employs a lengthy, tiresome writing style, he does not mention any additional commentator, and his commentary suffers from five weak links. Re'em seems to have adopted the methodic path of Rashi, according to which Scripture should be interpreted in accordance with its literal meaning and the homilies that are close to the literal meaning, that is to say, those that solve its difficulties without contradicting it. However, Re'em also expanded the limits of the use of *derash* fixed by Rashi. That is to say, despite the similarities between the views of Re'em and Rashi's way of defining exegetical goals, Re'em expanded the place allotted to *derash* in biblical commentaries, in accordance with the Talmudic rule: "wherever it is possible to extract meaning from the verse by way of *derash* – we extract"; but he attributed this expansion to Rashi himself. **Conjecturing motives:** it can be surmised that Re'em came to Rashi's defense for three different interconnected reasons: a historical-cultural reason, an exegetical-methodic reason, and a philosophical-apologetic reason.

Conclusions: the research has proven that Re'em saw the defense of Rashi as a central purpose of his exegesis, and he is, indeed, to be accredited as the first consistent and systematic defender of Rashi against the arguments of Nachmanides, in comparison with previous interpreters of Rashi. On the basis of an analysis of 73 of 115 cases in which Re'em defends Rashi, the research has demonstrated Re'em's unique ability for analytical investigation, his ability for casuistry and exegetical sophistication, and his exceptional expertise in Talmudic literature. The research

discovered that Re'em's motives were mainly exegetical, although not exclusively so. He also acted out of apologetic motives and was willing to pay the necessary exegetical price for this. Re'em's defensive enterprise is more than mere interpretation; it is a unique masterpiece by a commentator interpreting his colleague.

The importance of the findings is expressed in three different aspects, a methodic aspect, a cultural aspect, and a philosophical-ideological aspect. From a methodic aspect it seems that Re'em aimed at interpreting the Torah according to its literal meaning as he understood it, and in most of the cases where he did his utmost to defend Rashi, it seems that he preferred Rashi to Nachmanides because he viewed Rashi's commentary as the epitome of *peshat*. The fact that we have also found apparently opposing trends in Re'em's attitude towards Rashi can be explained in the following way: the fact that Re'em chose to defend Rashi in only a little more than half of the cases in which the latter is criticized by Nachmanides may be explained in the following ways: First, it seems that Re'em defends Rashi only in cases where Nachmanides raised more than one difficulty against Rashi. For Re'em, mere disagreement does not constitute sufficient reason for defending Rashi. Second, Re'em does not bother defending Rashi in cases where Nachmanides disagrees with the method Rashi but presents his commentary as an alternative, secondary *peshat*, or as *derash*, because in such cases Nachmanides still presents the interpretation of Rashi as a legitimate interpretation. Third, Re'em saw no reason to defend Rashi in cases where Nachmanides presents the view of Rashi but prefers his own interpretation "by way of the truth". The fact that Re'em agrees with the criticism of Nachmanides against Rashi in three cases testifies, on the one hand, to his intellectual honesty, and on the other hand it does not contradict the findings of the research. The cases in which Re'em raises difficulties against Rashi teaches about his exegetical honesty, integrity, and objectivity.

From a cultural point of view, it seems that Re'em choose to defend the way of Rashi because he inherited this tradition from his Ashkenazi teachers. Two of his most influential mentors, R. Eliyahu Segal and R. Yehuda Mintz, based their studies – biblical and Talmudic – on the commentaries of Rashi. Re'em was influenced by this trend and even developed it further, wherefore he chose to systematically defend the way of Rashi. To this explanation one may add the philosophical-ideological aspect. From some of his statements in his various writings, as well as from additional testimonies, it can be inferred that Re'em perceived Nachmanides to constitute a threat to the status of Rashi as a commentator and central leader, and he therefore felt a moral obligation to defend him. In certain cases, this defense was carried out at all costs, which fact points to an apologetic purpose. This kind of defense occurs only when the exegetical purpose is founded not only on methodical considerations but also on deeper ideological

incentives. The findings do not teach about a purely exegetical struggle, but about a cultural exegetical struggle and a philosophical struggle connected to faith in the greatness of earlier scholars.

This work was carried out under the supervision of

Prof. Jonathan Jakobs

Department of Bible, Bar-Ilan University

Rabbi Eliyahu Mizrahi's Defense of Rashi
From Nachmanide's Criticism
According to His Commentary on the Book of Genesis

By
Miriam Jacobs

Ph.D. Thesis
Department of Bible

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat Gan ,Israel

October 2018