



---

in the Commentary of Ibn Ezra on the Torah: On Ibn דברי יחיד The Meaning of the Term /  
Ezra's Attitude Towards Rabbinic Midrash

על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל

Author(s): ישעיהו מאורי and Yeshayahu Maori

Source: *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* / שנתון לחקר  
המקרא והמזרח הקדום, כרך יג

pp. 201-246 תשס"ב

Published by: [Mandel Institute for Jewish Studies / ע"ש מנדל](http://www.jstor.org/stable/23412240)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23412240>

Accessed: 06/12/2014 20:50

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / ע"ש מנדל is collaborating with  
JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near  
Eastern Studies* / שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום

<http://www.jstor.org>

## על משמעות המונח 'דברי יחיד' בפירוש ראב"ע למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל

ישעיהו מאורי

מוקדש בהוקרה לפרופ' אוריאל סימון,  
ראש המדברים בפירוש ראב"ע למקרא

א. ה'ניגודים' וכפל המשמעות בניסוחיו של ראב"ע  
בדבר מחויבותו לחז"ל

דומה שראב"ע, יותר מכל פרשני המקרא של ימי הביניים, הרבה להביע את עמדתו בשאלת כפיפותו של פרשן המקרא למדרשי חז"ל. הוא עשה זאת בשתי הקדמותיו לפירוש התורה, ובמידה שונה של פירוט (בדרך כלל בקיצור) במקומות שונים בחיבוריו.<sup>1</sup> אולם למרות הסבריו המרובים של ראב"ע, נבוכו חכמים בהבנת דרכו. לא רק שאין ביניהם הסכמה בדבר יחסו למדרשי חז"ל, אלא שחילוקי הדעות באשר לעמדתו הם לעתים קוטביים.<sup>2</sup> הסיבות העיקריות לחילוקי הדעות בין החוקרים באשר ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל:

\* גב' הרצליה וגנר וגב' אסתר כהן בדקו עבודי חומר ממאגר המידע הממוחשב של כתבי ראב"ע, המצוי במכון לתולדות חקר המקרא היהודי של אוניברסיטת בר אילן, לגבי אותם חיבורים שאינם נכללים עדיין בפרויקט השו"ת. ידידי ד"ר אהרן מונדשיין קרא בעיון רב טיוטה אחרונה של המאמר והעיר לי הערות חשובות. זכיתי גם להערות מחכימות של ידידיי פרופ' יעקב בלידשטיין, פרופ' שמואל ורגון וד"ר רפאל ינקלביץ. יבואו כולם על הברכה. לדרך רישום חיבוריו של ראב"ע במאמר זה, ראה 'הערה ביבליוגרפית' בסופו.

- 1 כגון בהקדמותיו לפירושו לאיכה ולפירוש הקצר לדניאל (עמ' 1-2), בפתיחה ליסוד דקדוק (עמ' 86), בשפה ברורה, דף ד ע"ב ואילך (מהדורת וילנסקי, עמ' 288 ואילך), ביסוד מורא, במיוחד בשער השישי, עמ' 328 (מהדורת שטרן, דף כה ע"ב), בספר העבור, דפים ט ע"א, י ע"א. בחיבוריו השונים, במיוחד בפירושו למקרא, מפורזות הערות שונות על יחסו למדרשי חז"ל הנוגעים לפסוקים הנדונים, ולעתים גם למדרשי חז"ל בכלל. ראה למשל: הפירוש הקצר לשמ' ב, ט (ד"ה 'ויהי לה לבן'), ההקדמה לפירוש הארוך לעשרת הדיברות (שמ' כ, א), הפירוש הקצר לשמ' כא, ח, הפירוש לקה' ה, א.
- 2 הדבר משתקף יפה במגוון הדעות שרשם צ"י הלוי לעזרע, 'ה'אבן עזרא' בעיני גדולי הדורות, צפונות, א, ג (תשמ"ט), עמ' פ-פה. במאמר זה נדון בעיקר יחסם של הרבנים, שמלכתחילה אמורים

[שנתון לחקר המקרא והמורח הקדום, יג (תשס"ב)]

א. אמירותיו במקום אחד (בדבר מחויבותו למדרשי חז"ל) לא תמיד תואמות אמירות במקום אחר, ובעיקר, היגדיו לא תמיד הולמים את דרכו הפרשנית בפועל. כך למשל בשתי הקדמותיו לתורה, בדרך החמישית – שהיא הדרך האמורה לבטא את דרכו בפירוש התורה – ראב"ע מציע הבחנה ברורה וחד משמעית בין כתובים שעניינם מצוות וחוקים, שבהם הוא מתחייב לסמוך בפירושו על קדמוניו, לבין כתובים 'שאינ בהם מצוה', שבהם לא ישא פנים לחז"ל ויבארם לפי שיקוליו הפרשניים בלבד. אולם עובדה היא שלא פעם מבאר ראב"ע שלא בהתאם למדרשי חז"ל גם כשמדובר במצוות וחוקים,<sup>3</sup> ולעומת זאת לעתים קרובות ניכרת בפירושו נטייה ברורה לטובת מדרשי חז"ל גם בפירוש כתובים שאין להם זיקה הלכתית. ומכל מקום במקרים רבים נדרש ראב"ע להתנצל ולהסביר מדוע סטה ממדרשי חז"ל גם בחלק הסיפורי (כגון בהסבריו של מדרש יש סוד, או שהוא דברי יחיד – ראה להלן).

ב. אמירותיו המפורשות וכן ביאוריו לעתים אינם חד־משמעיים ומאפשרים גם הבנה לא מסורתית, ויש שמתגנב חשד שהערפול מכון, כדי שלא לומר בגלוי דברים שעשויים לקומם קוראים 'אורתודוקסים'. אנחנו כוללים בזה לא רק אותם פירושים מפורסמים של ראב"ע, שבהם מובעת לכאורה דעה מרומזת שלא כל מה שמיוחס במסורת למחבר מסוים אכן חובר על ידו,<sup>4</sup> אלא בעיקר לאותם פירושים שקשה להחליט אם ראב"ע מעדיף בהם לאמתו של דבר את פירוש חז"ל או את הפירוש שדחו. דוגמה מפורסמת היא פירושו לוי' ז, כג-כה, שחכמים נחלקו אם הוא מביע את דעתו (המנוגדת לחז"ל) שרק חלב קרבנות אסור באכילה, או שדבריו נאמרו רק אגב הפולמוס עם הקראי, כדי להוכיח לו שלא הסתמכות על חז"ל ניתן להגיע למסקנה שגויה שחלב חולין מותר, דבר שגם הקראים התנגדו לו.<sup>5</sup>

היו להטות לכף זכות את דינו של חכם שזכה להכרה גם בעולם הרבני. השווה למשל: איגרות חכמי איטליה, עמ' 257, 262–267, 284–285. מבין התגובות של החוקרים מעניין במיוחד הוויכוח המתמשך על יחסו של ראב"ע לחז"ל שהתנהל בחליפת מכתבים בין שלמה יהודה רפפורט (שי"ר), ה'מזכה, ובין ש"ד לוצאטו (שד"ל), ה'מחייב'. ראה על כך לאתרונה: ש' ורגון, 'הוויכוח בין שד"ל לעמיתיו בשאלת היחס לראב"ע כחלק מעולמה של תנועת ההשכלה', איטליה (בדפוס).

3 ראה למשל הדוגמאות שתמה עליהן הרב רפאל אשכנזי במכתבו לרב גמליאל מונסיליס: איגרות חכמי איטליה, עמ' 275–279. השווה דברי ר' שלמה לוריא (מהרש"ל) בהקדמתו לים של שלמה לבבא קמא על ראב"ע: 'אין הולכין אחר פירושו לא לחיוב ולא לפסור לא לאסור ולא להיתר. כי עשה כמה פעמים נגד ההלכה אפילו נגד חכמי המשנה ונגד אמוראי התלמוד בלי מספר' (הדברים נשנים בהקדמה לחולין, שטעטסין תרכ"א). ראה גם דברי ר' יום טוב ליפמן מילהוין: 'שמעתי שרבינו אברהם א"ע לא מחכמי התלמוד היה וכן ראיתי בפירושו דברים רבים כנגד התלמוד' (ספר הנצחון, מהדורת ת' הקשפן, אלטדורף ונירנברג 1644, עמ' 53).

4 כגון לבר' יב, ו; יש' מ, א.

5 עניין זה שימש בין היתר נושא לוויכוח ארוך ומר בין שי"ר לשד"ל (ראה לעיל הערה 2), ואף שבסופו של דבר הודה שד"ל לשי"ר שהצדק עמו, וכי ראב"ע אמר את דבריו רק כלפי הקראי (איגרות שד"ל,

ג. לעתים אף שראב"ע מביע במפורש את נאמנותו למדרשי חז"ל, ניסוח דבריו או הקשרם יוצר את הרושם כי הדברים נאמרו רק כדי לצאת ידי חובה ואולי אף כדי לשמש כיסוי לעמדות יוצאות דופן. כך למשל יש שהוא דן בפירוט ובאריכות בפירוש שאינו הולם את מקורות חז"ל, ואף שבסיום הדברים הוא דוחה ביאור זה לטובת פירוש חז"ל, נותר הרושם שהדחייה איננה חד-משמעית. במיוחד בולט הדבר במקומות שבהם חותם ראב"ע את הדיון באמירה – בניסוחים שונים – שהפירוש המנוגד לחז"ל אפשרי (או נכון) בדרך הסברה (או על דרך הפשט) לולא הקבלה. למשל: 'ורז"ל אמרו שהיה יצחק כאשר נעקד בן שלשים ושבע שנים ואם דברי קבלה נקבל, ומדרך סברא אין זה נכון [...] והקורבן אל הדעת [...]'] (פירושו לבר' כב, ד, ד"ה 'ביום השלישי'); 'ובדרך הסברא נכון היה לולא קבלת האמת הנגמרת' (שמ' יב, כד, הפירוש הארוך, ד"ה 'ושמרתם'); 'אם קבלה היתה ביד אבותינו שממציאים הוציאו גם אנחנו נסור אל משמעתם ואם סברא [...]'] (שם כה, ה, ד"ה 'ועצי שטים'); 'ראה בדרך הפשט כי ה"א הובחים ה"א התימה, והנה הטעם שלא הגישו. וקדמונינו ז"ל אמרו כי הלוי הקריבו. ואם היא קבלה קבלנו, כי על דרך הפשט לא הקריבו' (עמ' ה, כה, ד"ה 'הובחים'; השווה: 'ועל דרך הסברא לא הקריבו ישראל עולות' [שמ' כט, מד, הפירוש הארוך, ד"ה 'תמיד לדרתכם']); 'וקדמונינו אמרו, כי אין זה [האמור בדב' י, א] הארון שעשה בצלאל, ונכון הוא. ועל דרך הפשט אינו רחוק בעיני כי על הארון שעשה בצלאל ידבר' (שמ' כה, טז, הפירוש הארוך, ד"ה 'ונתת'; והשווה פירושו לדב' שם); בפירושו לבר' יא, כט הוא כותב: 'וקדמונינו ז"ל אמרו שיסכה היא שרה. ואם קבלה נקבל, אבל בהמשך הוא מציין שדעה זו אינה ישרה בעיניו, שכן 'אלו היתה [שרה] אחות לוט' (שהרי יסכה היא בת הרן, ואם כן אחות לוט) היה הכתוב אומר ואת שרי בת בנו כאשר כתב על לוט'.<sup>6</sup> וכמה אמביוולנטיים דבריו: 'לפי הדעת היה נראה כמשמעו וכאשר הסתכלנו מה שהעתיקו הקדמונים ראינו שגם הוא נכון' (שמ' כב, יג, הפירוש הקצר, ד"ה 'בעליו אין עמו'; והשווה סגנון דבריו שם ב, ד"ה 'זנמכר').<sup>7</sup>

עמ' 276, עובדה היא שהן רמב"ן לפסוקו הן בעל 'אור החיים' לוי' ג, יז (וכן חכמים אחרים, כגון ר' יום טוב ליפמן מילהוין [לעיל הערה 3]) הבינו שראב"ע מביע את דעת עצמו. מכל מקום ברור שדברי ראב"ע מנוסחים שלא בבהירות ושניתן להבינם בשני פנים. מדבריו לדב' יב, טז; לב, יד נראה מכל מקום שסבור היה כי לפי פשוטו של מקרא חלב חולין מותר, אלא שקבלת חז"ל מכרעת לאסור.

6 ב'שיטה אחרת' לבר' יא, כט ראב"ע מבטל את האפשרות שהיהיו יסכה-שרה הוא קבלה (ראה להלן עמ' 211).

7 ש"ר ביקש לטעון שכל מטרת ראב"ע בהבלטת הניגוד שבין הסברה (או הפשט) לקבלה היא ללמדנו שלא נסמוך על עצמנו בפירושי המקראות, שכן הקבלה מכרעת, ו'הלכה עוקבת מקרא'. ראה: אגרות ש"ר, מחברת ראשונה, פרועמישל תרמ"ה, עמ' 22-25. לדעתי כוונה דידקטית ניתן היה אולי לייחס לראב"ע בדוגמה משמ' יב, כד (או בדוגמה כיוצא בה, כגון בפירושו לוי' א, ד, ד"ה 'וסמך'), אולם ודאי לא בשאר הדוגמאות הנזכרות (ואחרות כיוצא בהן), שבהן נקודת הכובד היא דווקא על הפירוש השונה מחז"ל. על אחת כמה וכמה שאי אפשר לייחס לראב"ע כוונה דידקטית כזאת באותם מקומות (והם אינם מעטים) שהוא מפרש שלא כחז"ל, ללא כל ציון לקבלת (או לפחות לפירוש) חז"ל.

ד. גם הניסוח שנוקט ראב"ע יש שמשמעת ממנו נימה מזולת במדרש. למשל השימוש במונח דרש לאפיון פירושם של חז"ל משתמע ממנו בכמה וכמה הקשרים פחות ערכי.<sup>8</sup> אפילו השימוש במונח קדמונינו (במקום: רבותינו) היה בו לדעת קוראים מסוימים 'ביוזי' של חז"ל.<sup>9</sup>

## ב. הדעות השונות בדבר יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל

התופעות שתוארו לעיל, במיוחד דרכי הניסוח שנוכרו בסימנים ב, ג, הביאו חכמים שונים לפקפק בכנותו של ראב"ע בדברו על מחיבותו לחז"ל. לדעתם לא ראה ראב"ע עצמו כפוף לחכמי המדרש, לפחות במה שנוגע לכוונת הכתובים, אלא שנמנע מלומר זאת בבהירות מחשש שהדבר יעורר התנגדות.<sup>10</sup> שד"ל היה ביקורתי מאוד כלפי חוסר הכנות של ראב"ע. במכתבו אל י"ש ריגיו (יש"ר) כתב בין יתר דברי הביקורת:

ואם נפנה לצד אחר ונחקור את הראב"ע בבחינת תכונת לבבו ויושר דרכיו, מה נאמר כאשר נראה ערמימותו לעשות עצמו חסיד לעיני קוראי ספריו, ואומר ראו שאני טהור,<sup>11</sup> והוא מסכות מתהפך בתחבולותיו, ומחשבותיו הפך דבריו.<sup>12</sup>

8 השימוש במונח דרש (או: דרך דרש) כשלעצמו אצל ראב"ע אין בו כמוכן קביעה ערכית, ובדרך כלל ראב"ע מדגיש דווקא את כוונתו הרעיונית של הדרש או המדרש (היינו שאין פשוטו כמשמעו ושיש לו סוד). אולם במקרים רבים המשמע אמביוולנטי, וכאמור יש שהניסוח או ההקשר מלמדים על מיעוט דמות. השווה דרך משל: 'ולהיות כנגד ה' דרך דרש' (הפירוש לבר' כו, יט); 'ואחר שעשה אורן ע"ז איך כיהן לשם? ודבר וי' ט, ב) "קח לך עגל בן בקר לחטאת" [להודיע שמכפר לו הקב"ה על מעשה העגל שעשה' – רש"י בעקבות חז"ל] דרש הוא' (שמ' לב, א, הפירוש הקצר); 'ואשר יחשבו כי כל האוכל או השותה בשעת התקופה יגזק ויתנפח דרש הדורש הוא' (ספר העבור, דף ט ע"א); ובמיוחד כשהניסוח מפורש, כגון: 'הדרש על "וישקו" טוב הוא לעתיקי משדים' (הפירוש לבר' לג, ד); 'וזה דרך דרש משובש (שם מט, יב). וראה עוד להלן הערה 40.

9 'גם אמרו [חכמים שונים על ראב"ע], שסתר דבריהם [של חז"ל] גם שבוזו אותם באשר קראם קדמונינו ולא רבותינו' (צפנת פענח, עמ' 7). בעל 'צפנת פענח' דוחה, בצדק, טיעון זה. ראה: סימון, ארבע גישות, עמ' 132, הערה 37.

10 גם שי"ר, ממעריצי ראב"ע, הודה שבמקומות 'רגשים' עמעם ראב"ע במתכוון את דבריו (ובלשון שי"ר: 'בחר לשון ערומים אשר המבין יבין, המשכיל ידום והחדל יחל'), מתוך כוונה להימנע מהתנגדות של שמרנים. ראה: אגרות שי"ר, פרועמישל תרמ"ו, מחברת שלישית, עמ' 255. אולם שי"ר לא ראה בכך חוסר כנות, אלא מעשה מחוכם של אדם שנאלץ להביע בדרך זו דעות חריגות.

11 הביטוי שאול מבראשית רבה סה, א (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 713), ומשם ברש"י לבר' כו, לד, ד"ה 'בן ארבעים שנה'. הדרשן ממשיך שם את עשורומי לחזיר, שבשעה שהוא רובץ הוא פושט טלפיו כמתהדר בפרסה (סימן הטהרה) שהוא מפרים.

12 כרם חמד, ד (תקצ"ט), עמ' 135. הדברים נדפסו שנית בספר פניני שד"ל, פרועמישל תרמ"ח, עמ' 16, ושוב במחקרי היהדות, א, חלק שני, ורשה תרע"ג, עמ' 194. ביקורת על כך שראב"ע אינו כן ביחסו לקבלת חז"ל, וכי הוא מדבר 'בלב ולב', השמיע שד"ל כבר קודם לכן באיגרותיו לשי"ר, ראה:

במכתב אל י"ה שור מבאר שד"ל באר היטב את ביקורתו:

והנה אני עם כל הכרתי בדרכי ראב"ע האמנתי עד הימים האלה כי במה שכתב על 'ממחרת השבת' (וי' כג, יא) לחזק פירוש רז"ל נתכוון, ורק עתה מקרוב נתברר לי שאין דבריו רק אחיזת עינים. ואין כאן המקום לברר זה, רק זאת אוסיף כי אין כוונתי להאשים את ראב"ע אם נטה גם כאן מפירוש רז"ל, וכבר קדמוהו בכמה מקומות רש"י ורשב"ם, ומי לנו חסיד מבעל הכוזרי? והוא עשה פשרה עם הקראים בענין ממחרת השבת במאמר ג סימן מא. אבל מה אעשה? ואבי ואמי הישרים והתמימים הרגילוני לשנוא תחבולות לשון ערומים, ומה שהוא משובח אצלי בדברי ר' יהודה הלוי, המגלה דעתו בדרך ישרה ובשפה ברורה, הוא מגונה אצלי בדברי ראב"ע המדבר בלב ולב. וגם ידעתי כי היה לראב"ע בזה קצת הכרח...<sup>13</sup>

כמה מן החכמים טענו כי במקום שראב"ע דוחה את דעת המתנגדים לחז"ל (בעיקר הקראים), יש שגם דעתו נוטה לדעתם, אלא שלא העז לומר זאת במפורש והעדיף להביע אותה בשמם של המתנגדים. כך כתב המחבר ה'אנונימי' של 'קול סכל': 'החלב – כבר פירש החכם ר"א נ' עזרא (הגם שמתוך ויכוחו עם צדוקי אחד [השווה לעיל הערה 5] כמנהגו לדבר דברי אמת בפי בעל שקר כמה פעמים ודי למבין) בפרשת צו על פסוק "כל חלב וכל דם לא תאכלו" [וי' ג, יז] שלא אסרה תורה אלא בשר קודש וקרנן לבד'.<sup>14</sup> דברים דומים ציטט י"ש ריגיו במכתבו לשד"ל מחיבור בכתב יד של הקראי 'הר"ר שלמה הזקן הטורקי' [צ"ל: הטורקי] בר"ר אהרן הזקן בחיבורו הנקרא "אפריון עשה", שחבר בשנת ת"ע, והוא העמוד הל"ה מהחלק השני ממנו, וז"ל: "בהתחכמות אבן עזרא וערמניותו [צ"ל: וערמוניותו?] בהיותו מחניף לרבותיו ירה חצי סברותיו בכמה מקומות להעבירם מראות הפנים, וכאילו כל כן [צ"ל: כך?] מחויב בכבודם ובקבלת סברתם אבל במקומות אחרים גלה אמתת כוונתו ודרך במשעול כרם ה' צבאות אשר גדר מזה וגדר מזה והוא דרך הפשט האמתי שאין לגטות ממנו ימין ושמאל".<sup>15</sup> כך סבר גם ד' גולומב: 'הלא זה דברי מאז, כי כל עצמו של חבור הראב"ע על התורה, אך להפיל חומתנו דהקבלה והמסורה, ואך מפני כי ירא היה פן יצחקו עליו, תלה כפירותיו והכחשותיו בבוקי סריקי, במכחישין

איגרות שד"ל, עמ' 232, 245.

13 כרם חמד, ז (תר"ג), עמ' 72, הדברים נדפסו שנית במחקרי היהדות (שם), עמ' 196–197.

14 המחבר הוא ר' יהודה אריה ממודנה, מי ש'מצא' את כתב היד של החיבור. ראה לאחורונה, T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: 'Voice of a Fool', An Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford, Calif. 1997. הספר נדפס בתוך: י"ש ריגיו (1), בחינת הקבלה, גוריצאה תרי"ב. הציטוט הוא מעמ' 53, סימן נד. תרגום אנגלי מוער נדפס בספרה של פישמן, ותרגום הקטע הנדון שם, עמ' 144.

15 אגרות יש"ר, מחברת ראשונה, וינה 1834, אגרת שביעית, עמ' 44.

וכופרים, שבדא לו מלבו, וגם בבעלי הדקדוק, אשר לא היו ולא נבראו, והם אך מעשה ידיו, להאחזו את העינים'.<sup>16</sup> כולי האי!

חכמי ישראל דנו בדרך כלל את ראב"ע לכף זכות. הם קיבלו כמשמעם את דבריו (במיוחד בהקדמותיו ובהיגדיו הכוללניים) בדבר כפיפותו המלאה לחז"ל, ואת המקומות הנראים כסותרים תירצו בדרכים שונות. כהסבר כללי טענו בעיקר שתלמידים או ידיים זרות שלחו ידם בפירושו;<sup>17</sup> או שהצורך להתמודד עם כתות שונות (בעיקר עם הקראים) אילץ אותו לעתים לאמץ עמדה (או להתנסח בצורה) שכל כולה לא באה אלא כדי לדחות את דעתם ולהסיר את תלונתם מחז"ל;<sup>18</sup> הסבר אחר הוא שלא ירדו לעומק כוונתו, ובמיוחד שהרבה מאי ההבנות נובעות מסגנונו הקצר, החידתי והבלתי שגרתי של ראב"ע;<sup>19</sup> וכן שרבים מפירושו שנראים כבלתי הולמים את הגישה המסורתית המקובלת יש להם 'תנא מסייע' במקורות חז"ל,<sup>20</sup> או לחלופין שפירושו אלה נובעים מכך שלא שלט שליטה מלאה

16 תרגומא, ב: ספר שמות, ורשה תרצ"ו, עמ' שה, לשמ' כא, ב.  
17 החיד"א מביא בשם רבני איטליה 'שתלמידיו של הראב"ע שלחו יד בפירושו והוסיפו מדעתם דברים אשר לא כן. וכל לשון שימצא בחומש ובנביאים שהוא מנגד לדברי רבותינו ז"ל איננו מהראב"ע עצמו, רק תלמידיו בלי ידיעתו אחרי מותו שלחו יד והראב"ע וכסאו נקי. וזה תורף דבריהם' (החיד"א, שם הגדולים השלם, מערכת גדולים, ערך 'רבינו אברהם נ' עזרא', מהדורת מ"מ קרענגיל, ירושלים תשל"ט, עמ' 14; השווה: איגרות חכמי איטליה, עמ' 250, 255–257, 327). החיד"א עצמו מקבל הסבר זה רק באופן חלקי, שכן כמה וכמה מפירושו של ראב"ע שאינם הולמים את דעת חז"ל מיוחסים לראב"ע כבר על ידי רמב"ן. והשווה התייחסותו של ר' יום טוב ליפמן מילהוין לדברי ראב"ע הנזכרים על איסור אכילת החלב, שלדעת מילהוין הם מנוגדים לחז"ל (בהמשך לדבריו המצוטטים לעיל הערה 3): 'דעתי שחכם גדול היה וחלילה וחס שיצאו דברים הללו מפיו להקל באיסור כרת כנגד משמעות פשט הפסוק שכתוב על חלבו (וי' ג, יז) "חקת עולם לדורותיכם", אלא אחד מן התלמידים' (הטועי' כתב משמו מה שלא עלה על לבו, כעין שאמרו חז"ל [ראה: בבלי, פסחים קיב ע"א; והשווה: הערך 'אשלי' א, ערוך השלם, א, מהדורת ח"י קאהוט, ד"צ ניו יורק תשט"ו, עמ' 315] הרוצה ליחנק יתלה באשלי רברבי'. וראה גם דברי כשר, בתורה שלמה לשמ' כ, ה, הערה לסימן קסד, בהתייחסו לדברי ראב"ע לדב' כד, טז (זתועי רוח שאלו איך אמר הכתוב "לא יומתו אבות" ובמקום אחר אומר (שמ' כ, ה) "פקד עון אבות", ושאלתם תהו'): 'ומכאן ראינו למה שכתבתי בתורה שלמה בכמה מקומות שיש באב"ע הרבה הוספות מהקראים, כי האב"ע לא כתב ביטוי כזה על שאלת חז"ל [ברכ' ז ע"א, סנ' כז ע"ב]. השווה גם דבריו בתורה שלמה ח, מילואים, עמ' 254–255 סימן יז (על דבר פירושו הקראים המובאים באבן עזרא'). וראה עוד להלן, הערה 19.

18 ראה: פ"ר ווייס, 'אבן עזרא והקראים בהלכה', מלילה, 1 (תשי"ד), עמ' 36.  
19 ראה הקדמת בעל 'צפנת פענח'; השווה גם דברי שטרן: 'אם לפעמים מצאו [העומדים לבלעו חנם] בדבריו דבר שהוא נגד התלמוד, לא עליו תלונתם מפני שני טעמים, א' שלא ירדו לפעמים לסוף דעתו מחמת חסרון ידיעתם בסגנון לשונו [...] ב' טעות הרבה שנפלו בדבריו מחמת סכלות המדפיסים, גם הרבה תלמידים שלחו בעולתה ידיהם' (יסוד מורא, דף ט ע"א, הערה יד). על הקושי בפיענוח סגנון לשונו ראה דבריו הקצרים והנחרצים של סימון, ארבע גישות, עמ' 122–123.  
20 זוהי אחת ממסורות העיקריות של י"ל קרינסקי, בעל הסופר קומנטר 'מחוקקי יהודה', בחלק הנקרא 'קרני אור'. ראה למשל גם: איגרות חכמי איטליה, עמ' 268.

במקורות חז"ל, ולפיכך אין לראות בהם בשום פנים כפירה בסמכות חז"ל.<sup>21</sup> אשר לפירושו לכתובים הספציפיים, להם ניתנו תירוצים מתירוצים שונים.<sup>22</sup>

למיטב הבנתנו איש מבין החכמים לא השכיל עדיין להסביר מה הייתה עמדתו של ראב"ע בשאלת כפיפותו למדרשי חז"ל באופן שיהלום את כלל היגדיו ופירושו.<sup>23</sup> להלן נדון בטענת שד"ל ו'חבריו' שאי הבהירות בדברי ראב"ע בשאלת מחויבותו לחז"ל מכוונת, ושהיא נובעת מחוסר הכנות שלו. אך נעיר כאן שאי אפשר לקבל בשום פנים כהסבר כולל את הטענה כי הסטיות ממדרשי חז"ל וחוסר העקיבות המאפייין בכלל את יחסו של

21 ראה במיוחד: י' רייפמן, 'התלמוד והמדרש שראב"ע לא ראם, נ' בן-מנחם (עורך), עיונים במשנת הראב"ע, ירושלים תשכ"ב, עמ' 89–93. זוהי ככל הנראה גם דעתם של כמה מן החכמים, שטענו כי ראב"ע לא היה בקי בתלמוד. ראה: לעהרער (לעיל, הערה 2), והשווה: ר' אברהם אבן עזרא [...] לא היה בעל תלמודא [...] והתריס בכמה מקומות נגד חכמי התורה והתלמוד, או מבלי השגחה או מבלי ידיעה' (מדרש"ל [לעיל הערה 3]). לאחרונה חזר סימון והדגיש עניין זה בכמה מחיבוריו. בהתייחסו לפירושי ראב"ע הסוסיים מן ההלכה כותב סימון: 'באותם כתובים לא מעטים [ההדגשה שלי, י"מ], שבהם סוטה פירושו מן ההלכה, רשאים אנו להניח – לאור ראיותיו המובהקות של י' רייפמן אודות היקפה המצומצם של בקיאותו בספרות ההלכה – שהסטייה היתה בלתי-מודעת לו' (א' סימון, 'לדרכי הפרשנית של הראב"ע על פי שלושת ביאוריו לפסוק אחד', בר-אילן, ג [תשכ"ה], עמ' 37–38). ראה גם: הנ"ל, ארבע גישות, עמ' 135, הערה 42; עמ' 164 ('בקיאותו של ראב"ע – בעיקר בתחום האגדה – לא היתה גדולה' [מנגד כותב כשר שנחלקו חכמים אם היה ראב"ע בקי בדינים 'אבל במדרשי האגדה בוודאי שהיה בקי', ראה: תורה שלמה, ח, מילואים, עמ' 254–255, סימן ז]); הנ"ל, שני פירושי ראב"ע, הערות לה' ד, ג; יואל א, ט.

22 ראה למשל הניסיונות הדחוקים של הרב גמליאל מונסיליס לתרץ את אי ההתאמות בין פירושי ראב"ע ובין חז"ל (בהלכה) ששלח אליו הרב רפאל אשכנזי (איגרות חכמי איטליה, עמ' 286–290. השווה גם ניסיונו של ר' יצחק למפרונטי להתאים את דברי ראב"ע (בפירושו לשמ" כ, א), ש'שמור' (דב' ה, יב) הוא כמו 'זכור' (שמ" כ, ח) עם דברי חז"ל שכל מקום שנאמר "השמר" "פן" ו"אל" אינו אלא לא תעשה' ואילו 'זכור' הוא עשה (בבלי, עירובין צו ע"א ומקבילות; וראה: הערך 'אברהם אבן עזרא', פחד יצחק, מהדורה קמא ובתרא, א, בעריכת ש' אשכנזי, ירושלים תשכ"ב, טורים קנ–קנב).

23 אנחנו כוללים בזה גם חכמים שונים שהקדישו פירוש רחב או דיון מפורט להקדמות לתורה של ראב"ע, שבהן נדונה השאלה בהרחבה. מן המחקרים הכלליים ראוי לציון פרידלנדר, שבספרו המקיף דן כצפוי בכמה מקומות ביחסו של ראב"ע לחז"ל, ראה: פרידלנדר, מסות, במיוחד עמ' 95–97; 120–125. אשר לדיון בהקדמות, ראוי לציון במיוחד: W. Bacher, *Abraham Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuch Commentar*, Wien 1876 (דפוס צילום בתוך: ר"א בן עזרא: קובץ מאמרים על תולדותיו ויצירתו, תל אביב תש"ל. באכר לא הכיר או עדיין את ההקדמה ב'שיטה אחרת' שהדפיס פרידלנדר כעבור שנה ב'מסות'). לאחרונה נתבארה הקדמתו (הנדפסת במהדורות הנפוצות) בספר: D. U. Rottzoll, *Abraham Ibn Esras Kommentar zur Urgeschichte*, Berlin & New York 1996. גב' מיכל גולומב-סלבר הפנתה את תשומת לבי לשתי עבודות המחקר שכתב אביה ו"ל, מוריס גולומב, במסגרת לימודיו ב'היברו יוניון קולג' בלוס אנג'לס: An Annotated Translation of Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Pentateuch', M.A. thesis, 1963 (על הקדמת ראב"ע במהדורות הנפוצות); A Critical Study of Abraham Ibn Ezra's Pentateuchal Introductions', Ph.D. dissertation, 1970 (על הקדמת ראב"ע, השיטה האחרת). העבודות לא זכו לפרסום, ומאז חיבורן נתחדשו דברים, ומכל מקום ביקשנו להקים שם המת על נחלתו.



ראב"ע לחז"ל נובעים מכך שלא היה בקי בדברי חז"ל. בכמה מן המקרים שבהם סוטה ראב"ע מדעתם של חז"ל (גם בענייני הלכה) ניכר מדבריו שהכיר את האמור במקורות חז"ל.<sup>24</sup>

### ג. יחס ראב"ע לחז"ל כפי שמשמע מהיגדיו

בחינה כוללת של יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל דורשת עבודה מקיפה ומעמיקה בכל חיבוריו והשוואתם לספרות חז"ל. יתרה מזו, יש לבדוק לא רק את התייחסויותיו של ראב"ע לספרות חז"ל אלא גם את התעלמותו ממנה – מתוך כוונה או מחוסר ידע – מה שמחייב להגדיר תחילה את 'ספרייתו'.<sup>25</sup> כאמור בכותרת המאמר, כוונתנו להתרכז בפרט אחד של הנושא, בקביעתו של ראב"ע שדעות מסוימות המיוחסות לחז"ל (ושיש להן כמובן זיקה לפירוש המקרא) למעשה לא היו מקובלות על כלל החכמים או על רובם אלא על דעת יחידים). אולם כדי לעמוד על משמעה ומטרתה של קביעה זו וכן על מקומה בתוך מערכת ההתבטאויות השונות המפורשות בחיבורי ראב"ע בדבר יחסו למדרש, ראינו לנכון לעמוד (לעיל ולהלן) על הבעיות המתעוררות למקרא דבריו בעניין זה וכמו כן לסכם ולו באופן כללי את המרכיבים השונים של יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל. מובן שאין אלו אלא ראשי דברים, הצריכים יתר דיוק וביסוס.

ניתן לסכם את יחסו של ראב"ע לחז"ל, כפי שמשמע מהיגדיו, כדלקמן:

(א) דברי רבותינו כנים ואמתיים. אין הפרש בין סמכותה של התורה שבכתב ובין סמכותה של התורה שבעל פה. שתיהן נמסרו לנו בקבלה מאבותינו.<sup>26</sup> (ב) חז"ל עצמם קבעו את הכלל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו,<sup>27</sup> ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה, כי שבעים פנים לתורה.<sup>28</sup> עד כאן אין בדברי ראב"ע חידוש בהשוואה לפרשני הפשט של ימי

24 כגון שהוא מאפיין את פירושו כפירוש על דרך הפשט. השווה למשל: 'דהנה הוכיר על הפסח' שבעת ימים מצות תאכל' (שמ' כג, טו) חיוב על דרך הפשט' (הפירוש הארוך לשמ' יב, טו; ראה גם דבריו לשמ' כג, טו, ד"ה 'את חג המצות'; יסוד מורא, שער ד, עמ' 326 [מהדורת שטרן, דף כג ע"ב]. אבל במהדורה שנייה לאס' ג, טו, ד"ה 'הרצים', עמ' 25, הוא מפרש כנראה כחז"ל, שהחיוב הוא רק בלילה ראשון [ראה נספח, 26]); וכן: 'על דרך הפשט בעליז אין עמו ויכול לטעון על השואל שהכביד על בהמתו' (הפירוש הארוך לשמ' כב, יג, ד"ה 'וכי ישאל').

25 ראה: א' מונדשיין, "ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף" – לדרך התייחסותו של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה, מ' גרסיאל ואחרים (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות, ה, רמת גן תש"ס, עמ' 221–224.

26 ראה למשל הקדמה, סוף הדרך השנייה; הקדמה, שיטה אחרת, הדרך השנייה; ספר העבור, דף ז ע"ב–ח ע"א; יסוד מורא, שער ב, עמ' 324 [מהדורת שטרן, דף כ ע"ב].

27 שפה ברורה, דף ד ע"ב [מהדורת וילנסקי, עמ' 288]; הפירוש לקה' ה, א; ההקדמה לפירוש הקצר לדני, עמ' 1; יסוד דקדוק, עמ' 86; ספר העבור, דף ה ע"ב.

28 הקדמה, הדרך החמישית; הקדמה, שיטה אחרת, סוף הדרך הרביעית; השווה: ספר ההגנה על רס"ג, עמ' 72, סימן לג; ספר צחות, דף עד ע"ב [מהדורת רודריגז, עמ' 195].

הביניים, כגון ר' יוסף קרא ורשב"ם,<sup>29</sup> אולי פרט להדגשה החוזרת ונשנית אצלו בהקשרים שונים שהדרש הוא 'תוספת טעם'.<sup>30</sup> (ג) כידוע ראב"ע ראה עצמו מחויב לפשט המקרא, והקריטריונים העיקריים שהנחו אותו הם דרכי הלשון המקראית והסבירות העניינית.<sup>31</sup> לפיכך שאלת כפיפותו למדרשי חז"ל מתעוררת בכל חריפותה כאשר מדרש אינו הולם (ואפילו נוגד) את פשט המקרא. כבר הערנו לעיל שהצהרת ראב"ע (בשתי הקדמותיו, בדרך החמישית) כי בפירושו הוא אמור להבחין בין כתובים שעניינם מצוות וחוקים, שבהם הוא סומך על חז"ל, ובין כתובים שאין בהם מצוה, שבהם אין הוא נושא פני איש, נאמרה בהכללה. אולם במקומות אחרים הוא מניח תשתית רעיונית ליישוב הניגוד העלול להתעורר בין ההנחה שמדרשי חז"ל כנים ואמתיים ובין ההנחה שיש לבאר את המקרא כמשפטו וכפשוטו. הסברו העיקרי של ראב"ע הוא שחז"ל עצמם ידעו בכל מקרה מהו פשוטו של הכתוב,<sup>32</sup> ולפיכך במקרה של דרשה שלכאורה אינה הולמת את פשוטו של מקרא, אי אפשר שטעו בהבנת הפשט; עלינו לבדוק מה כיוונו חז"ל לבטא בדרשה זו, שהרי 'מדרשיהם אל דרכים רבים נחלקים',<sup>33</sup> ובלשון אחר: 'זהם על דרכים רבים, וכולם על דרך נכונה'.<sup>34</sup>

29 הרעיון מופיע כבר בספרות חז"ל, ראה: י' מאורי, 'כיצד נתיחס למדרשי חז"ל בהוראת המקרא בבית הספר הדתי', א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל אביב תשל"ט, עמ' 213. על פרשנות המקרא של ר' יוסף קרא ורשב"ם נכתב לאחרונה הרבה. לענייננו די לעיין בפרקים המוקדשים להם בספרו של ש"א פוננסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, ורשה תרע"ג, עמ' 23–39 (רי"ק); 39–50 (רשב"ם).

30 השווה: שפה ברורה, דף ה ע"א (מהדורת וילנסקי, עמ' 288). בהמשך שם הוא מעיר על יונתן בן עוזיאל: 'וראינו במקומות רבים שתפס דרך הדרש להוסיף טעם' (דף י ע"ב; מהדורת וילנסקי, עמ' 293), וכיוצא בזה על אונקלוס (דף יא ע"ב; מהדורת וילנסקי, עמ' 294); וכן: 'המתרגם [יונתן] ידע זה יותר ממנו רק הוסיף טעם דרש' (יסוד דקדוק, עמ' 88); 'המתרגם התורה ארמית תרגם אמת [...] ואם דלק במקומות אחרי מדרשים, ידענו כי יותר ממנו ידע השרשים, רק חפץ להוסיף טעמים אחרים, כי פשוטו יבינוהו אפילו הבערים' (הקדמה, הדרך החמישית); 'והנכון שהפסוק כפשוטו, והוסיפו בו טעם דבר קבלה' (הפירוש הקצר לשם' כא, ח; כאן התוספת היא אסמכתא). ואם כן הפשט עיקר, הוא הגוף, 'המדרשים כמלבושים בגוף דבקים' (הקדמה לאיכה). דומה שדעתו של ר' יוסף קרא קרובה לזה, ואכמ"ל.

31 'בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר' (הפתיחה להקדמה לתורה). השווה: סימון, ראב"ע, עמ' 48, ולאחרונה מאמרו 'שני עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר"', ד' רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 109–113.

32 ראה למשל: 'זהם ידעו הפשט, כי להם נתנה כל חכמה' (הקדמה, שיטה אחרת, הדרך הרביעית). השווה: 'העיקר ידעוהו' (הפירוש הקצר לשם' כא, ח); 'זהם ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם' (יסוד מורא, שער א, עמ' 318 [מהדורת שטרן, דף יב ע"א]). ראה גם דבריו על התרגומים, שנוכרו לעיל בהערה 30.

33 ההקדמה לאיכה.

34 יסוד מורא (לעיל הערה 32). ראה עוד להלן עמ' 214.

לפי ראב"ע דרכי המדרש הן שלוש, שתיים שנראות (על פי ההתייחסות אליהן) ראשיות ואחת משנית. (א) הדרשה אין פשוטה כמשמעה, יש לה סוד, ולפיכך אין להסיק ממנה משמעות פרשנית או עניינית של הטקסט המקראי הנדרש.<sup>35</sup> כוונתה בדרך כלל לבטא רעיון המובע בדרך כלשהי בכתוב הנדרש, מבלי שיהיה צורך לפרש את הכתוב בניגוד למשמעו הפשוט. (ב) הדרשה אינה אלא אסמכתא. אין כוונתה כלל לפרש את הכתוב פירוש אמתי, אלא לתלות בו הלכה כלשהי בלי כל זיקה פרשנית. מטרת הדרשה היא לסמוך את ההלכה באופן פורמלי לכתוב המקראי (בדרך כלל לצורך מתודולוגי – כדי לסייע לזיכרון [אמצעי ממוטכני]). ובלשונו של ראב"ע: 'כי יש מקומות שידרשו בו קדמונינו לזכר ולאסמכתא בעלמא [...] כי היתה קבלה בידם מפי הנביאים, ושמו זה הכתוב לזכר ולסימן לקוראים'.<sup>36</sup> (ג) יש שכוונת הדרשה דידקטית: 'להרויח לבות

35 המילה סוד משמשת בכתבי ראב"ע לעניינים שונים; השווה למשל: 'י כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן-עזרא, ראשון לציין [חש"ד], עמ' 16, הערה 16. מכל מקום בהקשר שאנו דנים בו (התאמת מדרש חז"ל לפשט הכתוב) הקביעה שלמדרש יש סוד באה קודם כול לציין שאל לנו להבין את דברי המדרש (שלכאורה אינם הולמים את הפשט) כמשמעם, היינו לפי מה שנראה ממובנן המקובל של מילותיו. השווה למשל: 'הדרש שביום שנטעו שתי מיינו יש לו סוד ואינו כמשמע' (פירוש לבר' ט, כ, ד"ה 'יחל'); 'כי ידענו כי כל דברי חכמינו אמת כאשר הם כמשמעם או יש להם סוד סתום, כאשר רמזתי מקצת סודם בספר הישר שהוא פירוש התורה' (ספר העבור, דף ט ע"א); 'חכמינו אמרו, שהראה לו קשר של תפילין, ודבריהם נכון, רק לא כאשר יפרשוהו חכמי דורנו שהוא כמשמעו, כי סוד עמוק הוא' (הפירוש הארוך לשמ' לג, כא, ד"ה 'נצבת על הצור'). כיוצא בזה כתב ראב"ע על הדרש 'שהתורה קדמה אלפים שנה קודם בריאת העולם': 'זאת אמת רק על סוד דרך הנעלם, ורבים לא יבינורו כן, ולהיות כמשמעו לא יתכן' (הקדמה לתורה, הדרך הרביעית). הסודות שרמזו להם חכמינו בדרשותיהם (כמו הסודות שגרמוז במקרא) יש שהם 'עמוקים', 'גבוהים' או אף 'סתומים' ו'נעלמים', ויש שסודם איננו 'עמוק' אלא 'מפורש' (ראה: הקדמה, שיטה אחרת, הדרך הרביעית), ומכל מקום סוד הבנתם הוא ההכרה שאין פשוטם כמשמעם.

36 הקדמה לתורה, שיטה אחרת, הדרך הרביעית, בקשר למה שדרשו חז"ל 'יירש אותה' (במ' כו, יא) – שהאיש יורש את אשתו (וזו דוגמה שראב"ע חוזר עליה בכמה מקומות). בהסברנו על דרשת האסמכתא הקפדנו להדגיש שמדובר בדרשות שעניינן הלכה, מפני שאצל ראב"ע (כמו בספרות חז"ל) המושג אסמכתא קשור בדרשה הלכתית. ואף על פי כן מן הראוי לציין כי אצל ראב"ע ניתן למצוא את הרעיון שגם דרשה אגדית (ולא רק הלכית) נתלית לעתים בכתוב לצורך מתודולוגי בלבד, ובלי כל כוונה פרשנית. השווה למשל דבריו לשיטה אחרת, בר' ו, יד (דקדוק), ד"ה 'חכמינו'; הפירוש הארוך לשמ' כג, יט, ד"ה 'ראשית'. אמנם בהקשר האגדי משתמש ראב"ע בדרך כלל במונח זכר (ולעתים במונח סימן), אולם ברור שמבחינה מהותית אין הבדל בין המונחים, שכן גם בהקשר ההלכתי הוא משתמש לעתים במונח זכר (למשל בר' א, כו, ד"ה 'נעשה'). מלבד זאת הציגו 'לזכר ולאסמכתא' מופיע בדבריו בכמה מקומות (ראה למשל הציטוט מן ההקדמה שהובא לעיל בפנים, וכן שיטה אחרת לבר' א, כה, ד"ה 'פרו ורבו'; הפירוש הארוך לשמ' כ, כא, ד"ה 'מזבח'; שמ' כא, ת, הפירוש הארוך [ד"ה 'לא'] והפירוש הקצר [ד"ה 'עדה']). הארכנו בעניין זה כדי להקדים תשובה לשאלה צפויה, מדוע בתיאור הסבריו של ראב"ע איננו מקפידים על הבחנה שיטתית בין הלכה לאגדה, כגון שההסבר שלדרשה יש סוד מובא על ידי ראב"ע רק בענייני אגדה. כפי שראינו זה עתה, וכפי שנראה להלן בדיון על שימוש של ראב"ע במונח קבלה ובמיוחד במונח שהוא עיקר דיונו, דברי יחיד, ההבחנה בין הלכה לאגדה איננה מהותית לענייננו.

נלאות בפרקים עמוקים<sup>37</sup> או 'לאמץ נכשלים ולמלא הריקים'.<sup>38</sup>

ההסברים הללו מתאפיינים בכך שהם מאפשרים לפרשן להצהיר על כפיפותו לסמכותם של חז"ל ועם זאת להתעלם מפירוש המילים בכתוב הנדון במדרשי חז"ל או מן העניין או הרעיון המבוטא במדרשים ואפילו להתנגד להם. כאמור על פי ההנחה של ראב"ע חז"ל ידעו מה שידוע הפרשן וודאי היו מסכימים עמו על הסבר הכתוב או העניין. לפיכך אין בהתעלמות של הפרשן מן המדרש או בהתנגדות לו כפירה בסמכותם של חז"ל אפילו בפירוש המקרא.

בפירושו של ראב"ע עולה גם גישה אחרת, שלפיה לא כל מה שאמור במדרשי חז"ל בויקה לכתוב מקראי מחייב את הפרשן בבואו לפרש את הכתוב, גם אם נניח שכוונת המדרשים הייתה לפרש את הכתוב. שני הסברים ניתנים לכך, האחד אמור על הרוב 'מכללא' והאחר 'בפירוש איתמר', וכפי שנראה להלן אפשר שלפנינו שניים שהם אחד. ההסבר האחד הוא שמה שמחייב את הפרשן הוא קבלת חז"ל, אולם לא כל פירוש מקרא, קביעה היסטורית או רעיון הם בהכרח קבלה. יש שאינם אלא סברה של חכם, והיא אינה מחייבת את הפרשן אפילו אם מדובר באחד מחכמי התלמוד. גישה זו של ראב"ע באה לידי ביטוי לא רק במקומות (הרבים) שבהם הוא מנמק את נכונותם של דברי חז"ל בכך שהם נסמכים על קבלה, אלא גם במקומות שבהם, לאחר שהביא את דברי חז"ל, הוא מנסח ניסוחים מעין: 'ואם (דברי) קבלה נקבל ומדרך סברה אין זה נכון' (ראב"ע לבר' כב, ד), ניסוחים שמשמע מהם כי אם דברי המדרש הנדון אינם דברי קבלה, אין הם מחייבים. יתר על כן, יש שראב"ע קובע במפורש שהמדרש הנדון איננו מחייב מפני שהוא רק סברה, למשל: 'וגם יסכה איננה שרה [...] ומה שנאמר כי נקראה שרה יסכה בעבור סכה ברוח הקודש (מג' יד ע"א; סנה' סט ע"א ועוד), דרך דרש הוא או סברה, לא קבלה. ואין זה דבר מצוה' (פירוש ראב"ע לבר' יא, כט, שיטה אחרת); 'ויש מהקדמונים שאמר כי בנס היו עומדים המ"ם והסמ"ך בלוחות (שבת קד ע"א; מג' ב ע"ב). ואין זאת [פליישר: צ"ל 'וזאת'] דרך סברה. ולפי דעתי שאין צורך לנס' (שמ' לב, טו הפירוש הקצר; וראה גם פירושו שם לד, ו).<sup>39</sup>

37 ההקדמה לאיכה. ובלשון אחר בהקדמה לפירוש התורה, הדרך הרביעית: 'להרויח נפש חלושה בהלכה קשה'. השווה מעין זה: 'רבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא בדדיחותא ובדחי רבנן לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא' (בבלי, שבת ל ע"ב).

38 ההקדמה לאיכה.

39 במושג קבלה וביחס אליה בחיבוריו של ראב"ע דן סימון בכמה מקומות בחיבוריו השונים, ראה: סימון, ארבע גישות, עמ' 137–138; הג"ל, ראב"ע, עמ' 51; וביתר פירוט: הג"ל, שני פירושי ראב"ע, עמ' 177–179. סימון מבליט את הרעיון שראב"ע רואה עצמו מחויב באופן מחלט לקבלת חז"ל אבל לא לפרשנותם; לפי דעתו של ראב"ע אין מקורה של הפרשנות בקבלה אלא בהבנה אישית של החכם התלמודי, ולמרות יתרון חכמתו, אין בה כדי לבטל את דעתו שלו (ראב"ע) ולמעשה של כל פרשן אחר (הרעיון מופיע כבר בספרות הגאונים, ראה דברי רב שרירא גאון, ספר האשכול, א, מהדורת ש')

ההסבר האחר לכך שלא כל האמור במדרשי חז"ל בקשר לפסוק מחייב את הפרשן הוא שהפרשן מחויב רק לדברי חז"ל המקובלים על כלל חכמי ישראל; דברי יחידים אינם מחייבים. מסתבר שבקביעה כי דברי המדרש הם דברי יחיד אין הכוונה בהכרח רק לכך שהמוסר את הדברים הוא חכם בודד (ראה להלן הערה 52), אלא שעמדת החכם בעניין הנדון איננה עמדתם של כלל (או הרוב המכריע של) חכמי המדרש, ולפיכך אין עמדתו מחייבת. להפך, עמדת הרוב מחייבת. ניתן כמובן לקשור את ההסבר האחר באחר ולומר כי עמדת מיעוט בהכרח איננה קבלה, לפחות לא קבלה מבוססת המחייבת את הפרשן. כך נראה להסיק למשל מדברי ראב"ע: 'ודרש שעלו אחד מחמש מאות דברי יחיד ועליו מחלוקת ואיננו קבלה כלל' (שמ' יג, יח, הפירוש הקצר, ד"ה 'וחמושים')<sup>40</sup>.

אלבעק, ירושלים תרצ"ה, עמ' 157–158). לפיכך ראב"ע בוחן את פירושו של חז"ל לפי הקריטריונים שקבע לעצמו (באופן כללי: התאמה לחוקי הלשון ולסבירות). על כך יש להעיר שתי הערות. (א) ההבחנה שעושה סימון בלי ספק נכונה באופן כללי, והיא גם היסוד לקביעה שהדרשה היא אסמכתא בעלמא. ובכל זאת ההבחנה איננה כה חדה כפי שהיא נשמעת מדבריו של סימון. ההבחנה העקרונית איננה בין קבלה לפירוש, אלא בין מה שבא בקבלה ובין מה שבא שלא בקבלה. גם פירוש של כתוב אפשר (אף שאין בו הכרח) שיימסר בקבלה. כך למשל ראב"ע כותב: "א"כ מצאנו ב' מקומות חסרי מלת "לא", אם דרך קבלה נקבל, ואם דרך סברה יש להשיב: איך יתכן שתחסר מלת "לא", והנה יהיה הדבק [ליפמן: 'חיבור וכוונת הענין'] הפך רצון המדבר! והם "כי איש הרגתי לפצע" (בר' ד, כג) [...] "כי האדם עץ השדה" (דב' כ, יט) (ספר צחות דף עג ע"א [מהדורת רוזרינג, עמ' 189]). ברור שבכתבו כאן 'אם קבלה נקבל' ראב"ע מתכוון לקבלה פרשנית ולא לקבלה הלכתית או היסטורית. לדעתי זו גם הסיבה לכך שהוא משתדל במקרים רבים להתאים את מדרשו ההלכתי של חז"ל לפשוטי המקראות, ואין הוא פוטר עצמו (להוציא 'אי התאמות' בולטות) בתשובה שהדרשה היא אסמכתא בעלמא. מסתבר שבמקרים רבים למדי נראה לראב"ע שההלכה אכן קשורה בפירוש הכתוב, ולפיכך יש לראות גם בפירוש הכתוב קבלה. רק כך ניתן להבין את קביעתו הנחרצת בשתי הקדמותיו, בדרך החמישית, כי 'בתורות ובמשפטים ובחקים' / 'במצות ובחקים' הוא ילך בעקבות חז"ל. ראב"ע אינו מדבר כאן רק על מחויבותו לפסיקתם ההלכתית של חז"ל, אלא גם (ובעצם בעיקר) על מחויבותו לפרשנותם בכתובים שעניינם הלכה. אם הדרשה איננה אסמכתא פירושה אכן מחייב. (ב) כמסקנה מן הרעיון הנזכר, מסכם סימון את דרכו של ראב"ע: 'על כן אין הוא מתבטל בפניהם כלל ועיקר [...] הבנתו שלו היא שתיקבע אם פרשנות חז"ל היא בגדר פשט או בחינת "זכר" ואסמכתא בלבד, ואם יש להבין את היגדיהם כמשמעות או לבארם על דרך משלים וחידות (וקדמתו לשיטה האחרת' לתורה, הדרך הרביעית) (סימון, ארבע גישות, עמ' 138). כאן תפס סימון את המועט. כפי שהסברנו בגוף המאמר, ה'יתרון' הפרשני שמשגי ראב"ע בהבחנה בין מה שהוא קבלה ובין מה שאינו אלא סברה הוא בכך שהוא יכול להרשות לעצמו לדחות כבלתי נכון פירוש בלתי סביר של חכם מכוח הטענה שאין זו קבלה אלא סברה של החכם. לעומת זאת הטענה שהדרשה היא אסמכתא או שיש לה סוד אין כוונתה לומר שהדרשה אינה נכונה. נהפוך הוא, כוונתה לומר שהדרשה טובה ונכונה (ואין כל מניעה להניח שהיא נמסרה לחכם בקבלה, ושאין היא בהכרח סברה אישית), אלא שהחכם שמסר את הדרשה לא התכוון כלל לפרש את הכתוב כפי מה שנשמע בפשטות ממילות הדרשה, ולפיכך אין בה כדי לחייב את הפרשן בפירוש הכתוב.

40 'ואילו היה קבלה לא היה עליו מחלוקת' (צפנת פענח). עניין זה עולה גם מן הניגוד שמעמיד ראב"ע בפירושו הקצר לשמ' יט, יז ובפירושו ליש' א, א (מצוטטים להלן) בין 'דברי' קבלה ובין 'דברי יחיד', כפי שציין סימון, שני פירושי ראב"ע, עמ' 178. לדברים הללו, ניתן לכאורה למצוא סמך נוסף,

'כלליו' הנוכחים של ראב"ע לקביעת כפיפותו של פרשן לדברי חז"ל חולשתם העיקרית בכך שבסופו של דבר היישום שלהם בפירוש הפסוקים הספציפיים הוא לכאורה סובייקטיבי לחלוטין, והוא תלוי אך ורק בדעתו של הפרשן. למשל קביעתו של ראב"ע שמדרש חז"ל על פסוק מסוים הוא אסמכתא ולפיכך אין בו כדי לחייב את הפרשן, נראית שרירותית. וכבר עמד על כך ראב"ע עצמו, ודווקא בקשר לאסמכתא. בדיונו במצוות התורה כפי שנמסרו לנו על ידי חז"ל הוא כותב:

כי אלה [=אנשי כנסת הגדולה, המשנה והתלמוד] העמידו כל דבר על ב[ו]ריו, ובארו לנו המצות באר היטב, וכל המשפטים כאשר קבלום, ויש שימצאו עדות ברורה מהתורה, ויש דרך דרש, ויש דרך אסמכתא בעלמא, ומי שיש לו לב יוכל להכיר מתי אומרים פשט ומתי אומרים דרש.<sup>41</sup>

ההחלטה מסורה ללבו (=לשכלו) של הפרשן! כל שראב"ע יכול להראות הוא שאכן קיימות בספרות חז"ל דרשות שחז"ל עצמם קבעו שהן אסמכתא,<sup>42</sup> אולם אין בידי שום ראיה לבסס את הנחתו שדרשה לפסוק מסוים היא אסמכתא. הטענה של דרשת חז"ל יש סוד נראית לכאורה שרירותית עוד יותר. לא די שאין בספרות חז"ל סמך כלשהו לקביעותיו של ראב"ע לגבי דרשות ספציפיות שלדעתו (אפשר ש)יש להן סוד, אלא שספק אם ניתן בכלל למצוא סמך בספרות חז"ל להנחה הכללית שדרשות חז"ל אין פשוטן כמשמען ויש להן סוד.<sup>43</sup>

בניסוחו של ראב"ע: 'רק כאשר ראינו כל אבותינו פירשו ידיו כגופו קבלנו דבריהם' (פירושו לוי' טו, יא, ד"ה 'ידידיו לא שטף במים'), אלא שקשה להסיק מדבריו שכוונתו להדגיש 'כל' ולא רק 'חלק', מה גם שבמקומות אחרים שבהם מדבר ראב"ע על קבלת חכמים אין הוא מדגיש שמדובר בכל החכמים. כבר העירונו (לעיל הערה 8) כי קביעת ראב"ע שדברי חז"ל לגבי כתוב מסוים הם (על דרך) דרש אין בה כשלעצמה כפיפות לסמכות חז"ל או כפירה בסמכותם, לא בקביעת פירוש הכתוב ולא בקביעת אמתות דברי המדרש. על הרוב ניתן להבין שכוונת ראב"ע לומר כי את דברי חז"ל אין להבין כמשמעם, ושכוונתם האמתית אינה עומדת בניגוד לפשוטו של הכתוב הנדון (ובכך דומה הקביעה [על דרך] דרש' במידה רבה לקביעה 'יש לו סוד'). ממילא פירושו שלו על דרך הפשט אינו מחייב דחיית המדרש. אולם בכמה מקומות הקשר הדברים שבו קובע ראב"ע כי דברי חז"ל הם (על דרך) דרש משה להניח שלא ראה בדברי המדרש הללו סמכות מחייבת מכול וכול, ולפיכך ראה עצמו חופשי לפרש בניגוד לכוונת בעלי המדרש. אגב נעיר כי בפירושו לבר' מו, כא מדבר ראב"ע על 'דרך אגדה', ונראה שאין הבדל בין צירוף זה (שהוא כנראה יחידאי בכתביו; בפירושו לקה' ה, ה' הוא מדבר על 'מדרשות ואגדות', ובפירושו הקצר לדג' [עמ' 18] על 'דברי דרש ואגדה [נ"א 'הגדה']') ובין הצירוף 'דרך דרש'. אני מקווה לדון בהזדמנות אחרת בהרחבה במושג 'דרך דרש' בפירושו של ראב"ע.

41 יסוד מורא, שער ו, עמ' 328 (מהדורת שטרן, דף כה ע"ב).

42 השווה למשל: י"מ הכהן גוטמן, אסמכתא: פרק ממבוא מדרש הלכה, בתוך: מחקרים ומבואות לתלמוד, דפוס צילום, ירושלים תשל"א; הערך 'אסמכתא' (א), אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' קה-קח.

43 פרופ' א' סימון הפנה את תשומת לבי לדברי רב אמי 'דברו חכמים לשון הבאי' (בבלי, חולין צ ע"ב; שם, תמיד כט ע"א), אלא שלשון גוזמה לחדר וסוד לחדר (מה גם שר' יצחק בר נחמני בשם שמואל

את מהלך מחשבתו של ראב"ע בבואו לקבוע שדרשות ספציפיות הן אסמכתא או שיש להן סוד יש כנראה להסביר כדלקמן. הקו המאפיין את הדרשות שחכמי המדרש מגדירים כאסמכתא הוא שההלכה המוסקת מן הכתוב נוגדת את לשון הכתוב ו/או את הקשרו או למצער אינה הולמת את לשון הכתוב בהקשרו. מאחר שחכמינו ידעו כאמור מהו פשט,<sup>44</sup> ברור שכאשר דרשה אינה הולמת את הפשט, יש להניח שחכמינו ראו בה אסמכתא, ולא ביקשו לומר שהדרשה היא פירושו של הכתוב. אשר לקביעתו של ראב"ע שיש דרשות שאין פשוטן כמשמען, ושיש להן סוד, נראה שהיא מיוסדת על הנחה דומה שאי אפשר (בדרך כלל משיקולי סבירות) שהדרשה כמשמעה נתכוונה לפרש את הכתוב. לא יעלה על הדעת שחכמינו, שחכמתם נעלה מכל ספק, ייחסו לכתוב פירוש כיוצא בזה. למעשה קביעתו של ראב"ע שיש מדרשים שיש להם סוד היא המשך להנחתו שגם במקרא יש כתובים או ביטויים שאין פשוטם כמשמעם, ושיש להם סוד.<sup>45</sup> לפירוש המקרא בדרך סוד נדרש ראב"ע כבר בשתי הקדמותיו: בטענותיו התריפות נגד דרך פירושם של 'הבודאים מלבם לכל הדברים סודות' (הקדמה, הדרך השלישית), 'האומרים כי כל התורה חידות ומשלים' [...] גם ככה כל המצות והחוקים הישרים' (הקדמה, שיטה אחרת, הדרך הראשונה). הוא מודה שלא רק בספר משלי (וכנראה גם בחיבורים אחרים בעלי אופי שירי) יש כתובים שאין פשוטם כמשמעם אלא אף בתורה.<sup>46</sup> אולם בתורה רשאי פרשן הפשט לבאר כתוב שלא כמשמעו רק כאשר הכתוב כפשוטו 'מכחיש שקול הדעת' (שם). בדיונו בדרך הפרשנות המדרשית (הקדמה, שיטה אחרת, הדרך הרביעית) ראב"ע מרחיב את ההיתר לפרש את המקרא שלא כמשמעו בשני תנאים נוספים, ונוסף על כך נראה שהוא מחיל את דבריו לא רק על המקרא אלא גם על מדרש חז"ל:

והנה אומר כלל בתורה, גם בדברי המקרא, גם במשנה ובכל מסכתות ובכל ברייתות ומכילות, שאם מצאנו באחד הנזכרים דבר שיכחיש אחד משלשה דברים, כי האחד שקול הדעת הישרה, או כתוב מכחיש אחר בדרך סברה, או יכחיש

שם, מצמצם את התופעה לשלשה מקומות'). גם ההבחנות הספציפיות של ראב"ע בין דרשות שמקורן בקבלה ובין אלה שאינן אלא סברה (במיוחד כשמדובר בדרשות שעניינן היסטורי) מסורות ללבו של הפרשן, ודי בניסוחיו המהוססים של ראב"ע, מעין 'אם קבלה [...] ואם סברה' (ראה לעיל עמ' 203), כדי ללמד על כך. כיוצא בזה גם הקביעה 'דרך דרש', באותן דוגמאות שכוונת ראב"ע לומר שאין להבין את הדרשות כמשמען (ראה לעיל הערות 8, 40). בדרשות עצמן אין כל רמז לזה. קביעת ראב"ע כי יש שכוונת הדרשה דידקסית אינה באה לידי ביטוי בדוגמאות ספציפיות בפירושו.

44 ראה לעיל הערה 32.

45 פרשנות מטפורית/אלגורית למקרא קיימת גם בספרות חז"ל. ראה למשל: י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 150-165; L. Ginzberg, 'Allegorical Interpretation of Scripture', 125-150, 254-256; idem, *On Jewish Law and Lore*, Philadelphia 1955, pp. 232-197. עמ' 232-197.

46 ראה: הפירוש הארוך לשם' יג, ט; כ, א (עמ' קל למטה).

הקבלה הנגמרה,<sup>47</sup> נחשוב לתקן הכל כפי יכלתינו, בדרך משל, או תוספת אות או מלה על דרך לשונינו. ואם לא נוכל לתקן את האמת, נאמר כי זאת החכמה ממנו נעלמה [לפי החריזה צ"ל: נעלמת], כי יד שכלנו קצרה, ודעת בני דורינו חסרה, והדבר שהלאנו יהיה כספר מונח ונעזב, וחלילה לנו לומר שהוא שקר וכזב, גם לא נאמין שהוא כמשמעו, רק נאמין כי הכותב זה הסוד הוא ידעו, כי יש בדברי הקדמונים סודות, על דרך משלים וחידות, שלא יבינום כל השומעים, ולבעלי המחקר יהיו נודעים.

כיוצא בזה כתב ב'ספר העבור':

אם מצאת ספרים מכחישים ההרגשות ואף כי שקול הדעת אל תאמן בהם, ואם ידעת שחברום חכמים יש להם סוד או על דרך משל [...] <sup>48</sup> ואם מצאנו גאונים שפרשו ואמרו מה שאין הדעת סובלתו או יכחיש דבר ידוע באחד מהשנים דרכים שהאחד ההרגשות והשני שקול הדעת לא נאמין בו ונבקש לו [סוד?] וכן נעשה בתלמוד גם במשנה גם במקרא גם בכתובים גם בתורה.<sup>49</sup>

47 ניסוח ההגבלות שמציב כאן ראב"ע להוצאת הטקסט ממשמעו (והשווה גם הקטע הנזכר להלן מ'ספר העבור') לקוח כידוע מקביעת גבולות ה'תאוויל' של רס"ג בהקדמה לתפסיר שלו. ראה: מ' צוקר (מהירי), פירוש רב סעדיה גאון לבראשית, ניו יורק תדש"ם, עמ' 17-18, תרגום עברי, עמ' 191-192 (והשווה: רס"ג, אמונות ודעות, שער ז [מהדורת קאפא, עמ' ריש-רכ]; R. C. Steiner, 'Saadia vs. Rashi: On the Shift from Meaning-Maximalism to Meaning-Minimalism' (in *Medieval Biblical Lexicology*, JQR, 88 [1998], p. 217, n. 6. על ה'תאוויל' אצל רס"ג ראה: מ' צוקר, על תרגום רס"ג, ניו יורק תשי"ט, עמ' 229-236; ולאחרונה ח' בן-שמאי, 'הספרות המדרשית-הרבנית בפירושי רס"ג – המשך וחידוש', י' בלאו וד' דודון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, רמת גן תש"ס, עמ' 35-37. על פי דברי בן-שמאי שם, במקרה של סתירה בין הכתוב המקראי לבין מסורת רבנית מובן לרס"ג שהמסורת הרבנית קובעת כמות שהיא, היא במעמד של פסוק חד-משמעי ('מחכם'), והתבונה משמשת למציאת אמצעי פרשני מושכל שיבאר את מובנו המקובל של הפסוק על פי המסורת הרבנית. לעומת זאת לפי דעת ראב"ע (ראה מיד להלן) יש שניתן ליישב את הסתירה גם באמצעות פירוש שמייחס לדברי חז"ל סוד, היינו שאין להבין את דבריהם כמשמעם. בן-שמאי מציין אמנם שהדוגמאות שמביא רס"ג הן בדרך כלל מתחום ההלכה, אולם לדעתו אין סיבה להניח מלכתחילה שרס"ג נקט יחס שונה בתחום האגדה.

48 הבחנה בין סוד ובין משל מקיים ראב"ע גם בפירושו לקה' ה, א ובהקדמתו לאיכה (ושם גם חידה); לעומת זאת בקטע הנזכר מן ההקדמה ב'שיטה אחרת' משל וחידה כלולים בסוד, והדבר מחזק את דברינו כי ביסוד הסוד יש פירוש או רעיון שכוונתו אינה גלויה ומפורשת, מפני שהדברים אין פשוטם כמשמעם, ראה לעיל הערה 35.

49 ספר העבור, דף י ע"א.



## ד. דחיית דברי המדרש בנימוק שהם דברי יחיד

יש מקום להניח שראב"ע ידע כי הסברו שדרש חז"ל לכתוב מסוים הוא אסמכתא, אף שהדבר לא נאמר במפורש בספרות חז"ל, או שיש לדרש סוד, הוא הסבר שרירותי לחלוטין אך הוא נאלץ לאחוז בהסברים אלה כדי לקיים את הנחות היסוד שלו. כמובן כאן אנו דנים במסתרי הלב, וממילא גם השיפוט שלנו הוא שרירותי. לעומת זאת נראה היה לנו כי דווקא ההסבר שפירוש או רעיון הנדרש מן הכתוב הוא דעת יחיד ניתן לבדיקה, שהרי המקורות לפנינו. לפיכך החלטנו לבדוק את שימושו של ראב"ע בנימוק 'דברי יחיד'.<sup>50</sup> נדון להלן ב־31 המקרים שבהם הגדיר ראב"ע פירוש, רעיון או עובדה הנקשרים במקורות חז"ל לכתוב מכתובי המקרא במושג 'דברי יחיד' בכוונה לומר שדברי חז"ל אלה אינם מחייבים אותו כפרשן.<sup>51</sup> המקרים שנראו לנו חשובים לענייננו (במיוחד אלה שבפירושו לתורה) נדונים בפירוט בגוף המאמר, והשאר מובאים בנספח שבסופו. הנספח משמש ליתר ביסוס של האמור בגוף המאמר וכן להדגמה של קביעות כלליות שהובאו ללא ביסוס ספציפי. כדי לתת לקורא תמונה שלמה ורצופה רמזנו בנספח גם לדוגמאות שנדונו בגוף המאמר.

ברוב המכריע של המקרים ניתן לקבוע לאילו מפירושי חז"ל מכוונת קביעתו של ראב"ע שמדובר בדברי יחיד, ואכן הבדיקה במקורות מלמדת שהפירוש או העניין הנדון היה נתון במחלוקת בין חכמים, ויש שניתן לגלות במקורות גם שהדעה שציין ראב"ע כי היא דעת

50 למושג השווה: משנה, עדויות א, ה. לעתים נקט ראב"ע מושג דומה: שלוש פעמים 'דרש (ה) יחיד' ופעם אחת 'דבר יחיד' ו'דעת היחיד'.

51 פעם אחת מתוך 31 הפעמים הנזכרות, בהקדמתו לפירוש הקצר לדניאל (עמ' 2), במיזן הדרש לסוגיו, ראב"ע מזכיר את המושג 'דברי יחיד' מתוך אותה כוונה, אולם שלא בקשר לכתוב ספציפי (ראה להלן בנספח). בהקדמה לפירוש התורה, הדרך הרביעית, באותו הקשר, אין הוא משתמש אמנם במושג 'דברי יחיד', אולם ברור שהוא מתכוון לאותו עניין כשהוא מדבר על דרש 'שהוא בהלכה [צ"ל: כהלכה?] שאיננה קבועה'. בדומה לזה הוא מדבר בפירושו לקה"ה, א על 'ענין שאין הלכה כמות'. לשם השלמות כללנו גם מקומות אלה בנספח (ולפיכך כולל הנספח 33 עניינים). ספק רב אם לכך התכוון ראב"ע גם באותם מקומות שבהם הוא מציין: '(ו)יש) מהקדמונים/מהקדמונים שאמר/שאר' (שיטה אחרת לבר' א, כ [אבל ראה הערת פרידלנדר, מסות, החלק העברי, עמ' 30, הערה 3]; הפירוש הארוך לשמ' לא, יח; הפירוש הקצר לשמ' כד, יד [לקראת הסוף]; שם לב, א, טו). ואף שברובם אין הוא מסכים כנראה עם דעת אותו קדמון או אותם קדמונים, אין רמז בדבריו לכך שדחיית דעתם קשורה בהיותה דעת מיעוט. לעומת זאת, דבריו ב'ספר צחות' 'בעבור שמצאו בדברי יחיד שיש עשרה פסוקים במקרא שהיו ראויים להיות דבוקים [מהדורות רודריגו: להיותם דבוקים] (דף עג ע"ב [מהדורת רודריגו, עמ' 192]) מכוונים לדעת רס"ג (ולא לחז"ל), כמו שנראה מהמקבילות בספר מאזנים (מהדורת ו' היידנהיים, אופיבאך תקנ"א), דף ד ע"א ובספר ההגנה על רס"ג, עמ' 104, סימן קסט (מהדורת ליפמן, דף לג ע"א, סימן קנה). השווה: סימן, ראב"ע ורד"ק, עמ' 36–37. כללנו בנספח, 23, דוגמה שבה דעת היחיד שמכוון לה ראב"ע מצויה לפנינו במפורש רק בפירושו של רש"י. עשינו זאת מתוך ספק שמא כיוון ראב"ע לדרש חז"ל שלא שרד בספרות חז"ל שלפנינו, או שמא סבור היה ראב"ע שהפירוש הזה (שראו בכתב או שהגיע לאוזניו) מקורו במדרש חז"ל (האפשרות שסבר שהפירוש מקורו במדרש חז"ל סבירה יותר, שכן קשה להניח שהיו לפניו טקסטים של חז"ל שאבדו מאז).

יחיד אכן הייתה דעת מיעוט.<sup>52</sup> אולם במקרים רבים הדעה שציין ראב"ע כדעת יחיד מופיעה אמנם במקורות חז"ל בשם חכם פלוני יחיד, אולם במקורותינו אין כל רמז לכך שהיה מי שחלק על אותה דעה. יש שהדעה הזו מופיעה פעם אחת במקורותינו (לעתים אפילו במקור תנאי או בציטוט ממנו), יש גם שהיא מופיעה במקורות שונים בלי חולק, ויש אפילו שהיא מופיעה בשמות של חכמים שונים והרושם הברור הוא שזאת הדעה המקובלת במקורות. מובן מאליו שאנו מעוניינים במיוחד בדעות שהגדיר ראב"ע כדברי יחיד, ושהמקורות ששרדו אינם תומכים בהגדרתו זו. באלו נתמקד ומהן ננסה ללמוד על יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל.

#### ד. קביעת ראב"ע שמדובר בדברי יחיד אינה הולמת את מקורות חז"ל

א. ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות גם זה ת[י]מה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת קל שנה? ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים? ולא די לנו זה הצער, עד שעשו פייטנים פיוטים ביום שמחת תורה<sup>53</sup> יוכבד אמי אחרי התנחמי, והיא בת ר"נ שנה, וכי אחיה חי כך וכך שנים [הוא – רמב"ן] דרך אגדה או דברי יחיד. והנכון בעיני שיעקב בחשבון (בר' מו, כג).

מדברי ראב"ע לא ברור אם קביעתו 'דרך אגדה או דברי יחיד' מכוונת גם לאמור על יוכבד (וזה למשל דעת 'צפנת פענח') או (כפי שנראה יותר) רק לאמור על אחיה. כדי להישאר בתחום הברי ולהימנע מדין בפירוש מסופק, נוותר על הדיון בשאלה אם הדרש שיוכבד נולדה בין החומות הוא דברי יחיד,<sup>54</sup> ונתמקד בבדיקת מקורותיו של הדרש על אחיה. בסדר עולם רבה נאמר: 'נמצאת אומר ארבעה מתוך כב דורות ושבעה בני אדם שקפלו את העולם ואלו הן: אדם הראשון, ומתושלח, ושם, ויעקב, ועמרם, ואחיה השילוני ואליהו ועדיין הוא קיים'.<sup>55</sup> ובבבלי נאמר: 'תנו רבנן: שבעה קפלו את כל העולם כולו, מתושלח ראה אדם, שת ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים. ואחיה השילוני ראה את עמרם? והא כתיב (במ' כו, סה) "ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה

52 כאמור לעיל, המושג 'דברי יחיד' כנראה אינו מציין בהכרח דעה של חכם בודד, ו'זכר לדבר' שלעתים כותב ראב"ע במקבילה 'יש אומרים'. לעומת זאת מהשימוש העקיב במרכיב 'יחיד' ברור שהכוונה לדעה שהיא במובהק דעת מיעוט.

53 הציטוט של ראב"ע הוא מהבית הרביעי של הפיוט שפתיחתו: 'צעקה יוכבד', ראה: י' דודון, אוצר השירה והפיוט, ג, ניו יורק 1930 (ד"צ: שם 1970), עמ' 325, אות צ 371–372.

54 למקורות המרובים לדרש זה בספרות חז"ל ראה: תורה שלמה לבר' מו, אות קמט. מכל מקום אין זאת כנראה דעת הכול, ראה: שם, הערות לאותיות קמו, קמט.

55 סדר עולם רבה, סוף פרק א (מהדורת רטנר, דף ד ע"א–ע"ב).

ויהושע בן נון"? אמר רב המנונא לא נגזרה גזרה על שבט לוי.<sup>56</sup> בעל 'צפנת פענח' מנסה להצדיק את קביעתו של ראב"ע שייחוס מגיין השנים הגבוה לאחיה הוא דברי יחיד בכך שכוונת ראב"ע היא שאלה הם דברי ר' יוסי, 'כי סתם סדר עולם – ר' יוסי'. גם אם לכך כיוון ראב"ע (ואין הדבר נראה כך), מגיין שדעתו היא דעת מיעוט דחוייה?<sup>57</sup>

ב. ובדרש שבזכות משה בא המן, ובזכות אהרן הענין, גם בזכות מרים הבאר [...]. ודרך הבאר אין זכר בכתוב על זה [ב'צפנת פענח' מצטט: 'אין לה סמך בכתוב'], ודרש יחיד הוא, כי אלו היה הפלא הזה, למה לא נכתב בתורה? והכתוב אומר (תה' עז, טו) 'יבקע צורים במדבר'. ובעל הדרש סמך על (במ' כ, א) 'ותמת שם מרים', וכתוב אחריו 'ולא היה מים'. ואין זה ראיה, כי הכתוב ספר שנים מאורעים (!) ארעו במקום. ואם לא, יודיעונו מי הוא שמת ברפידים, שכתוב שם (שמ' יז, א) 'ויחננו ברפידים ואין מים לשותות העם'. ועוד אפשר זה בפסוק (במ' כ, ח) 'ודברתם אל הסלע' (שמ' טז, ה, הפירוש הקצר).

קביעת ראב"ע כי הדעה ש'בזכות מרים הבאר' 'דרש יחיד הוא' היא קביעה מוזרה מאוד. דעה זו נפוצה בספרות חז"ל במקורות שונים ב'סתם', בפי ר' יוסי בר' יהודה ובפי חכמים אחרים, ללא כל רמז שחכם מן החכמים חלק על כך. למשל:

מיתבי: ר' יוסי בר' יהודה אומר: שלושה פרנסים טובים עמדו לישראל אלו הן משה ואהרן ומרים וג' מתנות טובות ניתנו על ידם ואלו הן באר וענן ומן, באר בזכות מרים, ענן בזכות אהרן, מן בזכות משה. מתה מרים נסתלק הבאר שנאמר (במ' כ, א) 'ותמת שם מרים' וכתוב בתריה 'ולא היה מים לעדה', וחזרה בזכות שניהן [רש"י: 'שכן כתיב ודברתם שניכם אל הסלע ונתן מימיו'], מת אהרן נסתלקו ענני כבוד [...] חזרו שניהם בזכות משה, מת משה נסתלקו כולן.<sup>58</sup>

56 בבלי, בבא בתרא קכא ע"א. וראה עוד, בשינויים, אבות דרבי נתן, נוסח ב, סוף פרק לח (מהדורת שכטר, עמ' 103).

57 העובדה שהברייתא מובאת בבבלי בלשון ההצעה 'תנו רבנן' אין בה כשלעצמה ראיה שזוהי הדעה המקובלת או אפילו שאין היא דעת יחיד. השווה: ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד, עמ' 7-12; הנ"ל, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 21-24.

58 בבלי, תענית ט ע"א. כיצא בזה, בשם אותו חכם (ר' יוסי בר' יהודה), בתוספתא, סוטה יא, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 220) בלי הראיה מסמיכות הכתובים, וב'סתם' בסדר עולם רבה ט (מהדורת רטנר, עמ' 38-39); שם י (שם, עמ' 43). מקורות נוספים (בדרך כלל בלי הראיה מסמיכות הכתובים): מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע ה (מהדורת הורוביץ ורביץ, עמ' 173; ב'סתם' ובשם ר' יהושע); ספרי דברים שה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 326; ושם ב'סתם'); מדרש תנאים לדב' לד, ח (מהדורת הופמן, עמ' 227; ב'סתם'); ויקרא רבה כז, ו (מהדורת מרגליות, עמ' תרלו-תרלז; בשם ר' ברכיה); תנחומא במדבר ב (ב'סתם' ובשם ר' ברכיה הכהן בשם ר' לוי) ועוד.

ג. יש או' כי דבר השם קדמון [פליישר ב'משנה לעזרא': כדמות עשרה דברים שנבראו ערב שבת בין השמשות], וחכמי הגאונים אומרים כי השם ברא קול, ואחר שהקול הוא מקרה צריך לגשם נברא. גם הם אומרים שהשם יברא אור וגשם לעתו בעבור הנביא. ויש אומרים בעבור שהוא דבור השם פלא, ולא נוכל לדעת איך הוא, על כן אמר בבת אחת זכור ושמור. וכל זה היינו יכולים לומר לולי שהם השומעים בני אדם. ואין הרגשת האזן כהרגשת העין, כי העין תראה צורות רבות בלא רגע זמן. והאזן איננה כן, כי כאשר הוא השינוי באויר כן יגע אל האזן לעולם, הראשון ראשון והאחרון אחרון. ואם אמרו שהשם הוסיף על הרגשת האזן למה לא נכתב זה הפלא בכתוב. וכלל אומר, כל המפרש פירוש ויטמוך על פלא שאיננו בתורה ולא בדברי קבלה, אין פירושו אמת. גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם. ודעתי תדענה בפרש' ואתחנן (דב' ד, לה) (שמ' יט, יז, הפירוש הקצר, ד"ה 'לקראת האלהים').

הסבר זה לחילוף שבין הדיבורות, שראב"ע דוחה כדעת יחיד, נזכר בספרות חז"ל בכמה מקורות. קודם כול בברייתא המצוטטת פעמיים בבבלי: 'תניא: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה/יכול לדבר ואין/ומה שאין האוזן יכולה/יכול לשמוע'.<sup>59</sup> השווה במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: 'זכור ושמור שניהם נאמרו לענין אחד מה שאי אפשר לפה לדבר ומה שאי אפשר לאוזן לשמוע, כן הוא אומר (שמ' כ, א) "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" ואומ' (תה' סב, יב) "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי".<sup>60</sup> כיוצא בזה במכילתא דרבי ישמעאל, אלא שזו צירפה ל'שמור' ו'זכור' עוד זוגות של ציוויים:

זכור ושמור, שניהם נאמרו בדיבור אחד, 'מחלילה מות יומת' (שמ' לא, יד), 'וביום השבת שני כבשים' (במ' כח, ט), שניהם בדיבור אחד נאמרו. 'ערות אשת אחיך' (וי' יח, טז) ו'יבמה יבא עליה' (דב' כה, טו), שניהם נאמרו בדיבור אחד. 'לא תלבש שעטנז' (שם שם ט) ו'גדילים תעשה לך' (שם שם יב), שניהם נאמרו בדיבור אחד. מה שאי אפשר לאדם לומר כן, שנ' (תה' סב, יב) 'אחת דבר אלקים שתיים זו שמענו', ואומר (יר' כג, כט) 'הלא כה דברי כאש נאם ה''.<sup>61</sup>

59 בבלי, ראש השנה כז ע"א; שם, שבועות כ ע"ב.

60 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי לשמ' כ, ח (מהדורת אפשטיין ומלמד, עמ' 148).

61 מכילתא דרבי ישמעאל, בחדש ז (מהדורת הורוביץ ורביץ, עמ' 229). לכאורה הדוגמאות הנוספות של זוגות הציוויים שהובאו במכילתא דרבי ישמעאל שונות מן הדוגמה של 'שמור' ו'זכור', שכן אין מדובר בהן בטקסטים מקבילים בניסוח שונה שפתרונם במישור הראליהפיזי, אלא בטקסטים 'סותרים' שפתרונם במישור הפרשני ההרמוניסטי. אולם עובדה היא שהדרשן (או העורך) כך את כל הזוגות יחד, וראה בהם ציוויים שנאמרו 'בדיבור אחד' ובדרך גם 'מה שאי אפשר לאדם לומר כן'. מכל מקום לענייננו די בעובדה, שבין הדוגמאות נמנית גם הדוגמה של 'שמור' ו'זכור'. דרשות כדוגמת זו

הדעה כי 'זכור' ו'שמור' נאמרו בדיבור אחד מצויה אפוא במקורות שונים, ואף שלפחות באחד מן המקורות לא נמנו 'שמור' ו'זכור' בין הציוויים שנאמרו בדיבור אחד,<sup>62</sup> אין בשום פנים הצדקה לקביעת ראב"ע שזוהי דעת יחיד. יתר על כן, עצם הרעיון ששני ציוויים נאמרו בדיבור אחד משותף לכלל המקורות, ורעיון זה הוא כזכור הדבר שראב"ע התנגד לו וייחס אותו לדברי יחיד.

ד. לא ידענו מי הוא, וכתוב בדברי יחיד שהוא בן כלב בן יפונה. וחור אבי אורי שהיה אבי בצלאל. ובעבור שאמר כלב (יהו' יד, ז) 'בן ארבעים שנה אנכי', הנה נמצא בצלאל בעשותו המשכן בן שלש עשרה שנים, וזה רחוק מאד. ואני אתן לך ראיות שלא זה הדרך ולא זאת העיר. רק מה שהעתיקו קדמונינו על הביאה הוא האמת מדברי קבלה, ואין צורך לראיה מהכתוב (שמ' כד, יד, הפירוש הקצר, ד"ה 'חור').

בדה"א ב, יח – כא מובאת שושלת היוחסין: חצרון, כלב, חור, אורי, בצלאל. בבבלי (סוטה יא ע"ב; סנהדרין סט ע"ב) וזהו את כלב (בן חצרון!) אבי חור עם כלב בן יפונה, ובסנהדרין הסיקו מן היהויה הזה שבדורות הראשונים היו מולידים בני שמונה שנים. כיצד? כשנשלחו המרגלים היה כלב בן יפונה בן 40 שנה (יהו' יד, ז), ונינו בצלאל היה באותו זמן לפחות בן 14 שנה (שהרי שנה קודם לכן, כשהחל בצלאל במלאכת המשכן, הוא היה כבר 'איש', ראה שמ' לו, ד). מכאן שב-26 שנים נולדו שלושה דורות: חור, אורי ובצלאל. אם נפחית שנתיים, משך הזמן הדרוש לשלושה עיבורים, תיוותרנה 24 שנים לשלושה דורות, דהיינו בממצע הוליד כל אחד מהשלושה הנזכרים בהיותו בן שמונה שנים. בהמשך דבריו המצוטטים לעיל ראב"ע דוחה לחלוטין את היהויה הנזכר של כלב בן יפונה

שבמכילתא דרבי ישמעאל – שאינן כוללות אמנם בדיוק אותם זוגות של ציוויים, מצינו גם בירושלמי, נדרים ג, ב (דף לו ע"ד); שם, שבועות ג, ח (דף לד ע"ד, ללא הווג 'זכור' ו'שמור'); השוה גם: שמות רבה כח, ד (מדרש רבה על חמשה חומשי תורה וחמש מגלות, וילנה תר"ג–תר"ה [ד"צ: ירושלים תש"ל ואחרים]), דף נ ע"ב–ע"ג); המקבילה בספרי לדברים רלג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 265–266), איננה מקורית, כמו שהעיר כבר המהדיר. למקבילות המדרשיות השונות ראה: ע"צ מלמד, "זכור ו'שמור" בדיבור אחד נאמר, ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 150–152. בספרות חז"ל מצויות דרשות נוספות שמובע בהן הרעיון שהקב"ה אמר כמה דיבורים או ציוויים בדיבור אחד, תוך ניצול אותם הכתובים מיר' כג, כס ותה' סב, יב (ראה למשל: מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ד [מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 218]), אלא ששם מדובר על פלא הדיבור של ה' ולא על פלא השמיעה של בשר ודם (שדווקא לכך התנגד כאמור ראב"ע). לדיון מפורט על הרעיון בספרות חז"ל ראה: ב"י שורץ, "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" – עיון בדרך היווצרותו של פירוש, ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 170–197.

62 ראה בהערה הקודמת.

עם כלב בן חצרון,<sup>63</sup> וממילא את הראיה מכתובי המקרא לשנות ההולדה של הדורות הראשונים (אף שהוא מסכים כי 'מה שהעתיקו רבותינו על הביאה הוא האמת מדברי קבלה').<sup>64</sup>

כאמור ראב"ע ייחס את הזיהוי של כלב בן יפונה עם כלב בן חצרון לדעת יחיד, אף שנראה כי זוהי הדעה המונחת ביסוד שתי סוגיות הבבלי הנזכרות, ואין כל רמז שמאן דהוא חלק על כך.

ה. בפירושו לכתובים 'קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו [...] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם' (במ' כ, ח, יב) כותב ראב"ע: 'יש בכאן פירושים רבים. יש בדברי יחיד בעבור שאמר לישראל (במ' כ, י) "שמעו נא המורים", והם בני אברהם יצחק ויעקב, ואילו היה כן למה אמר להם עוד (דב' ט, ז) "ממרים הייתם". ואחרים אמרו [...] (במ' כ, ח, ד) "קח את המטה".

התורה סתמה ולא פירשה מה היה חטאו של משה, וכמו שהעיר ראב"ע 'יש בכאן פירושים רבים', ביניהם גם בספרות חז"ל,<sup>65</sup> ואף על פי כן קשה לראות בפירוש שמביא ראב"ע דברי יחיד. הרעיון שהחטא היה באמירה 'שמעו נא המורים' מצוי במקורות שונים בלתי תלויים זה זה.<sup>66</sup>

בחמש הדוגמאות שנוכרו וכן בשש הדוגמאות הנוספות המובאות להלן<sup>67</sup> ברור שקביעת ראב"ע שמדובר בדברי יחיד איננה הולמת את המקורות שלפנינו. במרבית הדוגמאות הללו

63 הוא רומז לדחייה זו בפירושו לבר' לח, א ובפירושו הקצר לשמ' לא, א-ב. את דחיית הזיהוי הוא מבטא בקיצור בפירושו הארוך לשמ' לא, ב, והשווה על כך להלן.

64 אבל ראה דבריו לבר' לח, א.

65 לפירושים שונים מזה שציין ראב"ע ראה למשל: תורה שלמה לבמ' כ, אות פז (מספרי לבמדבר), אות קא (ממדרש ילמדנו) ואות קב (ממדרש אגדה).

66 יש מהם המסתפקים בציטוט דברי משה 'שמעו נא המורים'. ראה למשל: ספרי לדברים כט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 45); שם שמש (שם, עמ' 408). ויש שניתן להבין מהם בבירור שהחטא היה בעצם הכינוי המקטרג והבוטה 'מורים' לבני ישראל. ראה למשל: מדרש תנאים, ממדרש הגדול לדב' לא, יד (מהדורת הופמן, עמ' 178); וכיצא בזה: פסיקתא דרב כהנא יד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 247-248, והשווה המקבילות בתורה שלמה לבמ' כ, אות עט); פסיקתא רבתי יא (מהדורת איש שלום, דף מב ע"ב); דברים רבה א, ח (מדרש רבה [לעיל הערה 61], דף צו ע"ד); שם ב, ב (שם, דף ק ע"ד); שם ב, ח (שם, דף קא ע"ב); שם (מהדורת ליברמן, עמ' 45-46); ילקוט המכירי לתה' יז, א (מהדורת בובר, עמ' 93; מתנחומא, השווה: תנחומא בובר, הוספה לפרשת ואתחנן, דף ז ע"ב). על סיום דברי ראב"ע ראה להלן.

67 בדיון על ראב"ע לשמ' כא, יט (להלן עמ' 226-228), וי' יח, כב (נספח, 14), יש' א, א (נספח, 17, 18), אס' ב, ז (נספח, 21), שם ד, ג, ה (נספח, מס' 27).

דומה שהצלחנו להראות כי הדעה שראב"ע מייחס לדעת יחיד מיוחסת במקורותינו לכמה חכמים, ובלא חולק. ביתר הדוגמאות (כגון דוגמאות א, ג לעיל), יכולנו רק להראות שזוהי הדעה היחידה במקורותינו. לדעתנו מאוד לא סביר להניח שבדוגמאות אלה היו לראב"ע מקורות (בכתב או בעל פה) שאינם בידינו, ושלפיהם קבע שמדובר בדעת יחיד. לעומת זאת גם קשה להאמין שניתן לייחס את קביעתו זו של ראב"ע לידיעתו המוגבלת את מקורות חז"ל.<sup>68</sup> מדובר במקורות רבים מדי, מקצתם מקורות לא נידחים.

קשה אמנם לדעת בכל אחת מההיקריות מה הם המקורות שעמדו למול עיני ראב"ע בשעה שקבע כי מדובר בדעת יחיד, אולם לאור הנתונים שהצגנו נראה לנו שראב"ע לא טרח כלל לבדוק אם באמת מדובר בדעת יחיד. מנקודת השקפתו אי אפשר לייחס לכלל חכמי ישראל דעה מוטעית (פירוש או רעיון), במיוחד כשמדובר בדעה שאינה עומדת במבחן השכל וההיגיון. לפיכך במקום שאנו נתקלים במקורות חז"ל בדעה כזאת, ברור שמדובר בדעת יחיד, ואילו דעת הרוב, אפילו אם היא אינה מתועדת במקורות, הייתה ודאי שונה לחלוטין. למען האמת, פעל כאן אותו מהלך מחשבה שהוביל את ראב"ע לקבוע שמדרש מסוים הוא אסמכתא או שיש לו סוד. אלא שכאמור לעיל, הקביעה שהמדרש הוא אסמכתא או שיש לו סוד איננה ניתנת (בדרך כלל) להוכחה או לסתירה, בעוד שהקביעה שהמדרש הוא דברי יחיד ניתנת, לפחות לכאורה, לבחינה עובדתית, וכפי שנוכחנו לדעת, קביעה זו אינה מתיישבת יפה עם המצוי במקורות.

2ד. הקביעה שהדרש הוא דעת יחיד אינה קביעה מוחלטת  
נראה לנו כי בכמה מן המקרים שבהם קבע כי מדובר בדעת יחיד ניכר בדבריו של ראב"ע שהוא חש אי נוחות. הדבר בא לידי ביטוי בשלוש צורות:  
א. ב'ספר צחות' ראב"ע כותב: 'גם כן בדברי יחיד שיש לנו במקרא מלות הם תקון סופרים ואמרו כי כן כתבו הנביאים, אם כן למה נקראו תקון סופרים?'.<sup>69</sup> ראב"ע התנגד הן לרעיון שהכתובים המנויים במקורות הנזכרים תוקנו לאחר כתיבתם, הן לרעיון שהמחברים עצמם כתבו ב'כינוי'.<sup>70</sup> לפי דעתו ניתן להסביר את כל הכתובים הללו כמשמעם. בסיום דבריו שם ראב"ע כותב: 'ולא אומר כי אלו הפירושים [כלומר הצעות הפירוש שלו] לבאר כמשמעם כתובים המנויים בספרות חז"ל כתיקוני סופרים' הם אמת ואין בהם ספק, רק שבעים פנים לתורה, כי ידוע ידעתי כי דעת הקטן שהיה בקדמונים רחבה

68 ראה לעיל עמ' 206–207 והערה 21 ולהלן בסיכום.

69 ספר צחות, דף ער, ע"א–ע"ב (מהדורת רוזינגר, עמ' 193–194).

70 מה שמנוסח במקורות אחדים בלשון 'כינה הכתוב'. בהקדמתו, בדרך החמישית, ראב"ע מסתפק בקביעה הכוללת כי 'בפירושים הישרים אין צורך לתיקון סופרים'. לדעות השונות בספרות חז"ל על התופעה השווה: ש' ליברמן, 'תיקוני סופרים', הנ"ל, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 170–171. עיון קל במקורות המובאים שם מלמד שאין מדובר בדברי יחיד.

מדעתנו. קביעתו של ראב"ע שהדעה על תיקון סופרים היא דעת יחיד, מוחלפת אפוא בעמדה מרוככת – שבעים פנים לתורה. אם 'דעת הקטן שהיה בקדמונים רחבה מדעתנו', קשה לדחות אפילו דברי יחיד. ואפשר שהיסוסיו של ראב"ע בדחיית הדעה על תיקון סופרים כדעת יחיד ניכרים גם בפירושו לאיוב לב, ג, על הכתוב 'וירשעו את איוב'. לאחר שהוא מפרש את הכתוב כמשמעו, הוא מסיים: 'וכתוב כי הוא מתקן סופרים והאומרים כן ידעו מה שנעלם ממני'.<sup>71</sup>

ב. בשבעה מן המקרים הנדונים ראב"ע אינו מסתפק בקביעה שדברי חז"ל הם דברי יחיד, אלא מעלה אפשרות חלופית:

1. בפירושו הקצר לשם' יג, יח, ד"ה 'חמושים', שאת חלקו הבאנו לעיל, לאחר הקביעה ש'דרש שעלו אחד מחמש מאות דברי יחיד', ראב"ע מנמק באריכות את דחיית הדרש, ומסיים: 'הכלל דרש הוא ואין לסמוך עליו, ואולי שאמרו בתחלה היה לו סוד'. מי שדרש 'וחמשים עלו בני ישראל' – שעלו אחד מ-500, לא התכוון לומר שזהו פירוש הכתוב (או שכך ממש אירע). לדעת ראב"ע כל שביקש הדרשן הוא לבטא באמצעות הדרשה איזה שהוא רעיון (שראב"ע אינו מבאר). אם כך אין כמוזר צורך לראות בדרש ה'בלתי סביר' הזה דברי יחיד דחויים. אפשר שהוא מבטא רעיון נאה, וממילא דברי הדרשן שרירים וקיימים.<sup>72</sup>

2. כיצא בזה בדברי ראב"ע לבר' מו, כג, שכבר הובאו לעיל: 'ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות גם זה ת[מי]ה [...] וכי אחיה חי כך וכך שנים דרך אגדה<sup>73</sup> או דברי יחיד'.  
3. בפירושו ליש' א, א ראב"ע קובע: 'יש בדברי יחיד שהרגו מנשה', אולם הוא ממחר להוסיף: 'ואם הדבר קבלה הוא האמת', כלומר אפשר שלפנינו מסורת מקובלת שאין לדחותה (ראה דיון מפורט בנספח, 18; אכן מן הדיון בנספח מתקבל הרושם שאין זו כלל דעת יחיד).

71 על יחסו של ראב"ע למסורת חז"ל על תיקון סופרים, ראה: סימון, ראב"ע ורד"ק, עמ' 37–38. סימון רואה בדברי ראב"ע הנוכחים לאיוב הערה לגלגנית, ואפשר שהצדק עמו. ראה: סימון (שם), הערה 141.  
72 ידידי ד"ר אהרן מונדשיין סבור שדברי ראב"ע 'אולי שאמרו בתחלה היה לו סוד' אינם הסבר חלופי לקביעת ראב"ע שהדרש 'חמשים' – אחד מחמישים, הוא דברי יחיד. לפי דעתו כוונת ראב"ע היא שאפשר שגם הדרשן היחיד לא ביקש לומר שכך פירוש הכתוב (או שכך ממש אירע), אלא שלדבריו יש סוד. אולם אם ראב"ע כבר נזקק להסבר שלדרש יש סוד, מה צורך יש לו להחזיק גם בדעה שהדרש הוא דברי יחיד? דברי ראב"ע שצוטטו בפנים עדיין צריכים עיון, ונסתפק בהצגת השאלות: למה בדיוק כוונתו בהדגישו כי מי 'שאמרו בתחלה היה לו סוד'? האם אפשר שהתכוון לרמוז כי הדרשה במקורה נאמרה על דרך סוד, אלא שלאחר מכן (אולי כבר במדרש עצמו) הובנה כמשמעה? אשר לכלול 'דרש הוא ואין לסמוך עליו' – האם הוא נובע מכך שהדרש הזה: (א) הוא דעת יחיד? (ב) מי 'שאמרו תחלה היה לו סוד'? (ג) כמו כל דרש אין הוא מחייב את הפרשן? (ראה למשל סיום דבריו לפירוש הקצר לשם' ב, ט: 'וסוף דבר, אמרו הגאונים על הדרש אין מקשין בו ולא ממנו', והשווה הערת 'צפנת פענח').

73 ראה לעיל סוף הערה 40.



4. בפירושו לאס' ב, ז, מהדורה שנייה, ד"ה 'היא אסתר', ראב"ע כותב: 'ובעבור מלת "לקחה" דרש יחיד כי לקחה לבית. אולי על מחשבת מרדכי דרש הדורש' (דיון מפורט בנספח, 22). תחילה מצדיק ראב"ע את דחיית דרש חז"ל שמרדכי לקח את אסתר לאישה (ראה בנספח שם), בטענה שזהו דרש יחיד. אולם מיד הוא מעלה אפשרות חלופית, שכוונת חז"ל לומר שהרעיון לקחת את אסתר לאישה רק עלה על דעת מרדכי, אולם לא בוצע בפועל. וממילא אין צורך לדחות את הדרש.<sup>74</sup>

5. בפירושו לאס' ד, ה, מהדורה שנייה, ד"ה 'ותקרא אסתר להתך', ראב"ע דוחה את דרש חז"ל 'שהתך הוא דניאל שנחתך מגדולתו', בטענה שהדרש הוא דברי יחיד. אולם בסיום דבריו הוא כותב: 'אולי היה הטעם בדרש כי הסריס היה נאמן כאילו דניאל היה, שהיה צדיק בדורו שלא היה כמוהו' (דיון מפורט בנספח, 27).

6. ב'ספר העבור' ראב"ע כותב:

ומה שאמרו קדמונינו מחדתא ומעתיקא כנגד בני ירושלים ובני בבל, רובי המפרשים פירשוהו עד י"ב שעות שהן בין מזרח ומערב בישוב ע"כ [על כן] לדין ולדידהו, ואנו ידענו כי אין בין בבל וירושלים רק שעה וחלק שעה, אולי האומר מעתיקא ומחדתא יהיה כנגד קצה המזרח שהוא הראש עד סוף המערב, או כן על דעת היחיד, או על דרך שיתכן שתראה הלבנה אחר התקון כנגד גלגל המזלות.<sup>75</sup>

דברי ראב"ע אלו מזכירים את דברי הגמרא, המפרטת כמה זמן סמוך למולד אי אפשר לראות את הלבנה: 'אמר רבי זירא אמר רב נחמן: כ"ד שעי מכסי סיהרא, לדין שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא'.<sup>76</sup> ובתרגום עברי מורחב: במשך 24 שעות הסמוכות למולד הלבנה (מקצתן קודם המולד ומקצתן לאחריו) מתכסה (-נסתרת) הלבנה, לנו בני בבל שש שעות קודם המולד (-מעתיקא - מהלבנה הישנה) ו-18 שעות לאחר המולד (-מחדתא - מהלבנה החדשה); להם (לבני ארץ-ישראל), 18 שעות קודם המולד ושש שעות לאחריו.

דברי הגמרא הללו צריכים עיון, ולא באנו לדון בהם כאן; אף דברי ראב"ע ויחסם לדברי הגמרא לא נתבררו לנו כל צורכם. ברור לנו מכל מקום שראב"ע סבר ש'דברי קדמונינו' (בגמרא זו) על ההפרש בין בבל לארץ-ישראל בדבר מועד ראיית הלבנה החדשה לכאורה

74 בדוגמה זו ובדוגמה שלאחריה סבור מוגדשיין (כמו בדוגמה 1, ראה לעיל הערה 73) שמה שאנו ראינו בדברי ראב"ע חלופה לפירושו הראשון שהדרש הוא דרש יחיד או דברי יחיד, הוא לאמתו של דבר ניסיון לסנגר על אותו יחיד, לבל גייחס לחכם מחכמי המדרש (ואפילו אם מדובר בחכם בודד) רעיון בלתי סביר עד כדי כך. גם אם הצדק עם מוגדשיין, אין בדבריו כדי לשנות את עיקר טענתנו.

75 ספר העבור, דף יא סוף ע"א-ע"ב.

76 בבלי, ראש השנה כ ע"ב. חכמים שונים דנו בדברים. ראה לאחרונה סיכום דברים בדברי ההסבר למסכת ראש השנה שם, במהדורת הש"ס העברית, מהדורת שוטנשטיין (הוצאת ארטסקרול), ניו יורק תשנ"ט. בניסוח העניין נועצתי בד"ר צבי לנגרמן, ותודתי נתונה לו.

אינם מתאימים לידיעותיו המדעיות. הוא הציע שלושה הסברים. ההסבר הראשון והשלישי יש בהם ככל הנראה ניסיון להתאים את דברי חז"ל למה שנחשב בעיניו האמת המדעית. ואילו ביסוד ההסבר השני מצויה ההנחה שאכן אין דברי חז"ל מתאימים לאמת המדעית, אלא ש'מה שאמרו קדמונינו' איננו דעת רוב חכמי ישראל (שכאמור אי אפשר שתצא טעות מתחת ידם) אלא דעת היחיד (או דעת המיעוט).

7. לסיום – דוגמה קרובה לענייננו, אולם מתוחכמת יותר: בפירושו לאס' ז, ט, מהדורה שנייה, ד"ה 'ויאמר חרבונה', ראב"ע כותב: 'דברי יחיד כי חרבונה הוא אליהו ז"ל, ולפי דעתי שהטעם שזה הסריס הוא הנזכר בתחלת הספר, כי הוא מהו' הסריסים עשה טובה לישראל ובאה ישועה על ידו כאלו אליהו ז"ל היה שהוא המבשר בבוא הישועה'. ב'דברי יחיד' ראב"ע רומז למדרש המובא בפרקי דרבי אליעזר: 'מיד צוה המלך לתלותו, שנאמר "ויאמר המלך תלוהו עליו". באותה שעה מה עשה אליהו ז"ל? נדמה כחרבונה אחד מסריסי המלך, א"ל יש עץ בביתו של המן מבית קדשי הקדשים גבוה חמשים אמה'.<sup>77</sup> לכאורה קביעתו של ראב"ע בראשית דבריו כי הזיהוי חרבונה–אליהו בדברי חז"ל הוא דברי יחיד, באה (כרגיל) כדי להצדיק את פירושו הפשטי (המנוגד לדרש חז"ל), דהיינו שחרבונה הנזכר בפסוקנו הוא אותו חרבונה הנזכר בראשית הספר (אס' א, י) בין שבעת סריסי המלך. אולם באופן מפתיע סיום דבריו יוצר את הרושם כי הוא מבקש להסביר את דרש חז"ל באופן שלא יהיה מנוגד לפשט/להיגיון של הכתובים. אפשר אם כן שכך יש להבין את דבריו: יש דעה יחידה בדברי חז"ל שחרבונה הוא אליהו, ולפי דעתי מובנה של דעה זו הוא שחרבונה הנזכר בפסוקנו הוא הסריס הנזכר באס' א, י; אולם באמרו שחרבונה הוא אליהו, ביקש בעל הדרש רק לבטא בכך את הרעיון שחרבונה בהציעו לתלות את המן על העץ העומד בבית המן הביא תשועה לישראל בדומה לתשועה שעתידי אליהו לבשר עליה בבוא הגאולה. יש להבין אפוא דרש זה של חז"ל במישור הרעיוני ולא במישור הפרשני או העובדתי. בלשונו של ראב"ע ניתן לסכם את דבריו: הדרש כי חרבונה הוא אליהו יש לו סוד.

אם זאת היא כוונת דבריו, הרי ראב"ע מצא לנכון משום מה להגן על עצמו בפסוקנו הגנה כפולה: (א) הזיהוי של חז"ל אינו מחייב, באשר הוא דברי יחיד; (ב) הזיהוי אינו מחייב גם משום שמי שהגה את הדברים לא התכוון כלל לדברים כמשמעם, אלא ביקש לבטא רעיון שגם פרשן כראב"ע יכול לחיות עמו. דרך אגב נעיר כי על פי הפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות לפסוקנו, ד"ה 'חרבונה', ראב"ע מסתפק בקביעה: 'יש אומרים כי אליהו ז"ל נדמה למלך כדמות סריס'.

ג. סיוע נוסף לטענתנו שראב"ע עצמו חש לא נוח בקבעו שמדרש (שהוא דוחה) הוא

77 פרקי דרבי אליעזר (עם ביאור ר' דוד לוריא), ורשה תר"ב, דף קכב ע"א. השווה: אסתר רבה י, ט (מדרש רבה) [לעיל הערה 61], דף טו ע"א.

דברי יחיד, ניתן למצוא בתופעה דומה לזו שנוכרה לעיל. כידוע יש שראב"ע דן באותו עניין או באותו כתוב בשני מקומות. הדבר קורה כמובן בדרך כלל בפירושו הכפולים לכמה מספרי המקרא. מסתבר שלהוציא מקום אחד בכל שאר המקומות שבהם מופיעה בפירושו של ראב"ע הקביעה שמדרש מסוים הוא דברי יחיד, קביעה זו חסרה בפירוש המקביל או בפירוש אחר שבו הוא דן באותו עניין.<sup>78</sup>

ראב"ע מציין בפירושו לספר שמות שבע פעמים שדרש או פירוש של חז"ל לכתוב הנדון הוא דברי יחיד, ובאופן מפתיע למדי כל שבע הפעמים הן בפירושו הקצר לספר שמות, ואף פעם אחת אין הדבר מופיע בפירושו הארוך.<sup>79</sup> אשר לפירוש הארוך, בארבעה מתוך שבעה המקרים הנזכרים ראב"ע מתעלם מן הפירוש הנזכר (הדרש) של חז"ל. קשה לראות בזה מקריות, במיוחד לאור העובדה שבשלושת המקרים הנותרים שבהם ראב"ע מתייחס גם בפירוש הארוך למה שנראה כניגוד בין הפירוש שהציע ובין מה שמצוי בספרות חז"ל, הוא זונח את ההסבר שדברי חז"ל הם דברי יחיד (הסבר הניתן כאמור בפירוש הקצר), ופונה להסבר אחר. הרי הדוגמאות:

1. ראינו לעיל כי בפירושו הקצר לשם' יט, יז ראב"ע אינו מוכן, מסיבות שונות, לקבל כאמת עובדתית את דברי מדרש חז"ל ש'שמור' ו'זכור' נאמרו בבת אחת, בדרך פלא, במעמד הר סיני. לפי דבריו הנאמר בתלמוד אינו מחייב אותו, באשר אלו דברי יחיד ולא קבלה. לעומת זאת בפירושו הארוך (שם' כ, א, הקדמתו לעשרת הדיברות) הוא מיישב את ה'ניגוד' בין דעתו ובין דברי חז"ל. לפי פירושו טעות היא להבין את דבריהם 'זכור ושמור' בדבור אחד נאמרו' כמשמעם. כוונת דברי חז"ל היא ש'טעם הזכירה היא השמירה, וכאשר אמר השם "זכור" הבינו כל השומעים כי טעמו כמו "שמור", כאילו בבת אחת נאמרו'. הסבר זה הולם את פירושו של ראב"ע ששינוי לשון הדיבר בספר דברים מ'זכור' ל'שמור' אינו שינוי ענייני. וממילא אין כל צורך להניח שדברי חז"ל הנזכרים הם דברי יחיד.
2. על הכתוב 'רק שבתו יתן ורפא ירפא' (שם' כא, יט) כותב ראב"ע בפירוש הקצר:

והטעם שיתן כדי שבטלו ממלאכתו ושכר הרפואות והמרפא, והם שנים, והם שבת ורפוי, ועוד עמהם שלשה קבלנו מאבותינו והם בשת וצער ונזק [ראה: בבלי, בבא קמא פג ע"א]. ולהתיר דברי הרופאים [כלומר אשר למה שדרשו חכמינו מכאן (ראה להלן), שניתנה רשות לרופאים לרפא] דברי יחיד הם, כי לפי דעתי כי האמת להשען ישר דרך על בוראו ולא על בינתו, כן בדרך המזלות ובדרך הרפואות, כי הכתוב אמר (שם' טו, כו) 'אני ה' רופאך', ואין צורך לעשות רופא אחר שותף עמו, וכן אמר (שם' כה, כה) 'זהסירותי מחלה מקרבך' (שם) 'וברך את לחמך ואת מימך',

78 המקרה היוצא מן הכלל: בפירושו הנדפס במהדורות הנפוצות לאס' ד, ג ובדיון באותו עניין בפירושו במהדורה שנייה לאס' ד, ה (נספח, 27). אולם יש לזכור כי באס' ד, ה הוא מעלה גם הסבר חלופי.  
79 על השאלה אם הדבר קשור ישירות בשוני במקום ובזמן בין הפירוש הקצר לארוך ראה להלן.

והפך זה (דב' כח, כז) 'אשר לא תוכל להרפא' (דה"ב טז, יב) 'גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים', וכן כתוב (דב' לב, לט) 'מחצתי ואני ארפא', (איוב ו, יח) 'כי הוא יכאיב ויחבש'. וטעם 'ורפא ירפא' מבנין הכבד הדגוש ואיננו כמו הקל, והמכה היא מיד האדם ויוכל האדם לרפאותה, ומי ירפא שיכה ה', רק הכתוב אמר (הו' ו, א) 'יך ויחבשנו', וטעם (דב' כח, כז) 'אשר לא תוכל להרפא' כאשר תרפא ממכת בן אדם.

לדעת ראב"ע הכתוב 'ורפא ירפא' מתיר לרופא פצעים (חיצוניים) שעשו בני אדם, לא מחלות ופגעים (פנימיים) שנעשו בידי שמים.<sup>80</sup> אך לכאורה דעתו זו של ראב"ע אינה עולה בקנה אחד עם האמור במקורות חז"ל (ראה להלן). ראב"ע קובע לכן שהאמור במקורות אלו הוא דעת יחיד.

ההיתר שניתן לרופאים לרפא, היתר שראב"ע מייחסו לדברי יחיד, נזכר פעמיים בתלמוד הבבלי: א. 'היינו דר' אחא, דאמר רב אחא: הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא זה לי לרפואה ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי: לא לימא איניש הכי, דתני רבי ישמעאל, "ורפא ירפא" – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא. כי קאי מאי אמר? אמר רב אחא: ברוך רופא חנם';<sup>81</sup> ב. 'דתניא דבי רבי ישמעאל אומר "ורפא ירפא" – מכאן שניתן לרופא לרפאות'.<sup>82</sup>

עמדת ראב"ע בפירושו הארוך לכתוב דומה לעמדתו בפירושו הקצר, אולם הוא זונח בפירוש הארוך את ההסבר שההיתר לרפא האמור בדברי חז"ל הוא דעת יחיד ומוצא דרך אחרת ליישב את השקפתו עם מה שנראה לכאורה מנוגד לדברי חז"ל:

'רפא ירפא' – לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שיראו בחוץ. רק כל חלי שהוא בפנים בגוף ביד השם לרפאותו. וכן כתוב (איוב ו, יח) 'כי הוא יכאיב ויחבש'. והנה הכתוב הפריש, כי לא אמר ורפא ירפא מן הבנין הקל, רק 'ורפא ירפא' שהוא מהבנין הכבד. ועוד אפשר זה היטב בפרשה הזאת (להלן, כג, כה).

ראב"ע אינו מתייחס במפורש לחז"ל, אולם הדמיון לדבריו בפירושו הקצר והניסוח 'לאות

80 זו גם דעתו ביסוד מורא, השער השביעי, עמ' 330–331 (מהדורת שטרן, דף כח ע"ב; במהדורה המדעית המבוארת, מאת י' כהן, בהשתתפות א' סימון, רמת גן [בדפוס], הדברים מפורשים יותר, שכן אחרי הציטוט מדב' לב, לט נוסף: 'והמכה שהיא מחוץ נתן רשות לרפוא ולרפא'; כך גם בפירושו הארוך, שיובא להלן. ראה גם דבריו בפירושו הארוך לשמ' כג, כה.

81 בבלי, ברכות ס"א.

82 בבלי, בבא קמא פה ע"א. וראה מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ו (מהדורת הורוביץ ורבינ, עמ' 271) והערת המהדיר.

שנתן רשות לרופאים לרפא' מורים על זיקה ברורה לדברי התלמוד הנזכרים.<sup>83</sup> כיוון שראב"ע מצמצם את הרשות שניתנה (על פי חז"ל) לרופאים לרפא [רק] המכות והפצעים שיראו בחוץ, ברור שאין כל ניגוד בין דעתו שלו לבין דעת חז"ל. וממילא אין כל צורך לקבוע (כמו בפירושו הקצר) שדברי חז"ל הנזכרים הם דברי יחיד.<sup>84</sup>

3. בדיון על דברי ראב"ע בפירושו הקצר לשם' כד, יד, עמדנו על כך שהוא דוחה את הדעה שבדברי חז"ל המזהה את כלב בן יפונה עם כלב בן חצרון, וקובע שהיא דברי יחיד.<sup>85</sup> בפירושו הארוך לשם' לא, א ראב"ע חוזר ודוחה את הוזהוי, וזו לשונו שם: 'ועל דרך הפשט כלב בן יפונה איננו כלב בן חצרון בראיות גמורות, והמשכילים יבינו'. ברור לגמרי שראב"ע רומז לזיהוי המצוי במדרש, אולם הוא נמנע כאן (כמו בכל הפירוש הארוך לשמות) מלקבוע שהזיהוי בדברי חז"ל הוא דברי יחיד. הקביעה שדברי חז"ל הם דברי יחיד פירושה שהזיהוי המצוי במדרש שגוי, אלא שהשוגה הוא יחיד. לעומת זאת הקביעה שדברי חז"ל אינם על דרך הפשט דינה כדין הקביעה שהם על דרך דרש, וכאמור הם ניתנים להסברים שונים, כגון שהם באו לבטא רעיון ולא דווקא לקבוע עובדה היסטורית.<sup>86</sup>

דוגמה נוספת להבדל הנזכר בין הניסוח בפירוש הקצר ובין הניסוח בפירוש הארוך יש בפירוש ראב"ע לעשרת הדיברות. להלן גידונים בפירוט דברי ראב"ע לדב' ה, כא, ד"ה 'ואת קולו': 'עשרת הדברות. ויש בדברי יחיד שדבור אנכי לבדו אמר השם' (נספח, 16). ראב"ע ביקש כנראה לדחות כך את הדעה המצויה בחז"ל שרק 'אנכי' ולא יהיה לך' שמעו ישראל מפי ה' בעצמו בעוד שיתר שמונה הדיברות נאמרו מפי משה. פירוש ראב"ע לדברים שייך כידוע לסדרת הפירוש לתורה שעמה נמנה גם הפירוש הקצר לשמות. והנה גם בפירושו הארוך לשם' כ, א ראב"ע דוחה את הדעה הזאת, אלא ששם הוא מכתיר אותה בציון 'אמרו רבים', בלא שהוא מסביר במפורש כיצד הוא מרשה לעצמו באופן עקרוני לדחות את דעת חז"ל.<sup>87</sup>

83 כך הבין כנראה גם רבנו בחיי את דברי ראב"ע, אף שאין הוא מזכירו במפורש.

84 ההבחנה של ראב"ע בין ריפוי של חולי חיצוני לבין ריפוי של חולי פנימי אינה נרמזת בדברי חז"ל הנזכרים, ולמיטב ידיעתי גם לא במקום אחר. סביר להניח שמצא יותר מרמז לכך בעובדה ש'רפא' ירפא' נאמר בסיטואציה של ריב בין אנשים, כאשר אדם מכה את רעהו באבן או באגרוף (שם' כא, יח-יט), בעוד שבכתובים האחרים שמהם משתמעת (במישרין או בעקיפין) ביקורת על פנייה לרופאים (במיוחד הביקורת על אסא ש'בחליו לא דרש את ה' כי ברפאים') מדובר בחולי (או בפגע כלשהו) סתם או בציון מפורש שהדבר בא מאת ה' (ראה הדוגמאות שהביא ראב"ע בפירושו הקצר שנזכר לעיל בפנים).

85 לעיל עמ' 220-221.

86 ראה לעיל הערות 8, 40.

87 לכך מן הדין להוסיף את הנתון הבא: בהקדמה הנדפסת במהדורות הנפוצות (השייכת כידוע לפירוש הקצר), הדרך הרביעית, מביע ראב"ע את דעתו על פירוש המקרא בדרך הדרש. בהבחינו בין סוגי הדרשות השונים הוא קובע בין היתר: 'יש [דרש] שהוא בהלכה [צ"ל: כהלכה?] שאיננה קבועה, ומסתבר שכמו בקביעה שהדרשה היא דברי יחיד, אף בוז כוונתו שדרשה כזאת איננה מחייבת (ראה

תופעה דומה קיימת בשני הפירושים של ראב"ע לאסתר, הפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות, שכתב באיטליה, ו'מהדורה שנייה', שכתב כ"ט 13 שנים לאחר מכן בצרפת.<sup>88</sup> בשבעה עניינים ראב"ע מצדיק את דחיית דברי חז"ל בקביעה שהם דברי יחיד, שישה מהם במהדורה השנייה, ואחד (אס' ו, 1) בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות. בעניין אחד חוזרת הקביעה בשתי מהדורות פירושו (בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות לאס' ד, ג ובמהדורה שנייה לאס' ד, ה, ראה להלן נספח, 27). והרי המופעים:

1. במהדורה השנייה לאס' ב, ו ראב"ע כותב על הדעה שדניאל טעה בחשבוננו: 'דברי יחיד הם בתלמודנו'. אולם בפירושו הארוך לדנ' ו, א; ט, ב הוא מייחס דעה זו ל'דעת הקדמונים', ובפירושו הקצר לדנ' ט, ב – ל'כל המפרשים' (נספח, 20).
2. במהדורה השנייה לאס' ב, ז הוא דוחה כ'דברי יחיד' את דעת חז"ל שאסתר הייתה בת ע"ד – מניין 'הדסה'. בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות אין זכר לדעה זו (נספח, 21).
3. במהדורה השנייה שם בהמשך: 'ובעבור מלת "לקחה" דרש יחיד כי לקחה לבית [לאישה]. אולי על מחשבת מרדכי דרש הדורש'. בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות הוא נמנע מלקבוע שזה 'דרש יחיד', ומסתפק בהבאת חלופה (נספח, 22).
4. במהדורה השנייה לאס' ג, ז: 'ובדברי יחיד כי בחר להרוג את ישראל בחודש שמת בו משה ולא ידע כי באדר נולד'. בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות מובאת דעה זו בשם 'יש אומרים' (נספח, 25).
5. במהדורה השנייה לאס' ג, טו: 'דרש (ד, יז) "ויעבור" – לא אכל מצה דברי יחיד הן'. בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות אין זכר לדרש (נספח, 26).
6. בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות לאס' ו, ו, ד"ה 'ויאמר המן בלבו': 'יש בדברי יחיד, כי מזה הכתוב נלמוד כי בנבואה נכתבה זאת המגלה'. במהדורה השנייה מובאת דעה זו בשם 'יש אומרים' (נספח, 28).
7. במהדורה השנייה לאס' ז, ט: 'דברי יחיד כי חרבונה הוא אליהו ו"ל'. בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות אין זכר לזה, וכבר דנו בכך לעיל.

## ה. סוף דבר

העיון בביאורים שבהם ראב"ע קובע כי דברי חז"ל הם 'דברי יחיד' מלמד כי במרבית המקרים קביעותיו אינן מוכחות כלל מגופם של המקורות, והעיקר, ב"ט 11 מן המקרים

לעיל הערה 51, ואפשר שאף בדבריו מיד לפני כן, 'יש דרשה מסברה ידועה', כוונתו לאותו דבר, אולם בחלק האגדי. לעומת זאת בהקדמתו ב'שיטה אחרת' (השייכת לפירוש הארוך), הדרך הרביעית, ברונג באותם עניינים, סוג זה של דרש אינו נזכר כלל.

88 השווה פירוש התאריכים: B. Walfish, 'The Two Commentaries of Abraham Ibn Ezra on the Book of Esther', *JQR*, 79 (1989), pp. 324–325

קביעות אלה אינן תואמות את הממצא. מאוד בלתי סביר שקביעות אלה הן תוצאה של שכחה או של אי ידיעה, ומכל מקום נראה לנו ברור שראב"ע לא טרח כלל לבדוק את המקורות. יתר על כן, בגלל אופיים של המקורות הללו, נראה לנו שראב"ע ידע שהמקורות אינם תומכים בקביעותיו, ולפיכך בכמה מן הדוגמאות ניכרים היסוסיו בקביעה שמדובר בדעת יחיד.

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

מסתבר יותר להניח שראב"ע אכן האמין כי הדעה שאינה נכונה לדעתו אי אפשר שתהיה נחלתם של כלל חכמי ישראל או של רובם, בהיותה נוגדת את ההיגיון. קביעתו שמדובר בדעת יחיד היא לפיכך קביעה ערכית אמונית ולא קביעה סטטיסטית עובדתית. כבר נאמר לעיל כי גם קביעותיו שהדרש הוא אסמכתא או שיש לו סוד נובעות כנראה מאותה השקפה. הדבר בולט במיוחד במדרשים שראב"ע מייחס להם סוד אף שאין בהם כשלעצמם רמז כלשהו לכוונה שונה ממה שאמור בהם בנגלה. ניסיונם של פרשני ראב"ע לחשוף את הסוד נראה במקרים לא מעטים דחוק ומאולץ. לאמתו של דבר כל פרשני המקרא היהודים הקלסיים של ימי הביניים ראו עצמם מחויבים במידה זו או אחרת לדרך הפשט, ולפיכך נאלצו להתמודד עם שאלת מחויבותם למדרש חז"ל. אולם הללו, בניגוד לראב"ע, נמנעו מלקבוע 'כללי הסדר' מפורטים ליישוב ניגודים בלתי נמנעים בין שתי המחויבויות. ראב"ע בגישתו הרציונלית ניסה לקבוע כללים ברורים בעניין שספק אם בכלל ניתן לקבוע בו כללים חד-משמעיים.

ממצאי עיונונו נוגעים לסוגיה נוספת במחקר. כידוע פירושו הקצר של ראב"ע לתורה נכתב באיטליה, ואילו פירושו הארוך לשמות נכתב בצרפת (וכן ההקדמה ב'שיטה האחרת'). בשעתו ביקש פרידלנדר למצוא קווי היכר המייחדים את הפירושים שנכתבו באיטליה מאלה שנכתבו כעשור שנים לאחר מכן בצרפת, וביניהם: הסתייגות חריפה מדרשות חז"ל באיטליה לעומת לשון זהירה ומתונה בצרפת.<sup>89</sup> אוריאל סימון דחה את האפיון של שתי התקופות ביצירת ראב"ע כ'הכללה חפווה של התרשמותו של פרידלנדר מן ההשוואה שערך בין הפירוש הקצר לשמות לבין חבירו הארוך'.<sup>90</sup> גם מחקרה של תמימה

89 פרידלנדר, מסות, עמ' 143–144.

90 סימון, ארבע גישות, עמ' 127–132. הציטוט מעמ' 128 שם.

דוידוביץ לא העלה כל סיוע להבחנה של פרידלנדר.<sup>91</sup> והנה הממצא שהעלינו לעיל, כי הקביעה שדברי חז"ל הם דברי יחיד מצויה רק בפירוש הקצר לשמות, מסייע לכאורה לדעתו של פרידלנדר, שהרי מקביעה זו נובעת דחייה של מדרש חז"ל. אולם הממצא שהעלינו מפירושו של ראב"ע לאסתר מלמד ש'סיוע' זה אין בו ממש. בדיקתנו העלתה כי הקביעה שדברי חז"ל הם דברי יחיד מצויה תשע פעמים (נספח, 20–27, 29) בפירוש ראב"ע לאסתר במהדורה השנייה, שנכתב בצרפת, ורק פעמיים (נספח, 27, 28) בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות, שנכתב באיטליה. דבר זה מלמד שלא שינוי מקום הכתיבה כשלעצמו גרם לשימוש (או להימנעות מן השימוש) בקביעה שדברי חז"ל הם דעת יחיד.

## נספח:

## רשימת המקומות שבהם קובע ראב"ע

## כי דברי חז"ל הם 'דעת יחיד'

1. ההקדמה לפירוש התורה, הדרך הרביעית: 'יש דרש מסברא ידועה, ויש שהוא בהלכה [צ"ל: כהלכה?] שאיננה קבועה' – ראה לעיל הערה 51.
2. בר' לט, יא: ד"ה 'לעשות מלאכתו' – 'מלאכת הבית או הממון. ודרש ואין איש דברי יחיד'. מן הניגוד בין פירושו שלו, 'מלאכת הבית או הממון', ובין 'ודרש ואין איש ברור שכוונת ראב"ע לרעיון המצוי במדרש (ושיש עליו מחלוקת),<sup>92</sup> שיוסף נכנס מתוך כוונה לעשות צרכיו עם אשת פוטיפר, אלא שברגע הקריטי גרם לו דבר מה שלא לעשות זאת. מן הלשון בבראשית רבה ובחלק הראשון של דברי התנחומא שנזכרו לעיל נראה בפשטות שכוונת הדרש 'ואין איש' – שביקש לעשות צרכיו עמה ומצא שאינו איש (בלשון בראשית רבה: 'נמתחה הקשת וחזרה'). אולם מהבבלי סוטה וכן מהמשך דברי התנחומא שם נראה להניח שדרשו (ובתנחומא שם: גם?): 'ואין איש מאנשי הבית שם בבית', אבל דמות דיוקנו של אביו הייתה שם, והיא שהרתיעה אותו.<sup>93</sup> לענייננו אין הכרח להכריע לאיזה מדרש רמז ראב"ע.<sup>94</sup> לפי דרכו של ראב"ע, ודאי שניהם אינם פשוטו של

91 ת' דוידוביץ, 'שני פירושי של ר' אברהם אבן עזרא לספר שמות – מחקר השוואתי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ט.

92 בראשית רבה פז, ז (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 1071–1073); תנחומא וישב ט; בבלי, סוטה לו ע"א. השווה עוד: ירושלמי, הוריות ב, ה (מו ע"ד); פרקי דרבי אליעזר לט (מהדורת ורשה תרנ"ב [לעיל הערה 77], דף צב ע"ב); מדרש שמאל ה, טז (מהדורת בובר, דף לב ע"א).

93 ראה תוספות בסוטה (שם), ד"ה 'באותה שעה'.

94 אף פרשני ראב"ע אינם תמימי דעים בדבר. כך למשל בעל 'צפנת פענח' סבור שראב"ע רמז לדרשה, שיוסף מצא עצמו שאינו איש; בעל 'אוצר חיים' (ח' חרו), אבן עזרא על התורה עם פירוש אוצר חיים:



הכתוב. ומכל מקום אף שבמקורות יש חולקים על הדרשה שדחה ראב"ע, אין זו דעת יחיד ממש.

3. בר' מ, ח: 'וטעם הלא לאלהים פתרונים – כי פתרון החלומות לשם הוא, כי הוא יודע העתיד, והראה בחלום מה יהיה למי שירצה, ואם אני אפתור אותו לטוב או לרע, לא יועיל ולא יזיק. ואחר שהדבר כן ולשם פתרון כל החלומות, אל תחשו שתספרו חלומותיכם לי. וכל החלומות הולכים אחר הפה – דברי יחיד הם'.

ראב"ע מבקש להסביר כיצד נימוקו של יוסף 'הלא לאלהים פתרונים' אמור לשכנע את השרים לספר לו את חלומם; לכאורה אם לאלהים פתרונים ודאי שאין טעם לספר ליוסף את החלום. תשובת ראב"ע היא ששרי פרעה האמינו (בטעות) שפתרון הפותר קובע את עתידו של החולם, ולפיכך לא סמכו על יוסף שיפתור להם פתרון טוב. לכן היה על יוסף לשכנעם שחששם מוטעה – הפותר אינו יכול להשפיע על עתידו של החולם, מפני שהעתיד נקבע על ידי אלוהים. הסבר זה מנוגד לכאורה לדברי הבבלי:

א"ר ביזנא בר זבדא א"ר עקיבא א"ר פנדא א"ר נחום א"ר בירים משום זקן אחד ומנו ר' בנאה: עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים. פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם, ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה, וכולם נתקיימו בי, לקיים מה שנאמר: כל החלומות הולכים אחר הפה. אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא? אין, וכדרכי אלעזר, דא"ר אלעזר, מנין שכל החלומות הולכים אחר הפה, שנאמר (בר' מא, יג) 'ויהי כאשר פתר לנו כן היה'.<sup>95</sup>

מצוטטים כאן דברים של כמה חכמים המצדדים ב'כל החלומות הולכים אחר הפה',<sup>96</sup> ולכאורה נראה שאין בהקשר שם שום רמז שהיו חכמים שחלקו על הכלל. זוהי בפשטות גם דעתו של רב חסדא, האומר: 'חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא'. ומבאר רש"י: 'דלא מפשר – שלא פתרוהו. כאגרתא דלא מקריא – לא טוב ולא רע הוא שכל החלומות הולכין אחר הפתרון'.<sup>97</sup> ולבסוף, תפיסה זו עומדת ביסוד הסיפור הארוך שם, על 'בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא'.<sup>98</sup> ואכן, 'הכותב' ב'עין יעקב', שהתקשה במאמר ש'כל החלומות

בראשית, 'ירושלים תשמ"ג) סבור שרמז לכך שראה את דמות אביו; ובעל 'מחוקקי יהודה' מתלבט בין שתי האפשרויות. דעתי נוטה לדעת בעל 'צפנת פענח'.

95 בבלי, ברכות נה ע"ב.

96 אמנם אין הכרח שכל החכמים הנזכרים בשלשלת המסירה הודו עם בעל המאמר (ר' בנאה).

97 דברי רב חסדא שם ע"א. לפי דעת המהרש"א זהו גם ההסבר לדברי ר' יוחנן ש'חלום שנפתר בתוך חלום' הוא אחד משלושה חלומות שמתקיימים (שם), שכן פתרון בתוך חלום הרי הוא כפתרון שפתר לו מאן דהוא.

98 בבלי, ברכות נו ע"א.

הולכים אחר הפה,<sup>99</sup> מעיר על 'תירצו' של ראב"ע שדברי הגמרא הם דברי יחיד: 'וכאשר עיינתי כל הסוגיא מראשה ועד סופה יראה מתוכה שהמאמר הוא נאמר בסתמא דתלמודא בלי שום מחלוקת'.<sup>100</sup>

אולם אף שכאמור המאמר 'כל החלומות הולכים אחר הפה' נאמר בסוגיה שם בלי שום מחלוקת, נראה שמן הגמרא<sup>101</sup> עולה גם דעה אחרת. חכמים שונים התקשו בעצם הרעיון שהוראת החלום תשתנה על פי פתרונו ה'שרירותי' של הפותר.<sup>102</sup> רעיון זה נראה מנוגד להיגיון (דבר שבלי ספק היה גורם מרכזי לדחייתו על ידי ראב"ע) וכן למה שמשמע למשל מן האמור במקרא על פתרון חלומותיהם של יוסף, פרעה ונבוכדנאצר. ומה שנוגע לענייננו: מאמרים שונים בגמרתנו נראים כסותרים רעיון זה. כך, למשל, מקשה 'הכותב' מדברי רב הונא 'לאדם טוב אין מראים לו חלום טוב ולאדם רע אין מראים לו חלום רע': 'אם הדבר תלוי ברצון הפותר, מה יוסיף ומה יגרע בכשיהיה החלום טוב או רע'!<sup>103</sup> ובעל 'עקדת יצחק' מתפלא: 'שכבר תראה סתירת זה [=האמירה שכל החלומות הולכים אחר הפה] ממה שקבעו שם בפ' הרואה (ברכ' נו ע"א) פתרונים ידועים להרבה מהחלומות, ואם הכל הולך אחר הפותר, הנה לא הועילו כלום'!<sup>104</sup> החכמים הללו טרחו ליישב (למען האמת, די בדוחק) את ה'ניגוד' בין הקביעה שכל החלומות הולכים אחר הפה ובין המימרות שמשמע מהן לכאורה שפתרון החלום תלוי במהות החלום ולא בפתרון הפותר. אולם אפשר בהחלט שראב"ע היה סבור שאין כל צורך ליישב את הניגוד. באות כאן לידי ביטוי שתי דעות מנוגדות של חכמי ישראל, ולדעתו הדעה שכל החלומות הולכים אחר הפה היא דעת המיעוט, ולפיכך אין היא מחייבת. מכל מקום הניסוח של ראב"ע שדעה זו היא דעת יחיד ודאי אינו הולם את הממצא.

4. בר' מו, כג – ראה לעיל עמ' 217–218.

5. שמ' ד, כה, הפירוש הקצר, ד"ה 'צור' – 'וחלילה להאמין כי משה הסכים עם צפורה כדברי יחיד שיהיה הבן האחד שלו וימול אותו והשני לצפורה ולא ימול'. כן היא דעת ר' אליעזר המודעי (ואין כן דעת ר' יהושע) במכילתא דרבי ישמעאל, והוא סבור כי הכוונה

99 עין יעקב לברכות נה ע"ב; במהדורות הנדפסות של עין יעקב, דף פו ע"ב ואילך, וראה להלן.

100 עין יעקב, דף פו ע"ב.

101 בבלי, ברכות נה ע"א–נו ע"ב, מה שא' וייס מכנה 'מסכת חלומות'. ראה: א' וייס, על היצירה הספרותית של האמוראים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 264–270.

102 ראה למשל: ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, שער תשעה ועשרים (פרסבורג תר"ט [ד"צ: ירושלים תשכ"א], דף רכו ע"ב ואילך); 'הכותב' (ר' יעקב אבן חביב) בעין יעקב לברכות נה ע"ב (במהדורות הנדפסות, דף פו ע"ב ואילך); המהרש"א בחידושי אגדות לברכות (שם).

103 דברי רב הונא בברכות נה ע"ב, ודברי 'הכותב' בעין יעקב, דף פו ע"ב.

104 עקדת יצחק (לעיל הערה 102), דף רכז ע"א.

לגרשום, הבן הבכור.<sup>105</sup> לפי מדרש אגדה התנאי היה (כמובא אצל ראב"ע), שהשני (אליעזר) לא ימול.<sup>106</sup>

6. שמ' יג, יח, הפירוש הקצר, ד"ה 'חמושים' – 'ודרש שעלו אחד מחמש מאות דברי יחיד ועליו מחלוקת ואיננו קבלה כלל'. זו דעה אחת ('ש אומרים') מבין כמה דעות במכילתא דרבי ישמעאל.<sup>107</sup> וראה לעיל עמ' 212, 223.

7. שמ' טז, ה: הפירוש הקצר – ראה לעיל עמ' 218.

8. שמ' יט, יז: הפירוש הקצר – ראה לעיל, עמ' 219–220.

9. שמ' כא, יט: הפירוש הקצר, ד"ה 'רק שבתו יתן' – ראה לעיל, עמ' 226–228.

10. שמ' כג, ט, הפירוש הקצר, ד"ה 'וגר לא תלחץ' – 'עם השופט ידבר, בעבור שלא יחשב השופט כאשר יריב הישראלי עם הגר לעזור תורת ישראל, גם כן דברי יחיד אמר הכתוב לא תלחץ והעד (דב' א, טז) 'ושפטתם בין איש ובין אחיו ובין גרו'. דברי ראב"ע אינם ברורים, ובמיוחד אינה ברורה כוונתו בקשר לדברי יחיד. כדי לתת לדברים משמעות סבירה נאלץ פליישר לתקן מדעתו את נוסח דברי ראב"ע ולגרוס במקום 'לעזור' – 'לעזוב', ובהתאם לכך פירש ב'משנה לעזרא': 'דברה תורה אל השופט שלא יחשוב כאשר יבוא לפניו ישראלי וגר לדין, לעזוב דיני ישראל ולדין בדיני הגר למען זכות על ידי זה את הישראלי; וכן יש גם מאן דאמר כן [שמות, והוא רבי ישמעאל] (עיי' ב"ק דף קיג ע"א), לכן אמר הכתוב "לא תלחץ". והראיה שאין לעשות כדבר הזה, דהא כתיב (דב' א, טז) "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו", הרי שגם הגר בכלל'. ועדיין הדברים צריכים עיון, במיוחד שרבי ישמעאל מתיר שם לעשות כן ב'כנעני אנס' ולא בגר.

11. שמ' כד, יד: הפירוש הקצר, ד"ה 'חור' – ראה לעיל עמ' 220–221.

12. וי' ה, כה, ד"ה 'בערכך' – 'כראשון' [בפסוק טז 'בערכך כסף שקלים בשקל הקדוש'], והוסיף חומשים [פסוק כד: 'וחמשתיו', שפירש כנראה שתי חמיות] בעבור שזה האשם הוא בודון.<sup>108</sup> ודברי יחיד הם שגם זה האשם תלוי'. דברי ראב"ע בקשר לדברי יחיד אינם ברורים. לדעת חז"ל הפרשה בוי' ה, טז–טז עניינה קרבן 'אשם מעילות'; פסוקים יז–כ עניינם 'אשם תלוי' (קרבן שחייב להביא מי שעבר בשוגג על ספק חטא, שעל ודאו חייבים קרבן חטאת); פסוקים כ–כו – 'אשם גולות'.<sup>109</sup>

105 מכילתא דרבי ישמעאל, עמלק א (מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 191). השווה תרגום יונתן לשמ' ד, כד.  
106 מדרש אגדה לשמ' יח, א (מהדורת בובר, עמ' קנ, ושם הערה ו). וראה: תורה שלמה על אתר, הערה לאות קסו. השווה: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ג, רמת גן תשכ"ח, עמ' 161, 180 והערות המתאימות.

107 מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי, פתיחתא (מהדורת הורוביץ ורבין, עמ' 77). השווה: תנחומא, בשלח, א; מדרש הגדול לפסוק (מהדורת מרגליות, עמ' רמט).

108 וכבר העיר על כך שהדבר נוגד את דברי חז"ל ש'על שבועת הפקדון' (וי' ה, כא) 'מביאין [קרבן] על הזדון כשגגה' (משנה, כריתות ב, ב). השווה: תורה שלמה על אתר, הערה לאות קסג.

109 לא נתברר לי היכן מצא ראב"ע דעה (בחז"ל?) שהאשם שבפסוקנו עניינו אשם תלוי.

13. וי' יא, יג, ד"ה 'העזניה' – 'אף על פי שיש דברי יחיד שאיננה בישוב, טעה הגאון שתרגם אותה אלענקקה, כי זה השם בלשון ישמעאל על דבר שלא נמצא בעולם, ולא היה ולא נברא אלא למשל, וכן יודו חכמי לשונם. אם כן לא יתכן שיאסר ה' הדבר שלא היה'. ראב"ע רומז ב'דברי יחיד' לבבלי, חולין: 'אמר ליה רב אשי לאמימר הא דרב נחמן מאי [רש"י: 'דאמר לעיל דבעינן בקי ואי לא חיישינן לפרס ועזניה?']? אמר ליה לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי, מאי איכא [רש"י: 'למאי ניוחש'], משום פרס ועזניה, ליתנהו בישוב'.<sup>110</sup> על סמך דברי ראב"ע אין הכרח להניח שהוא סבור שדעתם של חז"ל בעניין זה אינה נכונה. אך ברור שהוא חולק על הזהוי של רס"ג, מפני שלפי זיהוי זה יוצא שהתורה אוסרת דבר שלא היה ולא נברא. נימוק זה אינו תופס בהכרח כלפי דברי הגמרא שפרס ועזניה אינם מצויים ביישוב.

14. וי' יח, כב; ד"ה 'זאת זכר' –

אחר שמצאנו (בר' יט, לד) 'הן שכבתי אמש את אבי', הנה אזהרה לשוכב ולנשכב. ויאמר רב חננאל ז"ל, כי יש מי שיחדש בגופו כצורת בשר אשה וזה לא יתכן בתולדה [ואי אפשר שהתורה תאסור דבר שאינו קיים במציאות]. וי"א אנדרוגינוס. וכל הצער הזה [לחפש מציאות של שני מיני משכב בגבר] בעבור היות 'משכבי אשה' לשון רבים. ודברי יחיד – שני משכבים. והגון בעיני כי המצוה כפשוטה [שלא לקיים יחסי מין 'סטנדרטיים' בין שני גברים]. גם אנשי התושיה [חז"ל] חייבו מיתה עליה. והכתוב אחז דרך כבוד לאמר כמו (לעיל, פסוק יד) 'לא תקרב'. ואחר שהזכר נברא לעשות והנקבה להעשות, הזכיר הכתוב שלא תהפוך דברי ה'. ויש משכב להוציא הזרע [מחוקקי יהודה: 'כמו (איוב לח, לו) 'ונבלי שמים מי ישכיב''], על כן מלת 'משכבי' לשון רבים [הנ"ל: 'כי מרוע ומרוב תאותם יוצא הקרי מהשוכב והנשכב'].

ניתן אולי לפרש שדברי ראב"ע 'ודברי יחיד' – שני משכבים' כוונתו לדעה שהזכיר לעיל מיניה: וי"א אנדרוגינוס', דהיינו למה שהובא בבבלי, יבמות: 'תניא רבי סימאי אומר: אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה משני מקומות [הן ממקום זכרות הן ממקום נקיבה], מ"ט דרבי סימאי? אמר רבא, בר אמדורה אסברה לי: "זאת זכר לא תשכב משכבי אשה", אי זהו זכר שיש בו שני משכבות הוי אומר זה אנדרוגינוס'.<sup>111</sup> לזה מתאים הלשון 'דברי יחיד', שכן רבנן (שם) אכן חולקים על רב סימאי.<sup>112</sup> אולם מלשוננו של ראב"ע נראה יותר שכבר סיים את הדיון הספציפי באנדרוגינוס, ושהמשפט 'ודברי יחיד' – שני משכבים' מכוון לדרשה אחרת. מכל מקום בספרות חז"ל דורשים במקורות שונים מ'משכבי אשה' (האמור בקשר לאיסור משכב זכר בפסוקנו או בוי' כ, יג), ששני משכבים באישה – כדרכה

110 בבלי, חולין סב ע"א.

111 בבלי, יבמות פג ע"ב.

112 ועיין: ירושלמי, יבמות ח, ו (ט ע"ד).

ושלא כדרכה – ושניהם שווים לכל משפטי עריות.<sup>113</sup> אם לדרשה זו כיוון ראב"ע, ברור מדוע סירב לראות בה פירוש למקרא, שהרי הכתוב מדבר במשכב זכר, ומה ענין שני משכבים בזכר?! אולם קשה לראות בקביעה שדרשה זו היא דברי יחיד נתון עובדתי.

15. במ' כ, ח: ד"ה 'קח את המטה' – ראה לעיל, עמ' 221.

16. דב' ה, כא, ד"ה 'זאת קולו' – 'עשרת הדברות. ויש בדברי יחיד שדבור אנכי לבדו אמר השם'. כוונת ראב"ע כנראה לדעה המובאת כמה פעמים בדברי חז"ל, ש'אנכי' ולא יהיה לך' שמעו ישראל מפי ה' בעצמו,<sup>114</sup> ואת יתר הדיברות – מפי משה.<sup>115</sup> אף שכאמור דעה זו נפוצה למדי בספרות חז"ל, ניתן אולי להסביר את קביעתו של ראב"ע שאלו דברי יחיד בכך שבשיר השירים רבה 'רבנין' חולקים על דעה זו וטוענים ש'כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה'. יתר על כן, מסתבר שזו אף דעת המקורות הדורשים שהקב"ה השמיע את עשרת הדיברות בדיבור אחד.<sup>116</sup> כאמור גם בפירושו הארוך לשמ' כ, א דוחה ראב"ע את הדעה ש'אנכי' ולא יהיה' לבדם שמעו ישראל מפי הגבורה, אלא ששם הוא מביא את הדעה בציון 'אמרו רבים' ובלא כל ניסיון להסביר כיצד הוא מרשה לעצמו לדחות את דעת הרבים.

17. יש' א, א: 'יש בדברי יחיד כי כל נביא שנזכר שם אביו גם הוא נביא, ויש מי שאומר שהוא מורע המלוכה, כי אמוץ ואמציה אחים היו,<sup>117</sup> על כן לא יכלו רשעי ישראל להרע לו כאשר הרעו לירמיהו, והנה כתיב (יש' נ, ו) "גוי נתתי למכים". ועל דרך הפשט כי כל נביא שנזכר שם אביו הוא גדול ונודע סודו בדורו, ויש מהם שהוא נביא ויש שאינו נביא'.

הדעה שראב"ע מייחס לדברי יחיד היא דעת עולא בבבלי, מגילה, ובוויקרא רבה היא

113 השווה למשל: ספרא, קדושים, ט, יד (מהדורת וייס, דף צב ע"ב); בבלי, סנהדרין נד ע"א; נה ע"א; שם, יבמות נה ע"ב; שם, כתובות מז ע"א; שם, סוטה כו ע"ב; שם, קידושין כב ע"ב.

114 קשה להאמין שבניסוחו של ראב"ע 'שדבור אנכי לבדו אמר השם' משתקפת הדעה המצויה כבר במדרשי התנאים שהפסוקים 'אנכי ה' אלהיך' ולא יהיה לך' אינם שני דיברות אלא דיבר אחד. ראה: שורץ (לעיל הערה 61), עמ' 180–183. במדרשים אלה הובעה דעה זו ללא כל זיקה לדעה שרק את הדיבר 'אנכי' (הכולל גם 'לא יהיה') שמעו מפי ה' בעצמו. יתר על כן, בפירושו הארוך לשמ' כ, א דוחה ראב"ע את הדעה 'כי השנים הדברים לבדם אמר ה'', ומסתבר שהכוונה לאותה דעה. הן מן הניסוח ('השנים הדברים') הן מן ההמשך שם ברור שהכוונה לשני דיברות.

115 ראה: בבלי, מכות כד ע"א (השווה: תורה שלמה לשמ' כ, הערה לאות צו); בבלי, הוריות ח ע"א (בשם ר' ישמעאל); שיר השירים רבה א, ב (מדרש רבה [לעיל הערה 61], דף ד ע"ג [בשם ר' יהושע בן לוי]); ועוד (השווה המקורות שרשם כשר [שם], הערה לאות צה).

116 כגון: מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ד (מהדורת הורוביץ ורביץ, עמ' 218); השווה: שורץ (לעיל, הערה 61), עמ' 172–176. כבר העירונו כי ב'דברי יחיד' אין הכוונה בהכרח לדעה של חכם בודד, אלא לדעת מיעוט החולקת על דעת הרוב המכריע של החכמים. ראה לעיל עמ' 212, עמ' 217 הערה 52. 117 א"ר לוי: מסורת בידינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים היו' (בבלי, מגילה י ע"א).

דעת ר' יוחנן.<sup>118</sup> אולם בהמשך נאמר בוויקרא רבה שם: 'ורבנין אמרין: בין שנתפרש שמו ובין שלא נתפרש שמו נביא בן נביא', ואם כן גם 'רבנין' סבורים ש'כל נביא שנזכר שם אביו גם הוא נביא'! במשנת רבי אליעזר דעה זו מובאת ב'סתם', אולם לדעת (עורך) המדרש נראה שזוהי גם דעתו של ר' נתן.<sup>119</sup> נעיר רק שבפירושו ליואל א, א ולצפ' א, א ראב"ע מסתייג מדעה זו של חז"ל, אך לא במישרין כמו כאן, אלא בעקיפין, וממילא בלי 'להתנצל' שדעתם היא דעת יחיד.<sup>120</sup>

18. יש' א, א: 'ונבואתו היתה בימי עזויהו, והקרוב אלי כי בשנת מותו התחיל להתנבאות כאשר אפשר עוד. ועל דרך הפשט כי בימי חזקיהו מת, כי אילו נמשכו ימיו עד ימי מנשה היה זה כתוב. ויש בדברי יחיד שהרגו מנשה, בעבור שאמר (ו, ה) "ראו עיני", ואם הדבר קבלה הוא האמת'.

הדעה 'שהרגו מנשה' מופיעה במקורות אחדים, ולא רק כדעת יחיד. בבבלי יבמות נאמר: 'תני: שמעון בן עזאי אומר: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים וכתוב בה [...] מנשה הרג את ישעיהו. אמר רבא: מידן דייניה וקטליה. אמר ליה: משה רבך אמר (שם' לג, כ) "כי לא יראני האדם וח"י ואת אמרת (יש' ו, א) "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא"?!'.<sup>121</sup> ובירושלמי, סנהדרין: 'כד דקם מנשה הוה פרי חורי ישעיה'. בעי מיקטלותיה והוא ערק מן קדמוי לארזא ובלעיה ארזא חסר ציציתה דגולתיה. אתון ואמרין קדמוי. אמר לון אולון ונסרון ארזא. ונסרו לארזא ויתחמי דמא נגד'.<sup>122</sup> וכן בבבלי, סנהדרין: "'וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים פה לפה לבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה לעשות הרע בעיני ה'" (מל"ב כא, טז) – הכא תרגימו שהרג ישעיה. במערבא אמרי שעשה צלם משאוי אלף בני אדם ובכל יום ויום הורג (כולם). כמאן אולא הא דאמר רבה בר בר חנה שקולה נשמה של צדיק אחד כנגד כל העולם כולו כמ"ד ישעיה הרג'.<sup>123</sup> בדומה לנאמר בירושלמי מובא בפסיקתא רבתי בשם ר' יצחק בר' חנינא, שלאחר שישעיהו ברח מפני מנשה (שביקש להרגו על שניבא על חורבן הבית) ונבלע בחרובית, הביא מנשה חרשים שניסרו את החרובית 'זהיה הדם שותת' וכו'.<sup>124</sup> מסורת דומה לזו שבפסיקתא רבתי נמצאת בתרגום של תוספתא לישעיהו.<sup>125</sup>

118 בבלי, מגילה טו ע"א; ויקרא רבה ו, ו (מהדורת מרגליות, עמ' קמג).

119 משנת רבי אליעזר ו (מהדורת ענלאו, עמ' 118–119. ראה גם: אגדת בראשית יד, ד (מהדורת בובר, עמ' 32).

120 וכבר העיר על כך סימון, שני פירושי ראב"ע, בקשר לפירוש ליואל.

121 בבלי, יבמות מט ע"ב.

122 ירושלמי, סנהדרין י, ב (כח ע"ג).

123 בבלי, סנהדרין קג ע"ב.

124 פסיקתא רבתי ד (מהדורת איש שלום, דף יד ע"א).

125 ראה: ר' כשר (מהדיר), תוספות תרגום לנביאים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 169–174. מקורות נוספים למסורת על רצח ישעיהו בידי מנשה: שם, עמ' 171. ראה גם: ל' גינצברג, אגדות היהודים, ו, רמת

לאור כל המקורות הנזכרים קשה לראות במסורת זו 'דברי יחיד'. וסביר להניח שמשום כך, ואולי גם משום שיש כאן עניין היסטורי עובדתי מובהק, הוסיף ראב"ע הסתייגות לדחיית המסורת: 'ואם הדבר קבלה הוא האמת'.<sup>126</sup>

19. קה' ה, א – 'וכלל אומר: יש בפיוטי רבי אליעזר הקליר מנחתו כבוד ארבעה דברים קשים [...] והדבר הרביעי, שכל פיוטיו מלאים מדרשות ואגדות, וחכמינו אמרו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אם כן אין ראוי להתפלל אלא על דרך פשט, ולא על דרך שיש לו סוד, או הוא על דרך משל, או הוא כענין שאין הלכה כמותו, או שיתפרש לענינים רבים' – ראה לעיל הערה 51.

20. אס' ב, ו, מהדורה שנייה, ד"ה 'אשר הגלתה עם יכניה' – 'הוא יהויכין הוא כניהו, והנה זקן היה כאשר נלקחה אסתר, כי צדקיהו מלך אחר גלות יכניהו י"א שנה ועברו ע' שנה כאשר פרשתי בספר דניאל, שלא טעה בחשבוננו, ודברי יחיד הם בתלמודנו, ומלך כורש עם דרוש ועברו 2 שנים לאחשוורוש ולא ידענו בן כמה שנים יצא מרדכי מירושלם, והנה אם אמרנו בן חדש ימים הנו בימי אסתר יותר מצ' שנה'.

ראב"ע מסביר כי גם אם היה מרדכי רק בן חודש בצאתו עם גלות יכניה, הנה בהילקח אסתר לחצר אחשוורוש הוא היה כבר יותר מבן 90 שנה. הכיצד? 11 שנים נמשכה מלכות צדקיהו, 70 שנה הגלות (עד להכרזת כורש), ועל כך יש להוסיף את שנות מלכות כורש ודריוש ושבע שנים של אחשוורוש. אגב חישוב זה רומז ראב"ע כי אינו מקבל את דעתו של רבא ('דברי יחיד בתלמודנו') שדניאל טעה בחשבון 70 השנים שעם סיומן יבוא כמובטח ('יר' כה, יא–יב) חורבן בבל וגאולת ארץ ישראל.<sup>127</sup> לדעת רבא תחילה סבור היה דניאל ש-70 השנים הללו תחילתן מהיום שכבש נבוכדנצר את יהויקים,<sup>128</sup> וסיומן בחורבן מלכות בבל והכרזת כורש. מן הגמרא שם נראה שרבא הסיק זאת מדברי ירמיהו 'כי לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקד אתכם' ('יר' כט, י), כלומר גאולת ישראל תתגשם מיד לאחר נפילת בבל בידי כורש, עם תום 70 שנה לשלטונה של בבל על יהודה. משציפה דניאל לגאולה והיא בוששה לבוא, הוא התבונן בספרים והבין ש-70 השנים הללו תחילתן החורבן וגלות בבל וסיומן בניין המקדש 18 שנה<sup>129</sup> לאחר מפלת בבל, בשנה השנייה

גן תשל"ה, עמ' 222–223, הערות 102–103.

126 מן הנימוק להריגה 'בעבור שאמר "ראו עיני" נראה שרמז במיוחד לבלבי, יבמות (לעיל הערה 121), מפני שרק שם נזכר נימוק זה. אולם ברור שאין לסעון שקביעת ראב"ע שאלה דברי יחיד מכוננת רק לנימוק, ולא לעצם המסורת על הרציחה, שהיא כאמור נפוצה מאוד.

127 לדברי רבא ראה: בבלי, מגילה יב ע"א.

128 בשנה השנייה למלכות נבוכדנצר, ראה: פירוש רש"י למגילה (שם), ד"ה 'תניא נמי הכי', על פי סדר עולם רבה כח (מהדורת רטנר, עמ' 128). השווה גם דבריו לדנ' ט, ב.

129 ראה פירושי רש"י ורס"ג לדנ' ט, ב (פירוש רס"ג, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"א, עמ' קסב); לדעת ראב"ע (שם) ההפרש הוא 19 שנה.

לדרישוש בן אחשוורוש.<sup>130</sup> ראב"ע כאמור מתנגד לדעתו של רבא כי דניאל טעה. לדעת ראב"ע מניין 70 השנים הוא מהחורבן ועד הכרזת כורש.

כפי שראינו ראב"ע מפנה לפירושו בדניאל. הדברים נתפרשו בשני פירושי לדנ' ט, ב. בפירושו הארוך הוא מביא את הפירוש המובא אצלנו כ'דברי יחיד' בלשון שונה: 'כל הגאונים פה אחת הסכימה דעתם עם דעת הקדמונים שאמרו שטעה דניאל בחשבונו'.<sup>131</sup> ובפירוש הקצר: 'כל המפרשים הטעו, שאמרו כי דניאל טעה בחשבונו'.<sup>132</sup>

21. אס' ב, ז, מהדורה שנייה, ד"ה 'הדסה' – 'הוא שמה מגזרת הדס, ויש אומרים דברי יחיד כי בת ע"ד היתה כמספר הדסה, והכתוב אומר "והנערה יפת תאר"'. אך בבראשית רבה נאמר: 'בר' יב, ד) "ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה" – ה"ה "ויהי אומן את הדסה", רב אמר בת ארבעים שנה הייתה, שמואל אמר בת שמונים הייתה, רבנין דתמן אמ' בת ע"ה שנה'.<sup>133</sup> ודרשות דומות יש במדרש אבא גוריון ובמדרש פנים אחרים.<sup>134</sup> אף מדוגמה זו ברור ש'דברי יחיד' לאו דווקא. אין צריך לומר שראב"ע דוחה גם את דעת שמואל שאסתר הייתה בת 80 (או לפי נוסח מדרש אבא גוריון, בת 70).

22. אס' ב, ז, מהדורה שנייה, ד"ה 'היא אסתר' – 'זבעבור מלת לקחה דרש יחיד כי לקחה לבית. אולי על מחשבת מרדכי דרש הדורש'; הפירוש הנדפס, ד"ה 'לבית' – 'לולי שהיתה בתולה לא היה מרדכי מסכן בה, כי לא יסמך על מעשה נס, אולי דרש לבית, שהיתה במחשבתו בעבור יופיה לקחתה לאשה'.

הדרש שראב"ע רומז אליו נמצא בבבלי, מגילה: "'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת" – תנא משום ר"מ אל תקרי "לבית" אלא לבית, וכן הוא אומר (שמ"ב יב, ג) "ולרש אין כל כי אם כבשה אחת [רש"י: 'בת שבע'] קטנה אשר קנה ויחיה ותגדל עמו ועם בניו יחדו מפתו תאכל ומכוסו תשתה ובחיקו תשכב ותהי לו כבת" – משום דבחיקו תשכב

130 'בשנת אחת למלכו [של דרישוש המדי, פסוק א] אני דניאל בינתי בספרים מספר השנים אשר היה דבר ה' אל ירמיה הנביא למלאות לחרבות ירושלים שבעים שנה' (דנ' ט, ב). לפי חז"ל דרישוש המדי מלך על בבל שנה אחת (היא השנה שבה נשלמו 70 שנות מלכות בבל), ולאחריו נתמלך כורש הפרסי. ראה: סדר עולם רבה כח (מהדורת רטנר, עמ' 129).

131 וכיוצא בזה בפירושו הארוך לדנ' ו, א, ד"ה 'ודרישוש', שוב בהפניה לפרק ט: 'והנה על דעת הקדמונים כאשר אפרש שטעה דניאל בחשבונו'.

132 הפירוש הקצר, עמ' 35. לפרטים נוספים על הדעה שדניאל טעה בחשבונו ולויהיו המפרשים הנקטים דעה זו, ראה בהערות מונדשיין לפירוש הקצר שם (עמ' 133).

133 בראשית רבה לט, יג (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 378).

134 מדרש אבא גוריון ב (ספרי דאגדתא על מגלת אסתר, מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"ז, עמ' 18); מדרש פנים אחרים, נוסח ב, ב (שם, עמ' 63). כבר העירו מהדירי המדרשים 'הדסה' בנימטריה ע"ד, ועם התיבה ע"ה. מכל מקום בבראשית רבה (שם) בכ"י כ ובילקוט שמעוני ב, רמז תתרנג, נאמר במקום 'ע"ה שנה': 'שבעים/ וארבעה מניין הדסה', והוא כנראה תיקון. ובמדרש פנים אחרים (שם): 'מנין הדסה ע"ד שהיתה בת ע"ד'.



הוות ליה לבת [צ"ל: כבת]? אלא לבית [צ"ל: כבית], הכי נמי לבית.<sup>135</sup> 'רבותינו פירשו לבית – לאשה' (רש"י לפסוק). בפירוש הנדפס מסביר ראב"ע מדוע דרש זה אינו מתקבל על דעתו. אם אמנם נשא מרדכי את אסתר, אין זה סביר שהיה מסכן אותה במסירתה לארמון אחשוורוש, שחיפש בתולה דווקא. בפירושו במהדורה שנייה הוא דוחה תחילה את הדרש, בטענה שזהו דרש יחיד. אולם בהמשך הוא מעלה את האפשרות שאין להבינו כמשמעו. כוונת הדרש לומר שאסתר הייתה יפה עד כדי כך שכאשר לקח אותה מרדכי לביתו במות אביה עלה במחשבתו לשאתה לאישה (דבר שבסופו של דבר לא עשה). לפי הסבר זה אין בדברי ראב"ע דחייה של דרש חז"ל. בפירוש הנדפס אין כל רמז לרעיון שזהו דרש יחיד. וראה להלן נספח, 24.

23. אס' ב, י: מהדורה שנייה, ד"ה לא 'הגידה אסתר' – 'עמה שהיא ישראלית [...] ויש לשאול [...] למה צוה על אסתר שלא תגיד עמה, אולי אם תגיד שהיא מגלות יהודה לא יקחנה אחשוורוש? והנה יש בדברי יחיד כי פחד בעבור היותה ממשפחת שאול. ולפי דעתי שכל היהודים נבזים היו בעיני המלכות. הלא תראה דבר בלשצר לדניאל די מן בני גלותא דיהוד (!) [השווה: דנ' ה, ג]. והנכון בעיני כי ראה מרדכי שהמלך לא בקש לקחת בת מלך, רק היופי לבדו, ולא יחוש מאי זה עם תהיה, וידע כי אסתר היתה יפה מאוד ופחד שלא ימצא כמוה ויקחנה לאשה, ואם היא תגיד שלא תאכל פת בג המלך יכריחנה, כי אם היתה גברת תוכל להסתיר עצמה. ואחרים אמרו, שידע דרך הנבואה שתגיע לישראל ישועה על ידה'. הנימוק לצו של מרדכי לאסתר שלא לגלות את מוצאה, נימוק שראב"ע מביא בשם 'יש בדברי יחיד',<sup>136</sup> מופיע בפירוש רש"י לפסוקנו, ד"ה 'אשר לא תגיד': 'כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך היו מחזיקים בה'. בספרות חז"ל לא מצאתי נימוק זה במפורש, אך עצם הרעיון שאסתר הייתה ממשפחת שאול נמצא: "ויאמר המלך אחשוורוש ויאמר לאסתר המלכה" (אס' ז, ה) – "ויאמר" [...] "ויאמר" למה לי? אמר רבי אבהו: בתחלה על ידי תורגמן, כיון דאמרה ליה מדבית שאול קאטינא, מיד "ויאמר לאסתר המלכה",<sup>137</sup> והשווה: 'ובשכר צניעות שהיה בו בשאול זכה ויצאת ממנו אסתר'.<sup>138</sup> האם הכיר ראב"ע מדרש בלתי ידוע (ששימש גם מקור לרש"י)? או שמא התכוון לפירוש רש"י?<sup>139</sup> ואולי הגיע הפירוש לאוזניו וסבור היה שמקורו במדרש.

135 בבלי, מגילה יג ע"א. וכן הוא במדרש אגדת אסתר ב, ז (מהדורת בובר, עמ' 20).

136 בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות נדונו אותם נימוקים שהובאו ב'מהדורה שנייה', זולת הנימוק הנזכר, המובא בשם 'יש בדברי יחיד'. אגב, בפירוש הנדפס במהדורות הנפוצות לאס' ב, ה ראב"ע דוחה את הוידוי של קיש, מאבות אבותיו של מרדכי, עם קיש אבי שאול, ולפיכך הוא מפקפק אם אמנם היה מרדכי (וממילא גם אסתר) מבני שאול.

137 בבלי, מגילה טז ע"א. ומשם במקורות שרשם כשר בהערה בתורה שלמה לאס' ז, אות יא.

138 בבלי, מגילה יג ע"ב. וראה המקבילות שרשם כשר בתורה שלמה לאס' ב אות קמב.

139 כשם שפעם אחת (ראה לעיל הערה 51) הוא מכוון בצירוף 'דברי יחיד' לרס"ג. על התייחסותו של ראב"ע לפירוש רש"י ראה: מונרשיין (לעיל הערה 25), עמ' 221–248.

24. אס' ב, יו, מהדורה שנייה, ד"ה 'ויאהב המלך' [...] מכל הנשים – הגבירות שהיו לו, גם ושתי בכללם. הבתולות – שנקבצו. ובעבור זה הכתוב דרש היחיד, שלא היתה בתולה, והסברא נכונה על שני הדרכים. קשה לירד לסוף כוונתו בדבריו על דרש היחיד (בפירושו הנדפס במהדורות הנפוצות אין פירוש לפסוק זה). בהיסוס רב אנו מבקשים לנסות להסביר את דבריו בויקה לדברי המדרשים הבאים.<sup>140</sup>

בבבלי, מגילה נאמר: "ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות" – אמר רב: ביקש לטעום טעם בתולה – טעם, טעם בעולה – טעם 'רש"י: 'לכך נאמר "מכל הנשים" ו"מכל הבתולות"'.<sup>141</sup> לפי דרש זה אחשוורוש יכול היה לחוש ביחסי המין שקיים עם אסתר כמי שמקיים יחסי מין עם בתולה או עם בעולה. הכול לפי רצונו. לפי דרש זה מסתבר שהייתה זו תופעה נסית כלשהי. דרש זה משתלב ככל הנראה עם מה שמובא בבבלי, יומא: א"ר זירא, למה נמשלה אסתר לאילה?<sup>142</sup> לומר לך, מה אילה רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף אסתר היתה חביבה על אחשוורוש כל שעה ושעה כשעה ראשונה.<sup>143</sup>

בשני פירושי לאס' ב, ז (לעיל נספח, 22) ראב"ע דן בדרש חז"ל 'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו' לבת' – לבית, דרש שמשמע ממנו לכאורה שאסתר נישאה למרדכי. בפירוש הנדפס הוא דוחה מסקנה זו בטענה כי 'לולי שהיתה בתולה לא היה מרדכי מסכן בה, כי לא יסמך על מעשה נס'. אפשר שבדבריו הנדונים במהדורה שנייה, 'בעבור זה הכתוב דרש היחיד שלא היתה בתולה', רומז ראב"ע לדרשה הנזכרת, שדרשה מכתובנו 'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות' – ש(בדרך נס) לא יכול היה אחשוורוש להבחין בעובדה שאסתר איננה בתולה. אשר להמשך דברי ראב"ע 'והסברא נכונה על שני הדרכים', פרופ' סימון הציע, בשיחה עמי ובמכתב שכתב אלי, את הפירוש הבא: 'אפשר ליישב את המדרש (שלפיו אהב אחשוורוש את אסתר כבתולה נצחית) עם הסברא (רוצה לומר ההיגיון שלפיו לא אירע לאסתר שום נס בשעת מעשה) אם נניח שאחשוורוש בעל אותה כדרכה ושלא כדרכה'. אם אכן זו כוונת דברי ראב"ע, אין הכרח בדחיית דברי המדרש בטענה שהם דרש היחיד.

25. אס' ג, ז, מהדורה שנייה, ד"ה 'פור' – 'לשון פרס ופי' לשון גורל. וטעם "לפני המן",

140 נרמזנו לזה על ידי הערת יצחק שרים, בעל הסופרקומנטר 'הדר עזר', על פירוש ראב"ע לאס' ב, ז (נדפס בתוך: מגילת אסתר, עם פירושו של [...] רבינו אברהם אבן עזרא [...] ועליו [...] הביאור [...] הדר עזר [...] ועמו [...] הביאור אברהם יגל, תל אביב תשנ"א).

141 בבלי, מגילה יג ע"א.

142 הכוונה לכותרת לתה' כב למנצח על אילת השחר, מזמור שחיבורו יוחס לאסתר, ראה: בבלי, מגילה טו ע"ב.

143 בבלי, יומא כט ע"א. על הויקה לדרש הנוכר עמד כבר כשר בהערותו לתורה שלמה לאס' ב, אות קכו. שם נרשמו גם המקבילות.

כי מפיל הגורל היה אחד מבין בדברי הגורלות. ובדברי יחיד כי בחר להרוג את ישראל בחדש שמת בו משה רבינו, ולא ידע כי באדר נולד. ואחרים אמרו בעבור חבור העליונים במזל גדי שנים עשר למזל דלי שהוא מזל ישראל. והנכון בעיני כי הגורל מהשם משפטו והאריך הזמן שעשו ישראל תשובה. ודרך הפשט כי גורל הפיל, ואין לשאול למה הפיל בחדש פלוני. גם אדר לשון כשדים.

ובלשון דומה כתב ראב"ע בפירוש הגדפס במהדורות הנפוצות (ד"ה 'הפיל פור'), אלא שבמקום דברי יחיד מיוחס הפירוש ל'יש אומרים': 'זאת המלה פרסית ופירושה גורל [...] ויש אומרים כי בחר להשמיד את ישראל בחדש אדר, כי בו נאסף אל עמו משה אדונינו, ולא ידע כי בו נולד. ואחרים אמרו בעבור חבור העליונים במזל גדי, שהוא שנים עשר למזל דלי שהוא מזל ישראל. והנכון שכן יצא בגורלו, כי מהשם משפטו והשם האריך הזמן עד שיעשו ישראל תשובה וימלטו'.

הדרש שרומז לו ראב"ע נמצא לפנינו בבבלי, מגילה: 'תנא: כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה, אמר: נפל לי פור בירח שמת בו משה ולא היה יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד'.<sup>144</sup>

26. אס' ג, טו, מהדורה שנייה, ד"ה 'הרצים' – 'לא ידענו מתי הדת נתנה בשושן, על כן לא נוכל לדעת מתי נתענה, ודרש (אס' ד, יז) "ויעבור" – לא אכל מצה דברי יחיד הן, ואם אמרנו שהתענה בט"ו בניסן לא עבר על התורה, כי כל ישראל חייבין לאכול מצה ומרורים ליל פסח אם הן בארץ ישראל עם הפסח, וחוצה לארץ אכילתם לזכר, ואכילת המצות ימים שבעה רשות לא חובה, רק התורה אסרה החמץ והתירה המצות כדרך (שמ' כ, ט) "ששת ימים תעבוד" – ראה לעיל הערה 24.

ראב"ע רומז לדרש בבבלי, מגילה: "'ויעבור מרדכי" (אס' ד, יז) – אמר רב: שהעביר יום ראשון של פסח בתענית [רש"י: 'שהרי בי"ג בניסן נכתבו האגרות (ג, יב) וניתן (!) הדת בשושן (פסוק טו) וי"ד וחמשה עשר וששה עשר התענו ובששה עשר נתלה המן בערב']. ושמואל אמר דעבר ערקומא דמיא [רש"י: 'לאסוף היהודים שבעבר השני']'.<sup>145</sup>

27. אס' ד, ג, הפירוש הגדפס – 'יש בדברי יחיד שהתן הוא דניאל. והקרוב אלי כי לא נמשכו ימיו עד מלך אחשורוש, כי זקן היה, ומעלת החכמה לא תסור'. ראב"ע דוחה את הזיהוי משני טעמים: מפני שקשה להאמין שהאריך ימים עד מלך אחשורוש (ראה

144 בבלי, מגילה יג ע"ב. ובמקבילות באסתר רבה ז, יא (מדרש רבה) [לעיל הערה 61], דף יב ע"א; מדרש אגדת אסתר ג, [1] (מהדורת בובר, עמ' 28). על יום לידתו ומותו של משה (בשבעה) באדר, ראה גם: בבלי, סוטה יב ע"ב; שם, קידושין לח ע"א.

145 בבלי, מגילה טו ע"א. השווה: אסתר רבה ת, ז (מדרש רבה [שם], דף יד ע"א); מדרש אגדת אסתר ד, יז (מהדורת בובר, עמ' 44); מדרש פנים אחרים, נוסח ב, סוף פרשה ד (ספרי דאגדתא [לעיל הערה 135], עמ' 71); פרקי דרבי אליעזר ג (מהדורת ורשה תרנ"ב [לעיל הערה 77], דף קכ ע"ב).

להלן), ומפני שגם אילו האריך ימים כל כך, לא נראה שחכם כמותו הפך למשרת ושליח, שכן 'מעלת החכמה לא תסור' מאדם לעת זקנתו.<sup>146</sup> אס' ד, ה, מהדורה שנייה, ד"ה 'ותקרא אסתר להתך' – 'יש בדברי יחיד שהתך הוא דניאל שנחתך מגדולתו, ואין משפט לשון הקדש להחליף אות באות, רק אותיות הנוח ושי"ן בסמ"ך כאשר פירשתי בספרי, ועוד שדניאל כבר מת לפי שקול הדעת, כי יצא מירושלים והוא היה יודע כל חכמה כאשר פרשתי בס' דניאל, והוא היה כמו בן ט"ו שנה וגילה עם יהויקים, ונשארו למלכותו ה' שנים כאשר פירשתי, ועברו שנות צדקיהו ועברו ע' שנה לבבל, ומלכות כורש ודריש וי"ב שנה לאחשוורוש, והנה זקן היה מאד, אולי היה הטעם בדרש כי הסריס היה נאמן כאילו דניאל היה, שהיה צדיק בדורו שלא היה כמוהו'. הדרש שראב"ע רומז לו מובא בבבלי מגילה: "'ותקרא אסתר להתך'" (אס' ד, ה) – אמר רב התך זה דניאל, ולמה נקרא שמו התך? שחתכוהו מגדולתו,<sup>147</sup> ושמואל אמר, שכל דברי מלכות נחתכין על פיו'.<sup>148</sup>

מדברי הגמרא נראה שלא רק רב אלא אף שמואל מזהה את התך עם דניאל, וכל מחלוקתם אינה אלא על מקור התואר או הכינוי (המשני) 'התך'. העניין מבורר גם בדיון התלמודי בבבא בתרא: 'ודניאל מנא לן דאיענש? אילימא משום דכתיב "ותקרא אסתר להתך", ואמר רב התך זה דניאל, הניחא למאן דאמר שחתכוהו מגדולתו, אלא למ"ד שכל דברי מלכות נחתכין על פיו מאי איכא למימר? דשדיוהו לגובא דארייותא'.<sup>149</sup> על פי ניסוח הדברים באסתר רבה נראה שעורך המדרש סבור היה שהזיהוי איננו רק נחלתם של רב ושמואל: "'ותקרא אסתר להתך" – רבנן דתמן אמרין התך זה דניאל, ולפי שחתכוהו מגדולתו נקרא התך חתך. ורבנן דהכא אמרין שחתך את הדברים'.<sup>150</sup> לפיכך קשה להבין על סמך מה קבע ראב"ע שהזיהוי דניאל–התך הוא דברי יחיד והיכן מצא חכם החולק על כך. אולי אין זה מפתיע אפוא שבפירושו במהדורה השנייה העלה ראב"ע אפשרות חלופית, שחז"ל לא התכוונו כלל לזיהוי ממשי של דניאל עם התך. לפי דעתו אפשר שביקשו רק לבטא את הרעיון 'כי הסריס [התך] היה נאמן כאילו דניאל היה'. לפי הסבר זה כמובן אין כל צורך להניח שאלה דברי יחיד.

146 השווה פירושו של בעל 'אברהם יגל' (לעיל הערה 140). פרופ' אוריאל סימון הפנה את תשומת לבי לדברי ראב"ע: 'אלו!'] היה דניאל איך היה עומד לפני אסתר וכאילו שכת חכמתו שאין לו עצה רק הוא שליח' (לאס' ד, ט, מהדורה שנייה, ד"ה 'ויבא התך').

147 רש"י: 'בימי אחשוורוש, שהרי בלשצר השליטו תלתא במלכותו, וכן דריש המדי, שנאמר (דנ' ו, ג) "ועלה מנחם סרכיא! תלתא!)" די דניאל חד מנחון', וכן כורש, שנאמר (שם, כט) "ודניאל [דנה] הצלח במלכות דריש ובמלכות כורש פרסאה!)", וכשמלך אחשוורוש חתכו מגדולתו'.

148 בבלי, מגילה טו ע"א.

149 בבלי, בבא בתרא ד ע"א.

150 אסתר רבה ח, ד (מדרש רבה [לעיל הערה 61], דף יג ע"א). למקבילות נוספות ראה: תורה שלמה לאס' ד, הערות לאות לב; שם אות לג.

28. אס' ו, הפירוש הנדפס, ד"ה 'ויאמר המן בלבו' – 'יש בדברי יחיד כי מזה הכתוב נלמוד, כי בנבואה נכתבה זאת המגלה, כי מי יודע תעלומת לב כי אם השם שיגלה סודו אל עבדיו הנביאים. ואחרים אמרו כי היה דרך סברה, או המן גילה סודו אחרי כן, או ביום עצמו, וכמוהו (בר' כז, מא) 'ויאמר עשו בלבו'.<sup>151</sup> והאמת כי זאת המגלה ברוח הקדש נכתבה; מהדורה שנייה, ד"ה 'ויבוא המן' – 'יש אומרים בעבור 'ויאמר המן בלבו', שזאת המגלה כתבה מרדכי ברוח הקדש, ויש אומר כי הוא אמר זה שהיה בלבו לאוהביו ולאשתו. ולפי דעתי שזאת דרך סברא'.

הדברים שראב"ע מייחס בפירוש הנדפס לדברי יחיד, ובמהדורה השנייה ל'יש מפרשים' מובאים בבבלי, מגילה: 'תניא: ר' אליעזר אומר אסתר ברוח הקודש נאמרה, שנאמר 'ויאמר המן בלבו'.<sup>152</sup> בהמשך שם נאמר בגמרא שאף לדעת חכמים נוספים (ר' עקיבא, ר' מאיר, רבי יוסי בן דורמסקית, שמואל, רב יוסף ורב נחמן בר יצחק), אסתר ברוח הקודש נאמרה, אלא שהללו למדו זאת כל אחד מכתוב אחר. לפיכך מסקנת ראב"ע בפירושו הנדפס: 'והאמת כי זאת המגלה ברוח הקדש נכתבה', בשום פנים אין לראות בה הסכמה לדעתו של ר' אליעזר המובאת כאמור בפירוש הנדפס כדברי יחיד.

מן הראוי לציין כי לדעת רבא שם ראייתו של ר' אליעזר מהפסוק 'ויאמר המן בלבו' יש לה פרכה, שכן כותב המגילה יכול היה לדעת מתוך סברא (ולא בהכרח מרוח הקודש) מה חשב המן בלבו. וגם מסקנתו של ראב"ע בפירושו במהדורה השנייה היא 'שזאת דרך סברא'.

29. אס' ז, ט, מהדורה שנייה, ד"ה 'ויאמר חרבונה' – 'דברי יחיד כי חרבונה הוא אליהו ז"ל' – ראה לעיל עמ' 225.

30. דניאל, הפירוש הקצר, פתיחה (עמ' 1–2) – 'זהם ז"ל, דרשו וחקרו היטב דרכי התורות, עד שהוציאו לאור כל תעלומי המצות. ופירושי המקרא מלבד החוקים, פעם יפרשו כמשמעו, ופעם יוציאו דבר מתוך דבר, ופעם ידרשו, ופעם יסמכו, ופעם – דברי יחיד, וכלל אמרו: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו'" (ראה לעיל הערה 51).

31. דניאל, הפירוש הקצר, הנבואה השלישית (עמ' 39) – 'ומה שאמרו קדמונינו ז"ל [בקשר לכתוב 'ומטעם כורש ודריוש וארתחששתא מלך פרס' (עז' ו, יד)], כי "דריוש הוא כורש הוא ארתחששתא" – יתכן שהיו לו ג' שמות, או זה דבר יחיד. כי לא נוכל להכחיש שחמשה מלכים היו'. דברים אלה של קדמונינו מייחס ראב"ע עצמו בחיבורו 'שפה ברורה' ל'בעל סדר עולם'.<sup>153</sup> בשני המקורות הנזכרים וכן בפירושו הארוך לדנ' יא, ב דוחה ראב"ע

151 'יתכן שגלה סודו לאחד מאוהביו. וי"א על דרך הנבואה היה. והראשון קרוב' (ראב"ע לבר' כז, מא).

152 בבלי, מגילה ז ע"א. השווה מדרש אגדת אסתר ט, [כז] (מהדורת בובר, עמ' 75–76).

153 שפה ברורה, דף ח ע"א (מהדורת וילנסקי, עמ' 291); כוונתו לסדר עולם רבה ל (מהדורת רטנר, עמ' 136). והשווה בבלי, ראש השנה ג ע"ב. על כל העניין ראה הערותיו של מונרשיין במהדורתו לפירוש לדניאל, עמ' 142–143.

את הרעיון ששלושת המלכים הנזכרים חד הם.<sup>154</sup> בפירושו הקצר לדניאל (המצוטט לעיל) הוא מציע שתי דרכים להתייחס לדברי חז"ל: (א) גם חז"ל הבינו שהכתוב בעזרא מכוון לשלושה מלכים שונים,<sup>155</sup> ולא ביקשו אלא לומר בדרך הדרש שלדרייזש היו שני שמות נוספים (ובסך הכול שלושה שמות). לפי הסבר זה אין בדברי ראב"ע דחייה של דברי חז"ל.<sup>156</sup> (ב) קדמונינו אכן הבינו שהכתוב מובנו ששלושת השמות מכוונים כולם למלך אחד, דרייזש, אלא שדעת קדמונינו אינה מחייבת במקרה זה את הפרשן (ראב"ע), מפני שהיא דעת יחיד(ים), ולפיכך הוא רשאי לדחות אותה. ב'שפה ברורה' שם אין ראב"ע מנמק על סמך מה הוא מרשה לעצמו לדחות את דעת קדמונינו. הוא מסתפק בהסבר שבעל סדר עולם נדחק לומר ששלושה המלכים חד הם 'בעבור צורך גדול שיש במקרא' בפירושו הארוך לדניאל שם הוא דוחה כאמור את דברי חז"ל, ומסתפק בקביעה שדבריהם אינם על דרך הפשט.

32. ספר צחות, דף עד ע"א-ע"ב (מהדורת רודריגז, עמ' 193-194) – ראה לעיל עמ' 222-223.

33. ספר העבור, דף יא סוף ע"א-ע"ב – ראה לעיל עמ' 224-225.

### הערה ביבליוגרפית

חיבוריו של ראב"ע נרשמו (אם לא צוין אחרת) על פי המהדורות הבאות: פירושי לתורה (כולל ההקדמה הנדפסת במהדורות הנפוצות [=הקדמה' סתם] וההקדמה ב'שיטה אחרת') על פי מהדורת א' וייזר, 'ירושלים תשל"ו'; פירושי לנ"ך על פי מהדורות הדפוס הנפוצות, להוציא: פירושו לישעיהו על פי מהדורת מ' פרידלנדר, לונדון 1873 (ד"צ: ניו יורק [חש"ד]); פירושו לאסתר, מהדורה שנייה, על פי מהדורת י' צנדר (ויוסף אברהם, הוא

154 הרעיון מנוגד לפשוטו של מקרא הן מצד העניין (מן הכתובים עולה בבירור שהיו חמישה מלכים, ואין הדברים מתיישבים עם מיזוג שלושת המלכים הנזכרים לאחד), הן מצד הלשון (שהרי לא נאמר בעזרא שם: ומטעם כורש הוא דרייזש הוא ארתחששתא).

155 השווה לשונו ב'שפה ברורה' (לעיל הערה 154): 'כי כל איש דעת יבין שג' מלכים היו'.

156 אנתנו מודעים לכך שפירושונו לדברי ראב"ע חורג מעבר לאמור במפורש במילותיו, אולם לא ראינו דרך אחרת להסביר את דבריו. כבר הערנו שדברי חז"ל (כמו גם דברי ראב"ע) נאמרו בקשר לעז'ו, יד. כפי שהצהיר ראב"ע, אי אפשר בשום פנים לומר שלפי פשוטו של מקרא כוונת הכתוב היא ששלושת המלכים הללו חד הם. ממילא אם ביקש ראב"ע להימנע מלדחות את דברי חז"ל (שלא כפי שעשה בפירושו החלופי, המייחס את דבריהם לדברי יחיד), חייב היה להניח שאף הם לא התכוונו לומר שזוהי כוונתו הפשטית של הכתוב. ונוסף על כך, אפשר שאף בדרך הדרש לא התכוונו חז"ל לומר ששלושה המלכים הללו חד הם (דבר שראב"ע מתנגד לו נחרצות), אלא שלדרייזש היו שלושה שמות (דבר שאין ראב"ע מביע לו התנגדות).

פירוש הראב"ע על אסתר, מהדורה תניינא, לונדון תר"י [ד"צ: ירושלים תשל"ב]; הפירוש הקצר לדניאל על פי מהדורת א' מונדשיין, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ז.

#### שאר חיבוריו

ספר ההגנה על רס"ג (המכונה בטעות 'שפת יתר') על פי מהדורת י' אושרי, עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח (מהדורת ג"ה ליפמאן, פרנקפורט ע"נ מיין תר"ג); ספר העבור על פי מהדורת שוח"ה [שלמה זלמן חיים הלברשטם], ליק 1874; יסוד דקדוק על פי מהדורת נ' אלוני, ירושלים תשנ"ה; יסוד מורא – ספר יסוד מורא וסוד תורה, על פי מהדורת י' לוין, ילקוט אברהם אבן עזרא, ניו יורק ותל אביב 1985, עמ' 311–374 (מהדורת ז' כוכב טוב שטרן, פראג 1833); ספר צחות על פי מהדורת ג"ה ליפמאן, פיורדא תקפ"ז (מהדורת רודריגו: C. del Valle Rodriguez [ed.], *Ṣahot de Abraham Ibn 'Ezra*, Salamanca 1977); שפה ברורה על פי מהדורת ג"ה ליפמאן, פיורדא תקצ"ט (מהדורת מ' וילנסקי, דביר, ב [ברלין תרפ"ד]);

#### חיבורים אחרים שנרשמו בקיצור

איגרות חכמי איטליה – נ' בן-מנחם, 'איגרות חכמי איטליה מספרות שבח רבי אברהם אבן-עזרא', הנ"ל: ענייני אבן עזרא, ירושלים תשל"ח, עמ' 248–328; איגרות שד"ל – אגרות שד"ל (=ש"ד לוצאטו), מהדורת ש"א גראבער, פרועמישל תרמ"ב; מחוקקי יהודה – י"ל קרינסקי, מחוקקי יהודה [ביאור על פירושי ראב"ע לתורה, שה"ש, איכה ואסתר], א-ה, פיעטריקוב ווילנה תרס"ז-תרפ"ח; סימון, ראב"ע ורד"ק – א' סימון, 'ראב"ע ורד"ק: שתי גישות לשאלת מהימנות נוסח המקרא', בר-אילן, ו (תשכ"ח), עמ' 191–237; סימון, ארבע גישות – א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים, רמת גן תשמ"ב; סימון, ראב"ע – א' סימון, 'אברהם אבן עזרא', מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית; פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 47–60; סימון, שני פירושי ראב"ע – א' סימון, שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי"ע עשר, רמת גן תשמ"ט; פליישר – י"ל פליישר (מהדיר ומפרש), ספר אבן עזרא [...] לספר שמות (=הפירוש הקצר), וינה תרפ"ו; פרידלנדר, מסות – M. Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London – 1877; צפנת פענח – ר' יוסף בן אליעזר בן יוסף טוב עלם הספרדי, ספר צפנת פענח והוא פירוש על הראב"ע על התורה, מהדורת ד' הרצאג, קראקא וברלין תרע"ב-תר"ץ; תורה שלמה – מ"מ כשר, חומש תורה שלמה והוא התורה שבכתב עם באור 'תורה שבעל פה', א-מד, ירושלים וניו יורק תרפ"ז-תשנ"ה; על מגילת אסתר, ירושלים תשנ"ד.