

לחקר פירושי אבן עזרא בביאור אור החיים על התורה^ו

מאת: אברהם ליפשיץ

פתח דבר

המעמד הנכבד אשר רבי חיים ב"ר משה אבן-עטר (להלן: הרחב"ם) תופס בין מפרשי המקרא המאוחרים הוא מן המפורסמות, שאינן זקוקות לאישור. דיינו להצביע על ביאורו הרבגוני על התורה, שבחובו טמון הייעוד לפרש את המקראות כפשוטם ולמזגם ברעיונות סודיים הנובעים ממעייני הנגלה והנסתר.¹ בעצם כבר גילה הרחב"ם את כחו הלמדני בספרו הראשון *חפץ ה'*,² שיצא לאור כעשר שנים עובר להופעת ביאורו על התורה. אבל דווקא בגין הביאור הזה זכה מחברו אל הכנוי העממי והחביב: "אור החיים הקדוש".³ חיבה יתירה לרחב"ם ולביאורו משתקפת גם כן בעובדה, שהביאור הזה מצא לו מקום בהיכל החומשים,

^ו השתמשנו בפירוש אבן עזרא על התורה הנדפס בחומש *מחוקקי יהודה* עם ציונים ("יהל אור") והערות ("קרני אור") מאת ר' יהודה ליב קרינסקי, בני-ברק תשכ"א; ובביאור אור החיים, הוצאת מכון *המאור*, שני כרכים, ירושלים תשנ"א (משם הפאגינציה שלפנינו בסוגריים). נועצנו גם כן בהוצאת א' בלום, כנ"ל, תשנ"ד ובדפוס ראשון, ויניציאה בכת"ף (=תק"ב). אגב, בשער הביאור של דפוס ויניציאה הנוסח: "חלק ראשון ארחות חיים", אבל בהסכמת הרבנים בני דורו של הרחב"ם על הביאור הלשון: "כי כשמו כן הוא אור החיים" או "אשר קרא בשם אור חיים". גם בסופו של הביאור הוסיפו שם המדפיסים: "ועתה מקרוב בא להאיר תורת משה איש אלהים פי[רוש] אור החיים ...". על השינוי הזה, ראה ר"ב קלאר, *רבי חיים אבן עטר*, ירושלים תשי"א, עמ' יז: "ומוזר הדבר, שנקרא שם על השער בשם 'ארחות חיים'". ראה הקדמת הרחב"ם לביאור אור החיים: "כתבתי וקבצתי ... מהם ישוב הכתובים דרך עיון בשיעור הדיבור עצמו דרך פשט, ומהם דרך דרש, ומהם דרך רמז, ומהם דרך סוד בדרך נסתר ונגלה לעינים לו".

² דפוס אמשטרדם תצ"ב. הספר *חפץ ה'* נדפס לאחרונה עם מאור החיים, ראשון לציון, תשנ"ב ואגרות בקובץ ספרי מרן רבנו חיים אבן עטר, ירושלים תשמ"ב. הרחב"ם מביא כבר את הספר *חפץ ה'* בביאורו לשמות י"ט, ב (כרך א, עמ' שעה).

³ עי' ר"מ בניהו, *רבי חיים יוסף דוד אזולאי*, ירושלים תשי"ט, עמ' שלו על החיד"א הרגיל להעניק לרחב"ם את התוארים "חסידא קדישא", "עיר וקדיש", "מפה קדוש".

אברהם ליפשיץ, פרופ' ללימודי היהדות במכללה על-יד בית מדרש לתורה, סקוקי, אילל. מחבר: פרקי עיון במשנת רבי אברהם אבן עזרא, ירושלים תשמ"ב; עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי בן אשר, שם, תשס"א.

הידוע בשם *מקראות גדולות*, על-יד פירושיהם הקלסיים של ארבעה מאורות הגדולים: רש"י, אבן עזרא, רשב"ם, ורמב"ן. אמנם הפירושים הללו שימשו מקור לא אכזב לפני מחברו של הביאור הזה, ובעינו הבוחנת היה מתמודד עמהם לדונם לשבט או לחסד כפי אומד דעתו. אולם לעומת עמדתו המאופקת יחסית כלפי דבריהם של רש"י והרמב"ן,⁴ העלה הרחב"ם נגד פירושי אבן עזרא ביקורת מתוחה נמרצת באין מעצור. להלן תשומת לבנו מופנת ללשונות ר' אברהם אבן עזרא (להלן: הראב"ע) הנפוצות זעיר פה זעיר שם ברחבי הביאור *אור החיים* על התורה. במיוחד דעתנו נתונה על המקורות המחייבים לדעתנו במישרין או בעקיפין את פירושי אבן עזרא, שהרחב"ם דוחה אותם.

* * *

א) ביאור *אור החיים* לבראשית כ"ה, יט (כרך א, עמ' קכא): והגם שפשט צוארו על גבי המזבח,¹ אין דבר זה מבואר בתורה, ועד היום יש מפרשים² כי

⁴ הנה דוגמאות אחדות: על פירושי רש"י, ראה הקדמת הרחב"ם לביאורו על התורה, כרך א (בחוב): "אדון המפרשים ואורם רבינו שלמה ע"ה". שם, לבראשית א', כה (עמ' כא): "ורש"י פירש באופן אחר, ואלו ואלו דברי אלהים חיים". שם, ל"א, לט (עמ' קסב): "וכפי זה נזרקה רוח הקודש בדברי רש"י ז"ל". וראה שם י"ח, כא (עמ' ק, בשלילה): "ורש"י ז"ל פירש ... וקשה לדבריו". שם, כ"ה, כב (עמ' קכג): "ורש"י ז"ל פירש ... ופירושו ז"ל אין הדעת מסכמת עליו". שם, ל"ז, ב (עמ' קעט): "ופירוש רש"י ... והוא פרוש רחוק". כמו כן על פירושי הרמב"ן, ראה שם, כ"ה, יט (עמ' קכב, בחוב): "וכמבואר בפירוש רמב"ן ז"ל". שם, כ"ו, ג (עמ' קכו): "ולזה ג[ם] [כ]ן [ה]סכים רמב"ן". שם, כ"ו, (עמ' קלא): "וכן מוכח מדברי הרמב"ן". וראה שם, א', ט (עמ' טו, בשלילה): "ורמב"ן ז"ל פירש ... ופירושו ז"ל צריך ערב". שם, ט"ו, טז (עמ' פז): "ופשוט שאין דברי רמב"ן מחוורים". שם, מ"ה, טו (עמ' רלה): "ורמב"ן כתב ... ואין דבריו ז"ל נראין" (הרחב"ם נזכר בביאור *אור החיים* לשמות כ"ד, א בלבד). מוזר הדבר, שבביאור *אור החיים* על החומש אין הרחב"ם מזכיר אף פעם את מפרשי המקרא אנשי שם כגון הרד"ק, הרלב"ג, ר"י אברבנאל ועוד. אפשר, שהיעדרותם של השמות הללו ברחבי ביאורו כרוכה במצבו האיום המתבטא היטיב בדברי הקדמתו: "קויתי לשלום והנה מלחמה, רץ אחר רץ לצר ולצורר, ... ונדדתי מעיר לעיר ונתקיים בי הנמלט מן הפחד יפל אל הפחת" (ע"פ ירמיה מ"ח, מד). ייתכן, שבנסיבות כאלה נבצר ממנו להשיג את כתבי הפרשנים הנזכרים ולהשתמש בהם. אך עי' ר' אלעזר טויטו, *רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה* (להלן: *רחב"ע*), ירושלים תשמ"ו, עמ' 133 על תשובה שונה לשאלה נכבדה זו.

¹ עי' איכה רבה, שילהי פתיחתא כד: "פתח יצחק ואמר: רבש"ע כשאמר לי אבא אלהים יראה לו השה לעולה בני (כ"ב, ח) לא עכבתי על דבריך ... ופשטתי את צוארי תחת הסכין".

² עי' הרב ראובן מרגליות, *תולדות רבינו חיים בן עטר* (להלן: *תולדות רחב"ע*), לבוב תרפ"ה, פרק ז, עמ' 35, הערה יד (גם בתוך יד *אור החיים הקדוש ותולדותיו*, בעריכת ר' א"ה קרלבר, ניו-יורק תשל"ח, שם, עמ' מ) על הרמז הזה, שהכוונה לראב"ע. וכן בספרו *נר למאור*, בילגורי תרצ"ב, עמ' 14.

בעל כרחו נעקד, לזה מודיע הכתוב באומרו: **ואלה תולדות יצחק בן אברהם**, הבט וראה המוליד והמורם כיוצא בו.

לפי מדרשי רבותינו ז"ל יצחק "בן שלשים ושבע שנה היה כשעקדו אביו"³. על המדרש הזה הראב"ע אומר:⁴ "ואם דברי קבלה נקבל, ומדרך סברא אין זה נכון".

אמנם המקורות שהגיעו אלינו מעידים, שהרמב"ם היה גם כן מרחיק את ה"סברא", שיצחק נעקד בגיל של שלשים ושבע, "שאילו היה הדבר כך היה באמת ציות יצחק במעשה זה גדול מציות אברהם והיתה ההבטחה והשכר וגמול ליצחק יתירה (על ההבטחה לאברהם), ואין [ראיה על] זה במקרא"⁵. אבל הראב"ע מוסיף שם בפירושו: "והקרוב אל הדעת, שהיה קרוב לי"ג שנים והכריחו אביו ועקדו שלא ברצונו". זוהי הדיעה, שהרחב"ם מביאה כאן בשם "יש מפרשים כי בעל כרחו נעקד", ונגדה הוא אומר, שפסקנו בא להורות על הרעיון, ש"המוליד והמורם כיוצא בו"⁶.

(ב) שם, ל"א, יב (עמ' קנח-קנט): **עקודים נקודים וברודים** ... וראיתי להראב"ע שכתב כי ברודים הם טלואים, ולא הביא הרב הכרח לדבר, ... ואומרו **ברודים** לפי מה שפירשנו מצינו ראיה לדברי ראב"ע כי הוא מין טלוא.

³ עי' איכה רבה, כנ"ל על אברהם, שטען לפני הקב"ה: "למאה שנה נתת לי בן וכשעמד על דעתו והיה בחור בן שלשים ושבע שנים אמרת לי העלהו עולה לפני". כמו כן בשמות רבה א, א: "תדע לך, שבן שלשים ושבע שנה היה כשעקדו אביו". וראה פירוש רש"י לבראשית כ"א, לד. אבל ראה ביאור הרד"ל לפרקי רבי אליעזר, פרק לא (ירושלים תשכ"ג [ד"צ=דפוס-צילום]), דף ע, ע"א), הערה יד בשם הגר"א, שהגיה בסדר עולם רבה, פרק א (ניו-יורק תשי"ב, דף ג, ע"א): "כו שנה" במקום "שלשים ושבע שנים". לפי דברי יוסיפוס היה יצחק בן עשרים וחמש שנה בהבנות המזבח. עי' *קדמוניות היהודים* א יג, ב (בתרגומו של א' שליט, כרך א, ירושלים/תל-אביב 1967, עמ' 25).

⁴ בפירושו לבראשית כ"ב, ד.

⁵ עי' פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, מהד' ר"א ויזנברג, לונדון תשי"ח, שם, עמ' מו. וראה א' ליפשיץ, 'לחקר משנת רבי אברהם אבן עזרא בפירושי ימי הבניים על מורה הנבוכים', הדרום, נט (תש"נ), עמ' 129, הערה 7.

⁶ הרחב"ם מוסיף שם, שהכתוב רימז "בתיבת בן אברהם" על צידקתו של יצחק הדומה לאברהם. אבל ראה מדרש הגדול לבראשית, מהד' ר"מ מרגליות, ירושלים תש"ז, שם, עמ' שנג: "וילכו שניהם יחדו (ו), אחז בידו והלכו כאחד, אמר אברהם: שמא ישא יצחק רגליו וירויץ".

על הכתוב **עקדים נקדים וטלאים** (ל', לט) הראב"ע מעיר בפירושו:
 "וטלאים הם הברודים כי שם כלל הוא".⁷ אבל עובר להערה זו הוא כותב שם⁸
 ביתר ביאור: "**ונקדים**, שיש בו נקודות נקודות. **וברודים**, מגזרת ברד, שיש לו
 שומות לבנות,⁹ ומלת טלוא שם כלל והוא מגזרת **בלות ומטולאות** (יהושע ט',
 ה)¹⁰ ... ואחר ששם טלוא כלל הנה פ' כל תיש נקוד ועקוד וברד".¹¹ בהתאם לכך
 מחייב כאן הרחב"ם מה שראה "להראב"ע, שכתב כי ברודים הם טלואים",
 ומסיים: "ואולי לצד שלובן שלו לבן הרבה נקרא כן".¹²

ג) שם, ל"ח, א (עמ' קפט): **וירד יהודה** וגו'. רבותינו ז"ל אמרו,
 שהורידוהו אחיו מגדולתו,¹³ והגאון ה"ר אברהם אבן עזרא אמר כי
 טעמו כי הבא מפאת צפון של עולם לדרומו הוא יורד ע"כ, ודבריו
 צודקים אם לא היה אומר הכתוב **תיבת מאת אחיו**, שמורה באצבע כי
 הירידה היתה מאחיו.

הראב"ע מביא בפירושו לפסוק ב בשם "וחכמינו ז"ל אמרו כי **וירד**
יהודה, שירד מגדולתו" ומוסיף: "וזה דרך דרש כי הבא מפאת צפון של עולם

⁷ שם כלל הנופל על עקודים, נקודים וברודים. הילכך לא הקפיד הכתוב להזכיר שם (ל', לט)
 את הברודים הכלולים בשם **וטלאים**. ראה גם פירוש אבן עזרא שם, ל', לב; לה.
⁸ עובר לפירושו על הכתוב **וכל שה חום** (ל', לב). בפירוש אבן עזרא מופיע שם ציון "לט",
 שהוא כנראה מיותר. עי' ר"י מעלער, *עזרה להבין*, ברדיטשוב תר"ס, דף יח, ע"א.
⁹ כתמים לבנים. עי' ירושלמי יבמות, פרק י, הל' ז: "הרי זו שומא", במובן של סימן.
¹⁰ כאן ניתן להבחין קירבה חשאית לדברי ר' יונה אבן-גנאח: "**נקוד וטלוא** (ל', לב, לג), **במות**
טלואות (יחזקאל ט"ז, טז), דמה השתנות צבעי צבעוני הבגדים המוצעים שם בהשתנות רושם
 הכתמים האלה, והם כתמים לבנים, ומזה נאמר **ונעלות בלות ומטולאות** (יהושע ט', ה),
 כלומר, שהיו מתוקנים בחתכות". עי' *ספר השרשים להנ"ל*, ערך טלא (ברלין תרנ"ג, עמ' 180).

¹¹ לכך נאמר שם **כל שה נקד וטלוא** (ל', לב), מבלי להזכיר עקד וברד הכלולים במונח **וטלוא**.
 אפשר, שר"א בן הרמב"ם גם כן סבור בפירושו (שם, עמ' צו), שאין המונח טלוא אלא שם
 כולל לתיישים בעלי כתמים שונים, "והוא המרוקע בגוון מרוקע (אחד) מן גוון (אחד),
 ומרוקע (אחר) מן גוון (אחר) ... ובכלל מרוקעים גדולים כעין טלואי הבגדים במטליות של
 גוונים". עוד שם: "וברדים [נגזר] מן ברד, שהוא לבן", קרוב לדברי הראב"ע: "**וברודים**,
 מגזרת ברד, שיש לו שומות לבנות".

¹² כמו בפירוש אבן עזרא, כנ"ל. עי' עוד *מדרש שכל טוב*, מהד' ר"ש באבער, ניו-יורק תשי"ט,
 כרך א, שם, עמ' 158: "עקודים נקודים וברודים, כלומר: היו בהן כתמי לבן כפתי ברד".

¹³ סוטה דף יג, ב. במדרש תנחומא הקדום, מהד' ר"ש באבער, ירושלים תשכ"ד (ד"צ), וישב,
 יב: "שהורידוהו מגדולתו למה שמינו אותו מלך עליהם", ולפי תרגום יונתן הכוונה, שיהודה
 ירד מנכסיו.

לדרומו הוא יורד ואנשי המחקר¹⁴ יבינו כי זה אמת". לפי דבריהם של יודעי דבר זהה הכינוי אנשי המחקר (או המדות) עם הבקיאים בחכמת התכונה, שהראב"ע התמחה בה.¹⁵ לפיהם הכוונה כאן אל בעלי הדיעה, שהחלק המיושב בעולם מתחיל מן הצד הצפון; "על כן כשילך האדם מזרוע לצפון ידמה ... , שעלה אל המקום היותר גבוה שבארץ, והפך זה בשובו מצפון לדרום כי נראה כיוורד".¹⁶

אכן מן הלשון "ודבריו צודקים" נראה, שהרחב"ם היה מוכן לקבל את פירושו אבן עזרא, אלמלא לא מצא בכתוב את הביטוי מאת אחיו המורה לדעתו על ירידת יהודה מעמדתו הנכבדה, שהיה תופס בה בשעתו בין השבטים, כדברי רבותינו. אבל הראב"ע העדיף כאן לפרש את הכתוב וירד יהודה, במובן של ירידה מן הגובה של השטח הגיאוגרפי אל המקום הנמוך ממנו.

גם הרד"ק מפרש את הפסוק ברוח זו: "ובאמרו וירד נראה כי מדותן לעדולם היא ירידה, ובדרש, שהורידוהו אחיו מגדולתו".¹⁷

(ד) שם, ל"ח, ב (עמ' קפט): **בת איש כנעני**. פירוש סוחר, והגאון ה"ר אברהם אבן עזרא כתב ויתכן שהוא כמשמעו, ואני אומר כי לא יתכן ... ולענין גילוי מלתא כזה נאמר לשתוק ולכתוב¹⁸ ודאי.

¹⁴ בכתב-יד וטיקאן 38 של פירוש אבן עזרא על התורה: "ואנשי המדות", במקום "ואנשי המחקר". גם בפירוש אבן עזרא לקהלת א', ה הלשון: "כבר בארו אנשי המדות והחשבון". וראה ר' שמואל מוטוט, מגילת סתרים, ויניציאה שי"ד, דף טו, ע"ב: "ואנשי המדות, והם היודעי תכונות [ת] השמים וצורת העולם".

¹⁵ ראה ההערה הקודמת. על מקומה של חכמת התכונה במשנת הראב"ע, עי' הקדמת ר' י"ל פליישער ל-ספר הטעמים, ירושלים תשי"א, עמ' 6 על האנציקלופדיה בת שבעה ספרים, שהראב"ע חיבר בחכמת התכונה. עי' עוד רפאל ישפה, 'התורה והאסטרוולוגיה אצל ר' אברהם אבן עזרא', דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 33. וראה שם, הערה 8 על הציונים למקורות הדנים בנושא זה.

¹⁶ עי' ר' יוסף טוב עלם הספרדי, צפנת פענח, חלק א, קראקא תרע"ב, עמ' 154. עי' גם ר' עזריה מן האדומים, מאור עינים, ווארשא תרנ"ט, חלק אמרי בינה, עמ' 148 על כוונת הראב"ע בפירושו לפסוקו "למה שאמרו כל בעלי חכמת הכדור, שהקוטב הצפוני הוא גבוה על הארץ מקוטב אזור המזלות כ"ד מעלות בקרוב, ולעומתם הקוטב הדרומי טמון בארץ חבלו כד". וראה עוד שם, עמ' 150 על הנ"ל: "כי אם היות מה שזכרנו עליו נכון וצודק בבחינת המדומה לחכמי מדות שזכר, לא נודה אליו המשך דברי תורתנו וחכמינו אחר הסגנון הזה".

¹⁷ עי' פירושי רבי דוד קמחי (רד"ק) על התורה, מהד' ר"מ קמלהר, ירושלים תש"ל, שם, עמ' קפא.

¹⁸ בחומש מקראות גדולות עם מב פירושים, הוצאת העולם (חש"ד), שם (דף שנד, ע"א), הנוסח בביאור אור החיים: "מלכתוב ודאי", במקום "ולכתוב ודאי". אבל בדפוס ראשון של הביאור הלשון כמו בספרים שלנו ("ולכתוב").

כך בדיוק הלשון בפירוש אבן עזרא לפסוק: "איש כנעני, יש אומרים סוחר,¹⁹ ... ויתכן להיות כמשמעו",²⁰ כלומר: יהודה לקח לאשה את בתו של שוע, שהיה מבני כנען. כיוצא בזה ב-מדרש שכל טוב:²¹ "בת איש כנעני, תגר, ... ויש לומר כנעני ממש, שהרי עדולמי בתוך כנען הוא". דיעה זו, שיהודה נשא כנענית ממש, שנוייה גם כן במדרשי רבותינו אחרים: "ד[בר] א[חר] וירד יהודה, זה שאמר הכתוב ... ובעל בת נכר (מלאכי ב', יא), שנשא אשה כנענית". או: "מהו בגדה יהודה (מלאכי ב', יא), כיחש יהודה ... ולהלן הוא אומר היתה יהודה לקדשו (תהלים קי"ד, ב) וכאן הוא אומר כי חלל יהודה (מלאכי, שם), הוי ובעל בת נכר".²² אבל הרחב"ם סבור "כי לא יתכן, שידבקו בני יעקב בדבר שהקפידו עליו אבותיהם שלשתם יחד"²³ ומרחיק את פירוש הכתוב בת איש כנעני "כמשמעו" מתחום הגותו.²⁴

ה) שם, לשמות י"ב, ג (עמ' שכט): וראיתי לר' אברהם בן עזרא, שכתב²⁵ כי פרשה זו נאמרה לפסח דורות והוסיף מצות אחרות, ואם נתכוין לומר

¹⁹ כמו בתרגומים אונקלוס ויונתן לפסוק ("תגר" או "תגרא"), וכדברי רבי שמעון בן לקיש בפסחים דף נ, ע"א. אבל ראה למטה, הערה 22.

²⁰ וראה למטה, פירוש אבן עזרא על הכתוב ושאל בן הכנענית (מ"ו, י) המורה, ששמעון אבי שאול עשה "שלא כהוגן לקחת כנענית, ועל זה הדבר הזכיר מות ער ואונן (מ"ו, יב) בעבור היותם בני כנענית" (בפירושו לפסוקנו מביא הרמב"ן משם את דברי הראב"ע בשינוי לשון, אבל אינו משיג עליהם במישרין, כמו שעשה הרחב"ם).

²¹ כך א, שם, עמ' 266.

²² עי' מדרש הגדול לבראשית, מהד' ר"מ מרגליות, שם, עמ' תרמב ומדרש תנחומא הקדום, וישב, ט. ראה גם פירושי רבי סעדיה גאון על התורה, מהד' ר' יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג, עמ' מג: "כנעני, כפשוטו". וכן ב-פירוש שד"ל על חמשה חומשי תורה, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 158: "בת איש כנעני, כמשמעו", כמו בתרגום אונקלוס יא"ר, ליסבונא, קוסטנטניא וסביוניטא: "כנענאי", במקום הנוסח שלפנינו: "תגרא". עי' עוד הנ"ל, אוהב גר, קראקא תרנ"ה, עמ' 43.

²³ כדברי רבותינו בפסחים (כנ"ל, הערה 19): "אפשר בא אברהם והזהיר את יצחק, בא יצחק והזהיר את יעקב, ויהודה אזיל ונסיב"? וכן בפירוש הרמב"ן על "דרך סברא איננו נכון שישאו כלם כנעניות, שיהיה בנחלי הארץ מזרע כנען העבד הארור כמו מזרעו של אברהם". אבל ראה ר"י מעלער, אור הגנוז (נספח ל-עזרה להבין), עמ' צ, ע"א בתמיה על הרחב"ם, שתפס כאן "בזה את אדונינו הראב"ע ז"ל ... ואמרתי ע[ל] ז[ה] הכל תלוי במזל". וראה ר"י פאצאנאווסקי, פדס יוסף, חלק א, פיעטריקאוו תרצ"א, שם, עמ' רפד על דברי מעלער הנ"ל: "והדין אתו".

²⁵ בפירושו הרגיל לשמות י"ב, מב-מג. יצוין, שבמאמר תמציתי, שפורסם בבמה אחרת [2004], *Academic Journal of Hebrew Theological College*, Vol. I, 3 עמ' 71-78) התמודדו בקיצור עם משפטו החמור של הרחב"ם נגד פירוש אבן עזרא שלפנינו. הפעם מופיע המאמר הזה בצורה מעובדת ומורחבת כחלק אינטגרלי של מחקרנו המקיף.

כי **בן נכר וערל** (מ"ג, מח) הם מצות מוספות בפסח דורות,²⁶ דבריו כאן בטלים הם כפי דברי רז"ל²⁷ ... גם מה שאמר, שיכוין על פסח שעשו במדבר סיני²⁸ הם דברים בעלמא, ומי ישמע אליו ואין צריך לומר לקבל דבריו בזה.

הראב"ע סבור, שעל דרך הפשט משמש הכתוב ליל שמורים הוא לה' (מב) הוראה לעם, "שיהיה זה הלילה שמורים לכל בני ישראל לדורותם", לאכול בו את הפסח על מצות ומרורים כמשפט. בהתאם לגישה פשטנית זו הוא קובע, שמבחינה הגיונית נסמכה אל ההוראה לעם הפתיחה לפרשת **זאת חקת הפסח** (מג): "בעבור שהזכיר ליל שמורים, והוא ליל חמשה עשר שבו יאכל הפסח, השלים לפרש חקת פסח דורות ... והנה הטעם תאכלו הפסח לדורות כפסח מצרים, והוסיף מצות אחרות ... הלא תראה בתחלת הפרשה **כל בן נכר לא יאכל בו**".²⁹ אולם הפירוש הזה אין דעת הרחב"ם נוחה הימנו, והוא מתעצם להשיג על הראב"ע בשל הטענה, שבין מדברי רז"ל ובין מן הכתוב **ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואת אהרן** (ב) מוכח, לדעתו, שבפרשתנו אין הכתוב מדבר אלא בפסח מצרים; ואם הראב"ע מיסב בפירושו את המצווה של **זאת חקת הפסח** לדורות, "דבריו כאן בטלים הם כפי דברי רז"ל" ואין לשמוע אליו "ואין צריך לומר לקבל דבריו".

ברם, אחר מתן דעת על הדיוק "על דרך הפשט", שפירוש אבן עזרא לפסוקנו פותח בו נוכחנו, שלא באקראי נבחר כאן הדיוק הזה; שכן הראב"ע רגיל להשתמש בו כאילו באורח שיטתי להורות, שאין כוונתו אלא לפרש את הכתוב כפשוטו, לעומת הפירושים האחרים העומדים מחוץ לשיטה זו. והנה דוגמאות מפירושו על התורה המעידות על כוונה זו:

²⁶ ראה למטה, בסמוך על הלשון בפירוש אבן עזרא הנ"ל.

²⁷ עובר להשגתו על פירוש אבן עזרא הנ"ל הרחב"ם אומר בביאורו: "והנה לפי דבריהם ז"ל הוזהרו ישראל על שניהם בעודם במצרים, שלא יאכלו מן קרבן הפסח: על ברית מילה להוציא את הערל, ועל בן נכר". עי' פרקי רבי אליעזר, פרק כט על הקב"ה, ש"נתמלא רחמים על ישראל" כשראה את דם ברית, שנאמר: **ואעבור עליך ואראה מתבוססת בדמיך** (יהזקאל ט"ז, ו) ושמות רבה טז, ב על המאמר "**משכו**" (י"ב, כא), ידיכם מעבודת כוכבים ...". אבל הרחב"ם מוסיף שם: "וכל זה אינו מספיק לקושייתנו כי למה לא באו הדברים בדברי ה' בעיקר המצוה", למעלה בפרשה (ג-כ).

²⁸ בפירושו לפסוק נ הראב"ע כותב: "טעם **ויעשו כל בני ישראל** ... אולי זה על הפסח שעשו במדבר סיני, שמלו הגרים".

²⁹ והיא מצווה חדשה, שלא נאמרה בפסח מצרים (ג-כ). גם המצווה **וכל ערל לא יאכל בו** (מח) ושאר המצוות שנאמרו כאן חסירות למעלה בפרשת פסח מצרים. וראה למעלה, הערה 27.

1. בראשית כ"ח, א: "ועל דרך הפשט לא יתכן להיות ויפגע כמו ואל תפגע בי".³⁰
2. שם, ל"ז, טו: "וימצאהו איש, דרך הפשט אחד מעוברי הדרך".³¹
3. שמות י"ב, טו: "והנה הזכיר על הפסח שבעת ימים תאכל מצות (י"ג, ו), חיוב על דרך הפשט".³²
4. שם, ל', כג: "ואתה קח לך, ... ועל דרך הפשט כמוהו עשה לך שרף (במדבר כ"א, ח), גם פסל לך".³³
5. ויקרא ט"ו, יא: "ועל דרך הפשט כי כל טהור שיגע בו הזב וידי שטופות הוא יטמא ולא בגדיו".³⁴
6. שם, י"ט, כ: "והיא שפחה [נחרפת], והנכון על דרך הפשט, שהיא הנזכרת ... והיא ישראלית".³⁵
7. במדבר א', א (פתיחה): "אחל לפרש על הפשט [ספר] במדבר".
8. שם, כ"ה, ד: "בחדשו, כמו שבת בשבתו (י), ולא יתכן בו על דרך הפשט פירוש אחר".³⁶
9. דברים י', ג: "כי היה נראה בדרך הפשט כי משה לא נתענה כי אם שמונים יום".³⁷
10. שם, י"ח, א: "ועל דרך הפשט כי אלה (מתנות כהונה) טובים משאר בשר".³⁸

ברי איפוא, שגם כאן משקף הביטוי "על דרך הפשט" את המגמה הבלעדית לפרש את פרשתנו בהתאם אל הכלל המקובל אצל גדולי המפרשים מימי הביניים, שהשיטה הפרשנית ברוח מסורת רבותינו הקדמונים לחוד והשיטה

³⁰ ירמיה ז', יט. וראה פירוש רש"י לבראשית שם: "ורבותינו פירשו (ברכות דף כו, ע"ב) לשון תפילה, כמו ואל תפגע בי".

³¹ במדרש תנחומא הרגיל, וישב, ב: "אין איש האמור כאן אלא גבריאל".
³² במכילתא דרבי ישמעאל בא, פרשה ח (מהד' הורוויץ-רבין, ירושלים תש"ך, עמ' 27) "... הראשון חובה ושאר הימים רשות". וראה במקביל יסוד מודא, שער ד (בתוך ילקוט אברהם אבן עזרא, מהד' י' לוי, ניו-יורק/תל אביב 1955 [עמ' 326]): "ויש שבעת ימים, כמצות על דרך הפשט כי הם חיוב".

³³ שמות ל"ד, א. וראה מדרש תנחומא הרגיל, כי תשא, כט על הקב"ה, שאמר למשה: "פסל לך, הפסולת שלך".

³⁴ ב-מדרש לקח טוב, כרך ב, ירושלים תש"ך (ד"צ), שם, דף מד, ע"א: "וידידו זה גופו".
³⁵ לפי דעת רבותינו בכריתות דף יא, ע"ב אין השפחה ישראלית.

³⁶ עי' פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, מהד' ר"י נבו, ירושלים תשנ"ד, עמ' רצד: "זאת עולת חדש בחדשו, בהתחדשו", והמלה בחדשו משמשת שם הפועל.

³⁷ עי' שמות רבה מז, ז על משה ש"נתענה ק"כ יום שקבל את התורה".

³⁸ לפי דברי רבותינו בספרי, שם, פ"י קסה (מהד' ר"מ איש-שלום, ניו-יורק תש"ח [ד"צ], דף קו, ע"ב) בשם דורשי רשומות, שמור במתנות כהונה (הזרוע, הלחיים והקיבה) רמז למעשהו של פנחס בשטים ועל תפילתו (תהלים ק"ו, ל). גם בפירושי לנביאים וכתובים משתמש הראב"ע בדיוק זה (כגון לישעיה א', א; יואל א', א ["ולפי הפשט"]; עמוס ה', כה ["בדרך הפשט"]; חגי ב', יא; קהלת ה', א). וראה עין יעקב, ברכות דף נה, ע"ב מאת הכותב (שם, דף פז, ע"ב) על "הר"א בן עזרא, שדרכו לפרש הפסוקים על דרך הפשט ממש מתיישב על הלשון".

הפשטנית, שהראב"ע ודעמיה דוגלים בה לחוד.³⁹ אמנם לפעמים ניתן להכיר בשיטה הפשטנית סטייה די-קיצונית מן השיטה הפרשנית-הדרשנית, שחכמי התלמוד והמדרש הנחילו לנו. אבל הראב"ע סבור, שאין הפער גדול בין שתי שיטות הללו; שכן לדעתו שתיהן מושרשות בפרדס של החכמה האין-סופית ושתיהן תורמות לחקר הבנת המקרא ללא עימות רציני ביניהן.⁴⁰ כך משתמע מן הדברים השנויים בהקדמתו ל"שיטה אחרת"⁴¹ של פירושו על התורה: "הדרך החמישית יסוד פרוש עליה אשית, לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו, רק במצות ובחקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשונינו". כלומר: אין פרשנות המקרא אשר הגיעה אלינו מן בית מדרשם של חכמי התלמוד ואגדה מערערת את יסודה של "הדרך החמישית ... לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו", לפי שאין מתח ביניהן; "ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה כי שבעים פנים לתורה".⁴² הראב"ע גם כן שומר אמונים אל הכלל הידוע אשר "קדמונינו זכרם לברכה אמרו על ככה אין מקרא יוצא מידי פשוטו",⁴³ פרט לכתובים,

³⁹ ר' יו"ט ליפמן הלך כותב בצורה מאופקת: "שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו רואות ... אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין, שיהא סותר דעת בעלי הגמ[רא]". עי' תוספת יום טוב למסכת נזיר, פרק ה, משנה ה. אך עי' פירוש רבינו אליהו מזרחי (הרא"ם), ניו-יורק תשכ"ה, על פירוש רש"י לשמות כ"ב, ח (דף נו, ע"ב) נגד טענת הרמב"ן (שם בפירושו), שהפירוש הזה הוא כדברי יחידים ואינם כהלכה, "ולכן יחוייב לומר, שמהפרשים כלם לא יכוונו בפירוש התורה רק ליישב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה". וראה שאלות ותשובות הרשב"א, חלק א, בני-ברק תשי"ח, ס' ט (עמ' ו): "ואל תשיבני מן הקבלה שאמרו 'לעולם' (שמות כ"א, ו), לעולמו של עולם' (קידושין דף כא, ע"ב), כי זה אמת מצד הקבלה, אבל איני אומר אלא לפשט הכתוב". ראה עוד ר"מ צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 442 ואילך על תרגומי הגאון רב סעדיה, שאינם לפי מדרש הלכה. וראה לאחרונה מאמר ארוך על "פשוטו של מקרא" מאת ר' מ"מ כשר, ב-תורה שלמה, חלק יז, מילואים, פרק כ, עמ' רפו ואילך. עוד שם במיוחד, עמ' רצה-שא: "ביאורים חדשים על פי פשוטו של מקרא".

⁴⁰ ראה הקדמה לפירוש אבן עזרא הרגיל על התורה, הדרך הג': "ובעץ הדעת סוד ינעם, גם הדברים הם אמת כמשמעם, ואם יש איש לא יכילו זה רעיוניו, אם הוא חכם יפקח את עיניו". ומעין זה ב-יסוד מורא, שער ז (הוצאת לוי, עמ' 333): "ויש דברים שהם אמת כמשמעם, גם הם דרך משל". על המאמר הזה הרמב"ן מעיר: "וכמה נכבד דברי הראב"ע, שכתב בעץ הדעת סוד ינעם, גם הדברים כמשמעם". עי' כתבי רמב"ן, מהד' הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, כרך ב, חלק שער הגמול, עמ' רצז.

⁴¹ הוצאת ר"א וייזר במהדורתו של פירוש אבן עזרא על התורה, ירושלים תשל"ו, כרך א, עמ' קמא.

⁴² הקדמה לפירושו הרגיל, הדרך החמישית, כנ"ל, עמ' י. וראה שמות רבה כז, ח; במדבר רבה יג, טו-טז. וכן בפירוש אבן עזרא לבמדבר י', יח: "וחכמינו אמרו שבעה שמות היו לו ליתרו ושבעים (לפי כתב-יד וטיקאן 38, בספרים שלנו: "ושבעה") פנים לתורה".

⁴³ הקדמה, כנ"ל, הדרך הרביעית, עמ' ח. כיוצא בזה ב-שפה ברורה, מהד' ג"ה ליפמאן, פיורדא תקצ"ט, דפים ד-ה על "קדמונינו ז"ל מעתיקי המצות ... שהם ידעו הדרך הישרה כאשר היא, על כן אמרו (שבת דף סג, ע"א) כלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והדרש הוא תוספת טעם".

שחוקים ומשפטים תלויים בהם. עליהם הוא אומר: "אם מצאנו שני טעמים לפסוקים והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נשען על אמתם בלי ספק בידי חזקים".⁴⁴

אבל על-יד ההסבר הזה מתעוררת השאלה מיהו הבר-סמכא המתמחה בתפקידו להכריע בין פירושי המקראות של דורשי רשומות "כדברי המעתיקים, שהיו כלם צדיקים" ובין אלה ש"דרך הפשט" שורה עליהם בזיקה לדקדוק הלשון ומשפטה? מסתבר, שמבחינת היותו פשטן בעל גישה שכלתנית היה הראב"ע מודע לשאלה זו והבין בחין ערכו, שה"רק (ברי"ש צרוייה) מחכמת המקרא" אין בכחו למלאות את התפקיד הזה כראוי, "כי כאשר ימצא בתלמוד כתוב 'שנאמר', לא ידע באיזה ספר הוא ואם הוא על דרך פשט או דרש או אסמכתא בעלמא".⁴⁵ הילכך הראב"ע סבור, שאין לסמוך בעניין זה אלא על חכם-לב ונאמן רוח המסוגל להתבונן בהבדל המציאותי בין פשט לדרש; "ומי שיש לו לב יוכל להכיר מתי אומרים דרש ומתי אומרים פשט כי אין דבריהם על דרך אחד".⁴⁶ זאת אומרת, החכם המשכיל הניחון בתחושה אינטואיטיבית להבחין בין מהותן של שתי השיטות בפרשנות המקרא יוכל להכיר אימתי רבותינו נוטים בדבריהם לפרש את הכתוב כפשוטו ואימתי הפנו את מבטיהם בנידון למדרשו.

לאור השיקולים הללו יוקשה להבין למה הרחב"ם מתעצם להרחיק את פירוש אבן עזרא שלפנינו "על דרך הפשט", ולדחותו במלים "דבריו כאן בטלים הם כפי דברי רז"ל".

אמנם גם הרחב"ם פותח את ביאורו בגילוי-דעת, שלא בא לנטות מפירושי הקדמונים לכתובים המשמשים יסוד-מוסד אל ההלכה המסורה לנו מדור דור, וכותב: "וכבר גיליתי, שאין אני חולק ח[ס] ו[ש]לום] על הראשונים אפילו כמלא נימא, אלא שהרשות נתונה לדורשי התורה לעובדה ולזרעה ... רק לדבר הלכה אל אשר יהיה שמה הרוח אשר תכנו הראשונים אחריהם לא ישנו".⁴⁷ לנוכח

וראה הקדמת רש"י לפירושו על שיר השירים, מהד' ר"י רוזנטאל (בתוך ספר היובל לכבוד ר' ש"ק מירסקי, ניו-יורק תשי"ח, עמ' 136): "אחת דבר אלהים שתים זו שמענו (תהלים ס"ב, יב), מקרא אחד יוצא לכמה טעמים (סנהדרין דף לד, ע"א) וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו".

⁴⁴ הקדמה, לפירושו הרגיל (כנ"ל, הערה 42). בתחום זה נכונים לדעתנו דברי ר"א טויטו (רחב"ע, עמ' 48, הערה 113), ש"על פי האמת אין עד היום הגדרה מדעית מקובלת של הפשט ... שהרי לא פעם אנו רואים כי מה שנחשב לפשט גמור על-ידי פרשן אחד, נתפס כדרש על-ידי פרשן אחר". וראה שם על הקריטריון של פ' סנדלר למושג "פשט", בלכסיקון המקראי, ערך "פרשנות", והוא: "כל שמתאים לרוח הפסוק והפרשה עפ"י הקשרם -- והוא הפירוש האבייקטיבי". אבל מלשוננו של טויטו נראה, שאין דעתו נוחה הימנו.

⁴⁵ עי' יסוד מורא, שער א (מהד' לוי, עמ' 318).

⁴⁶ שם, שער ו (כנ"ל, עמ' 328).

⁴⁷ הקדמה לביאור אור החיים, ד"ה "ולפעמים". (ר"א טויטו [רחב"ע, עמ' 41, הערה 74] מעדיף את הנוסח "לא ישט", שבדפוס ראשון, במקום "לא ישנו"). הרחב"ם עומד על נקודה זו גם בביאורו לבראשית א', א-ב (כרך א, עמ' ה): "ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי

גילוי-דעת שכזה ניתן היה להצדיק את הרחב"ם הדוחה את פירוש אבן עזרא לפרשתנו העומד לדעתו בניגוד אל הקבלה "כפי דברי רז"ל".

אולם ידוע ידענו, שמלבד חירותו של הרחב"ם לנטות ב-אור החיים ממדרשי חכמינו הקדמונים,⁴⁸ הוא גם כן חרג שם מדי-פעם מגילוי-דעתו שבהקדמתו והחזיק בביאורים השוללים לגמרי את פירושי רבותינו למקראות, שהלכה פסוקה קשורה בהם. והנה דוגמאות אחדות:

(1) בדברי פיוס של יוסף לאחיו **ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטובה** (בראשית נ', כ) הרחב"ם מצא דמיון "למתכוין להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין, שאינו מתחייב כלום, והרי הם פטורים וזכאים גם מדיני שמים". ואילו לפי דברי רבותינו "מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר טלה טעון כפרה וסליחה".⁴⁹

(2) לדעת הרחב"ם מוסב הכתוב **ואם שלש אלה** (שמות כ"א, יא) על הפסוק **שאהר כסותה וענתה שלפניו**, ובניגוד אל המאמר הסתמי שבמכילתא: **"ואם שלש אלה**, ייעד לך או לבנך או פדה".⁵⁰

(3) מן הכתוב בעיר הנידחת **ויצאו אנשים בני בליעל** (דברים י"ג, יד) רבותינו למדו: "אנשים ולא נשים, אנשים ולא קטנים". אבל הרחב"ם סבור: "ואם לומר אנשים ולא קטנים, זה אינו צריך למעטם, שכל שלא הגיע לכלל עונשין אין צריך למעט".⁵¹

הראשונים, אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן". שם, מ"ו, ח (עמ' רכו): "כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאה מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש". וראה עוד שם, שמות כ"א, ז (עמ' תי); ויקרא י"ד, לה (כרך ב, עמ' רכו).

⁴⁸ דוגמא מאלפת מסוג זה יכול לשמש ביאורו לבמדבר ג', לט (כרך ב, עמ' רטו): "וזה לך האות כי עמרם שלח את אשתו ... והגם שמצינו, שעמרם החזיר את אשתו, אין ללמוד ממנו שכולם החזירו". על הדברים הללו כותב הרב חיד"א בתמיהה: "ואנא זעירא דברי הרב קשים בעיני, דבלשון התלמוד בסוטה דף יב [ע"א] עמד והחזיר את אשתו עמדו כלן והחזירו נשותיהן, ומשמע ... שגירשו כשגירש החזירו כשהחזיר ... והם דברי טעם". הרי, שתלמידו הצעיר ומעריצו של הרחב"ם מתקשה בדברי רבו אפילו במקום שאין הדין משתנה על ידם. ע"י פני דוק, ירושלים תשי"ט, שם, דף קכא, ע"ב. ע"י גם הרב א"נ עלבערג, קוי אור (בתוך יד אור החיים הקדוש ותולדותיו), ס"א א; טז (עמ' תיח, תכג-תכד).

⁴⁹ ראה ביאור אור החיים, שם (כרך א, עמ' רסד) ופירוש רש"י לנזיר דף כג, ע"א. ראה גם ר"ר מרגליות, תולדות רחב"ע, עמ' 56; הנ"ל, נר למאור, שם, עמ' 2.

⁵⁰ ראה ביאור אור החיים, שם (כרך א, עמ' תיא) ומכילתא דר"י, משפטים, פרשה ג (עמ' 259). מוזר במקצת, שהרחב"ם מגדיר שם את דברי רבותינו במכילתא במלים: "ואלו מן ההלכות, שנאמרו בהר סיני וסמכום" (וכן בביאורו לשמות ל', לב [עמ' תסט] על דברי רבותינו בכריתות דף ו, ע"א, ש"אינם אלא אסמכתא להלכות שבידם ודברינו הם פשט הכתוב").

⁵¹ ראה ביאור אור החיים, שם (כרך ב, עמ' תצה) וסנהדרין דף קיא, ע"ב. על הדיוק "שכל שלא הגיע לכלל עונשין אין צריך למעט", ע"י "מגדל עוז" על משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים, פרק ד, הל' ו בשם חכמי לונגל, "דאיכא למילף מעדת קרח (במדבר ט"ז, כז-לג) ואנשי יבש גלעד (שופטים כ"א, י), שהרגו הנשים וטף אע"פ שהן לא חטאו נענשו, בעבור הגדולים".

הווי אומר, שהרחב"ם לא נשאר צמוד ברחבי ביאורו אל השיטה כפי שהגדירה בהקדמתו, ולא הסתגל תמיד "לדבר הלכה ... אשר תכנו הראשונים".⁵² לנוכח מציאות כזו תפוג מלבנו טענתו על הראב"ע, שאין לקבל את פירושו הפשטני לפרשתנו "כפי דברי רז"ל".

מעתה דעתנו נתונה על החלק השני של השגת הרחב"ם ועל הלשון שהוא משתמש בה נגד הראב"ע: "גם מה שאמר שיכוין על פסח שעשו במדבר סיני, הם דברים בעלמא ומי ישמע אליו, ואין צריך לומר לקבל דבריו". בהמשך הרחב"ם מביא את דברי רבותינו מן המכילתא⁵³ להורות "דלכל דעת התנאים בפסח מצרים הכתוב מדבר, ונעקרו דברי ר' אברהם אבן עזרא והיו כלא היו". אולם בשים לב לשלושת הקטעים התמציתיים, שאנו מביאים לקמן ממשנתם הפרשנית של חכמי ימי הביניים מתברר, שהביטויים הקשים: "הם דברים בעלמא", "ומי ישמע אליו", ונעקרו ... והיו כלא היו", אשר הרחב"ם משתמש בהם נגד פירוש אבן עזרא הנידון, אינם מדויקים כל צרכם:

פירוש אברבנאל ⁵⁶	פירושי חזקוני ⁵⁵	פירוש רבינו מיוחס ⁵⁴
כתבו המפרשים (רש"י ורמב"ן), שזאת הפרשה נאמרה ביום י"ד ויחשבו אם כן, שנאמרה לענין פסח מצרים ולדורות, ואינו נכון בעיני, אלא שנאמרה ביום ט"ו אחרי שאכלו את הפסח	ליל שמורים הוא לה', ששמרם מן המשחית בנגפו את מצרים (י"ב, כז), ולפיכך צוה הקב"ה, שיהא גם הוא לישראל ליל שמורים לכל הדורות, שישמרו אותו לילה שלא	ליל שמורים הוא ... כלומר לזכרון לדורות, למה? לפי שנוזק המקום להוציאם מצרים בלילה הזה, הוא הלילה הזה, שקבעו להיות ליל שמורים לכל בני ישראל שיהיו

⁵² הבולט ביותר בתחום זה הוא ביאורו על הכתוב לעשות את השבת (שמות ל"א, טז): "פירוש באדם שישנו בגדר עמוד לעשות, אבל מי שודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשומר, הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים, לא יחללו עליו את השבת" (כרך א, עמ' תעו); בניגוד להלכה פסוקה, שמפקחין את הגל בשבת להציל נפשות אפילו לצורך שעה (טור, אורח חיים, סי' שכט). ר"א טויטו (רחב"ע, עמ' 126) העיר בצדק, שדברי הרחב"ם הללו עוררו "את פליאתם של כל החכמים המעיינים ב-אור החיים". הערה זו מתאשרת לנוכח המאמצים המרובים של בעלי אסופות להתמקד בבעייה זו. ראה למשל ר"ר מרגליות, תולדות רחב"ע, עמ' 54; שם, "נצוצי אור" מאת הרב מ"ד פלאצקי, סי' י; הרב א"נ עלבערג, קוי אור, סי' א (עמ' תיח). וראה ר"י פאצאנאווסקי, פרדס יוסף, חלק ב, עמ' שכד-שכה על ספרות ארוכה בעניין זה. לאחרונה ניסה ר"א טויטו (כנ"ל) להביא סיוע לביאורו הקשה של הרחב"ם ממדרש תנחומא הקדום, לך לך, אות כ. אבל בעטיים של הקשיים "ממין אחר" הגיע טויטו אל המסקנה הנואשת: "מכל מקום לא מצאנו יישוב טוב מזה לתמיהה, ותיקו".

⁵³ מכילתא דר"י, בא, פרשה טו (עמ' 53). וראה למטה, הערה 58.

⁵⁴ הוצאת א"ו גרענוף, תל-אביב תש"ל (ד"צ), עמ' 29-30.

⁵⁵ לר' חזקיה ב"ר מנוח, מהד' הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' רכב-רכג.

⁵⁶ ספר אברבנאל פירוש על התורה, טשערנאוויץ תר"ך, שם, דף מט, ע"א-ב ודף נ, ע"א (להלן: פירוש אברבנאל).

<p>ויצאו לדרכם כי לפי שראה יתברך, שעלה עם ישראל ממצרים ערב רב ... הוצרך יתברך לומר ... כי לשנים הבאות בעשותכם את הפסח לא יהיה הדבר כן כי הנה כל בן נכר לא יאכל בו (מג), ... וכן הותרה השאלה הה', שאמרו ויעשו [כל] בני ישראל כאשר צוה ה' את משה [ואת אהרן] בא להגיד, שכל בני ישראל באין מערער קבלו על עצמם הדינים האלה לעשותם לדורותיהם כמו שקבלו מצות הפסח במצרים.</p>	<p>יישנו, אלא יודו ויספרו את הנסים והגבורות, שעשה אלהים לנו באותו לילה ... זאת חקת הפסח, פרשה זו לדורות נאמרה ... ויעשו כל בני ישראל, אמרו לעשות כן לדורות.</p>	<p>שומרים אותו לדורותיהם ... זאת חקת הפסח, לדורות ... ויעשו כל בני ישראל (ב), מצוות האמורי' בעניין, שמלו זכוריהם ואכלוהו כמצותו.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ברי, שתוך היענותם לשיטה הפשטנית האבן-עזראית מודים כאן החכמים כאילו בתמימות דיעים גמורה, שהפרשה **זאת חקת הפסח** נאמרה לדורות; שבפרשה זו נתחדשו מצוות אחרות "האמורי' בענין"; ושהכתוב **ויעשו כל בני כאשר צוה ה'** מוסב על "הדינים האלה", שיוצאי מצרים קיבלו עליהם "לעשותם לדורותיהם כמו שקבלו מצות הפסח במצרים".⁵⁷ מסתבר גם כן, שפרשנותם על דרך הפשט תורמת בעקיפין להפיג את הטרוניא, שהרחב"ם השמיע כאן נגד פירוש אבן עזרא הנידון ולרכך את קולה, של השאלה הריטורית: "ומי ישמע אליו ואין צריך לומר לקבל דבריו".⁵⁸

⁵⁷ מלשונות של רבינו מיוחס ור"י אברבנאל.

⁵⁸ מלשונות של הרחב"ם נגד פירוש אבן עזרא לפסוק נ: "אולי זה על הפסח שעשו במדבר סני". הרחב"ם מוסיף שם (עמ' של) על הפירוש הזה: "ונעקרו דברי ר' [אברהם] אבן עזרא והיו כלא היו", כנ"ל. אך עי' הרב מ"ד פלאצקי, כלי חמדה, ברוקלין/ניו-יורק תשמ"ו, חלק א, שם, דף צב, ע"ב על המסקנא, "דבאמת י[ש] ל[ומר] כהאבן עזרא ז"ל דהקרא קאי על פסח מדבר". מהראוי לציין, שהרחב"ם שילב כאן בהשגתו החריפה על הראב"ע הערה מאוזנת במקצת: "הגם שהרב ז"ל חש לקמחי (פסחים דף פד, ע"א) ואינו חולק על דברי רבותינו אלא בדבר שאין בו הוראה לעתיד, אף על פי כן גם במה שלפנינו חלק בלא עומק המכריע וכיוצא בו". הערה זו מזכירה לנו את הדברים, שהגיעו למהרש"ל על הראב"ע מפי השמועה: "שכך היה מכריז והיה מודיע לרבים, שאינו רוצה לישא פנים, אלא לפרש עד מקום אשר שכלו יגיע לולי הקבלה ... אע"פ כן לא צדקו דבריו בעיני". ראה הקדמת מהרש"ל ל-ג' של שלמה על מסכת בבא קמא, שטעטין תרכ"א.

ו) שם, י"ד, כט (עמ' שמט): וצא ולמד ממה שטעו המשוגעים ואמרו כי משה היה יודע שעות שבו יתמעט הים וכו' והעביר ישראל באותו עת, והמצריים לא ידעו ונטבעו, ומופת זה יסיר שגעון דעת זו.

בפירושו הרגיל לפסוק כז הראב"ע כותב: "ישתחקו עצמות חוי הכלבי,⁵⁹ שאמר כי משה ידע את מיעוט הים ברדתו ועת רבותו, בעלותו בהמשכו, והוא העביר עמו במיעוט המים כמשפטו ופרעה לא ידע מנהג הים, על כן טבע, ואלה דברי שגעון".

אמנם טיעון הרסני דומה הגיע אלינו מתוך עזבונו של אחד מבני עמנו,⁶⁰ שהתכחז אל המאורע הניסי של קריעת ים-סוף והעז לכתוב עלי ספר, שהים הסוער הפחיד את המצריים, שלא ידעו את הסוד של ירידת מי הים מגאותו, עד שנתעכבו שם ונטבעו, "אך מחנה ישראל אשר הבטיחם מנהיגם: אל תיראו (יג), והגיד להם הסוד, ולפיכך הנהיגם והעבירם בלב שמח בלי פחד".⁶¹ אבל ברי, שהרחב"ם נשען כאן על הדברים, שמצא בפירושו אבן עזרא⁶² והביאם בביאורו בשינוי לשון.

⁵⁹ "חוי הכלבי". וכן בפירושו אבן עזרא לבראשית ג', ט (שיטה אחרת, הוצאת ויזר, כרך א, עמ' קסט). אבל בפירושו הקצר לשמות ט"ז, טו (הוצאת הנ"ל, כרך ב, עמ' רעג): "חוי הפושע", וכן בפירושו הרגיל, שם, ל"ד, כט. מוצאו של חוי היה לדעת החכם שד"ל מעיר בלך בארץ פרס, עי' בית האוצר, לבוב תרמ"א, עמ' יט. ראה גם האמונות והדעות לרב סעדיה גאון, מאמר א, סוף פרק א (בתרגומו של הרב יוסף קאפח, עמ' מ): "ובספר התשובות על חזיון הבלכי". וראה שם, הערה 57. ראה גם מחקרו של י' דוידזאן: *Sadia's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi*, ניו-יורק 1915. אבל ראה סדר הקבלה לראב"ד (בתוך סדר החכמים וקורות הימים, מהד' א' נויבאור, ירושלים תשכ"ז [ד"צ], כרך א, עמ' 66): "חוי אלכלבי". על פעילותו ההרסנית של הכופר הנועז הזה, עי' על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 14-16, ומשה גיל, חוי הכלבי מחוראסטאן, מרחביה 1965. וראה שם ביבילגרפיה בסוף הספר.

⁶⁰ המכונה אלעזר ב"ר נתן, מחברו של ספר "צפנת פענח" (כתב-יד). עי' ר"א עפשטיין, *מקדמוניות היהודים*, כרך ב, ירושלים תשי"ז, עמ' קטז.

⁶¹ שם, עמ' קכח. על המאמר הזה מעיר שם עפשטיין (עמ' קכט), שכל קורא יקוץ בו, "כי הוא מכניס בתורתנו הקדושה דיעות רחוקות מדיעותיה כרחוק אין מיש". יצויין עוד, שדברי המחבר הנ"ל נותנים יד אל הדיעה הנפסדת, שהייתה כבר מקובלת במאה הרביעית בהיכלו של ההגמון אבסביוס (*Eusebius, Preparation*, 1x, 27), כדי לערער את אמונתנו בתורה שבכתב. עי' אנציקלופדיה מקראית, כרך ג (ירושלים תשי"ח), ערך "ים סוף" (עמ' 696).

⁶² כגון "כי משה ידע", "ופרעה לא ידע", "דברי שגעון"; ובביאורו אור החיים: "שטעו המשוגעים", "כי משה היה יודע", "והמצריים לא ידעו". גם ר"א טויטו (דחב"ע, עמ' 148-149) עמד על הקבלה זו. עי' עוד ר' י"מ הזנפרץ, אור יקר, בני-ברק תשנ"א, חלק א, עמ' נא על הרחב"ם, שנתכוון כאן בביאורו לפירוש אבן עזרא.

ז) שם, כ"ב, כ (עמ' תכה): **וגר לא תונה וגו' כי גרים היתם וגו'**. רש"י ז"ל פירש אף הוא יכול להונותך **כי גרים וגו'**,⁶³ ור' אברהם פירש זכור כי הייתם כמותו, ורמב"ן⁶⁴ דחה ב' הדרכים.

הרמב"ן דחה את הפירושים הללו באורח סתמי: "ואין בכל זה טעם בעיקר", ומן הלשון "ורמב"ן דחה ב' הדרכים" מתקבל הרושם, שהרחב"ם גם כן נסוג אחר מן הדרכים, שהרמב"ן דחה אותן. ברם, עיון מדוייק בפירושי אבן עזרא והרמב"ן מגלה לדעתנו, שאין ביניהם הפער גדול כל כך:

פירוש הרמב"ן ⁶⁵	פירוש אבן עזרא (הרגיל)
והנכון בעיני, שהזהיר לא תונו את הגר, שתחשוב כי אין לו מציל, זכור כי גרים הייתם בארץ מצרים והצלתי אתכם משם כי אני רואה דמעת העשוקים אשר אין להם כח ואצילנו מידך, וכן אלמנה ויתום לא תענון כי אשמע צעקתם כי כל אלה אינם בוטחים בנפשם ועלי יבטחו.	וגר . כאשר יקבל הגר שלא לעבוד ע[בודה] ז[רה] לא תונהו בארץ בעבור שיש לך כח רב ממנו, וזכור כי גרים הייתם כמוהו, וכאשר הזכיר הגר שאין לו כח, ככה היתום והאלמנה שהם ישראלים ואין להם כח, ואחר שאמר לא תענון (כא) לשון רבים אמר אם תענה (כב) כי כל רואה אדם שהוא מענה יתום ואלמנה ולא יעזרם גם הוא יחשב מענה. ⁶⁶

בנוסף הזוה מסתמנת הסכמתם של הראב"ע והרמב"ן: א) על הזיקה הישירה של הכתוב נגד עינוי האלמנה והיתום אל הכתוב נגד עינוי אונאת הגרים שלמעלה הימנו. ב) שבכתוב **וגר לא תונה** מתבטא האיסור להונות את הגר הבודד, לפי "שאין לו עוזר" (הראב"ע) או "כי אין לו מציל" (הרמב"ן). ג) שהכתוב **כל אלמנה ויתום לא תענון** סמוך אל הכתוב שלפניו להורות, שבדומה לגר "שאין לו כח, ככה היתום והאלמנה" (הראב"ע) או "כל אלה אינם בוטחים בנפשם" (הרמב"ן). פרט לדיוק הלשוני של הראב"ע, שהכתוב **לא תענון** בלשון רבים סמוך

⁶³ ראה פירוש רש"י לפסוק ומכילתא דר"י משפטים, פרשה יח (עמ' 311).

⁶⁴ ראה פירוש הרמב"ן, שם, כא-כב.

⁶⁵ הנוסח הועתק כאן מן פירוש הטור הארוך על התורה, הנובר תקצ"ט, דף מב, ע"א-ב לצורך הקיצור.

⁶⁶ בפירוש אבן עזרא הקצר (הוצאת ויזר, כרך ב, עמ' רצט) הלשון: "וטעם **וגר לא תונה**, הוא גר תושב כי אין לו עיקר ממשפחה". וראה אבן עזרא (הפירוש הקצר לשמות), מהד' ר' י"ל פליישער, וינה תרפ"ו, עמ' 185, הערה 5 מכתב-יד בודאפעסט על הנוסח בפירוש אבן עזרא "כי אין לא עוזר" ("עוזר" במקום "עיקר").

אל הכתוב שלאחריו (**אם ענה תענה**) בלשון יחיד להזהיר, שכל אחד ואחד הרואה את העינוי ומתעלם ממנו משפטו כמשפט המענה.⁶⁷ הדיוק הזה מובא ב-פירוש הטור הארוך על התורה,⁶⁸ בשם "ופי[רש] ר' אברהם כי עונש הרואה שמענין אותה ושותק כעונש המענה".⁶⁹

ח) שם, כ"ד, א (עמ' תלב): **ואל משה אמר**. משמעות הכתובים יגיד כי פרשה זו במקומה נאמרה, אחר מתן תורה (כ', א-יח), ואין להאריך בריבוי⁷⁰ הוכחות המעידים על הדבר,⁷¹ וכן ראיתי לר' אברהם בן עזרא ורשב"ם⁷² ורמב"ן, שיחדיו היו תמים בדעה זו.⁷³

התשובה על השאלה אם "פרשה זו במקומה נאמרה" שנוייה כבר במחלוקת במשנת רבותינו מקדמת דנא. מדברי ר' יהודה במכילתא משמע, שפרשתנו נאמרה עובר ליום ששי בסיון, שבו ניתנה התורה, "ומה עשה משה ביום חמישי? השכים בבקר ובנה מזבח תחת ההר...", וגם "העמיד שתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל" (ד), ובמקביל בפירוש רש"י וסייעתו.⁷⁴ אבל "רבי יוסי בר' יהודה אומר בו ביום נעשו כל המעשים".⁷⁵ לדיעה זו מצא הרחב"ם סיוע ב"משמעות הכתובים"

⁶⁷ כמו כן בפירוש הקצר, כנ"ל: "לא תענון. בלשון רבים כי משפט הרואים הענוי והחרישו כמשפט המענה, על כן כתוב (כא) **אם ענה תענה**". וראה למטה, הערה 69.

⁶⁸ כנ"ל, הערה 65.

⁶⁹ מן הלשון בפירוש הרמב"ן לפסוק כא משמע, שהכתוב **אם ענה תענה** נמשך למטה: "ואמר **אם ענה תענה אותו**, כל יחיד מהם, על כן כתיב אחריו והיו נשיכם אלמנות".

⁷⁰ בדפוס ויניציאה: "בכיתי", במקום "בריבוי", כנראה בטעות.

⁷¹ אבל בפירוש רש"י לפסוק: "פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות ובד' בסיון נאמר לו **עלה**". ראה גם *מדרש לקח טוב*, שם (דף פז, ע"א): "זה היה מעשה קודם עשרת הדברות". וכן ב-פירוש רבי יוסף בכור שור, מהד' ר"י נבו, שם, עמ' קנג: **ואל משה אמר**, קודם מתן תורה".

⁷² עי' פירוש התורה לרשב"ם, מהד' ד' ראזין, ברעסלויא תרמ"ב, שם (עמ' 122).

⁷³ עי' פירוש אבן עזרא הרגיל, שם ג-ד. וראה פירוש הרמב"ן, שם, נגד פירוש רש"י (כנ"ל, הערה 71), אבל "וכבר היטיב לראות ר' א[ברהם], שפירש הענין כסדרו". עי' גם פירוש על התורה, המיוחס לאחד מתלמידי רבנו ניסים (הר"ן), הוצאת ר' ל"א פלדמן, ירושלים תש"ל, עמ' פד לשבחו של הראב"ע, "שפירש הענין כסדר", במקביל לדברי הרמב"ן. אבל ראה חומש שמות עם פירוש "העמק דבר" לנצי"ב, ירושלים תשנ"ט, שם, בתמיהה על הרמב"ן ועל פירושו הנ"ל.

⁷⁴ ראה למעלה, הערה 71.

⁷⁵ כלומר: בששי בסיון בו ביום מיד אחר ששמע העם את עשרת הדברים, "נעשו כל המעשים". עי' מכילתא דר"י, יתרו, פרשה ג (עמ' 211): יומא דף ד, ע"ב. (לפי תרגום יונתן לפסוק נאמרה פרשתנו למשה "ביומא שביעא לירחא"). מהראוי לציין, שלנוכח הדיעות החלוקות

ובפרשנותם של הראב"ע, הרשב"ם והרמב"ן. כמותם סבור ר' אברהם בן הרמב"ם, שפרשתנו נאמרה על הסדר ומתפרשת כמשמעה. אמנם לפי "דעת חכמים ז"ל ... כל זה היה לפני מעמד הר סיני ... כמו שפירש [אבי] אבי ז"ל". אבל הוא דוחה את הפירוש הזה בשל הטענה: "ואין זה הפשט ולא יתן המשך המאמר, אלא שהיה זה אחר מעמד הר סיני מן הסתם במה שנשאר מן היום".⁷⁶ ברם מן מהלך לשונו של הרחב"ם נראה, ששתי דיעות הללו שקולות אצלו מבלי להעדיף אחת על השנייה. הוא פותח את ביאורו לפסוק כאילו תוך יחס חיובי בין אל ההוכחה "ממשמעות הכתובים" שפרשתנו נאמרה על הסדר, ובין לפירושי הראב"ע ודעמיה הדוגלים בדיעה זו. אבל בסופו הוא נסתייע במאמר "מסוגיית הגמרא"⁷⁷ ומסיים: "זה יגיד, שקודם מתן תורה נאמרה פרשה זו".

ט) שם, כ"ה, ט (עמ' תלט): וראיתי להרב אבן עזרא, שפירש וכן תעשו על הכלים ..., ולא ידעתי למה מעלים עיניו מאור החיים אשר האירו רבותינו ז"ל.

ברי, שהרחב"ם נתכוון כאן לפירוש אבן עזרא הרגיל: "תוספת וי"ו וכן תעשו לצורך הכלים כי בתחלה ועשו לי מקדש" (ח). אבל רבותינו מצאו כאן הוראה לעתיד ודרשו:⁷⁸ "וכן תעשו לדורות הבאין". לכך כתב הרחב"ם, שעם פירושו "וכן תעשו על הכלים" הראב"ע "מעלים עיניו מאור החיים" של דברי רז"ל.

לעומתו אחר שר' חזקיה ב"ר מנוח מדייק, שה"וי"ו ד-וכן יתרה",⁷⁹ הוא מוסיף: "וי[ש] א[ומרים] אינה יתרה, וקאי אועשית כלים, בתחלה פירש לך עשית המשכן: ועשו לי מקדש, וכמו שתעשו המשכן וכן תעשו את הכלים, כמו שמפרש והולך",⁸⁰ במקביל לפירוש אבן עזרא.⁸¹

76 במכילתא שלפנינו יוקשה במקצת, כיצד כתב הרחב"ם שם בביאורו: "שראיתי במכילתא סברא באין חולק עליה". על אי-דיוק זה, עי' הרב א"נ עלבערג, קוי אור, סי' כ (עמ' תא).

77 עי' פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל, שם, עמ' שעב.

78 שבת דף פח, ע"א.

79 בסנהדרין דף טז, ע"ב. וכן בפירוש רש"י לפסוק. אבל בפירוש הרמב"ן שם בשלילה בין לפירוש רש"י ובין לפירוש אבן עזרא הנידון. וראה כאן ביאור אור החיים בתמיהה על הרמב"ן "שהשיג על דברי רש"י, שאמר וכן תעשו לדורות".

80 כמו ב-פירוש רבינו מיוחס, שם, עמ' 94: "וכן תעשו, הוי"ו יתר ... זהו פשוטו".

81 עי' פירושי חזקוני, שם, עמ' רפח.

81 שים לב אל המובאה בשם היש אומרים, שהוי"ו "אינה יתרה ... בתחלה פירש לך ... ועשו לי מקדש", המקבילה אל הלשון בפירוש אבן עזרא: "תוספת וי"ו ... כי בתחלה ועשו לי מקדש".

(י) שם, כ"ה, כא (עמ' תמה-תמו): [ונתת את הכפרת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך]. ורא"ם ז"ל⁸² כתב בזה דברים, שאינם לפי רום חכמתו, וראיתו שרצה להסתייע לדברי רש"י מדברי ראב"ע, ובמחילה מכבודו דברי ראב"ע הם שבא לתקן את המשמעות ... לזה אמר וכבר [היה]⁸³ וכו', לא לפרש שכל הכתוב בא לומר שלא יתן העדות למעלה מהכפורת.

לפי פירוש רש"י ייתכן, שהכתוב ואל הארון תתן את העדות בא ללמדנו, "שבעודו הארון לבדו בלא כפרת יתן תחלה העדות לתוכו ואחר כך יתן את הכפרת עליו". כסיוע לפירוש זה מביא הרא"ם בשם "וכן [תב] החכם ראב"ע ז"ל: ואל הארון כמשפט הלשון, וכבר היית נותן העדות בארון ואחר כך תשים כפרת עליו".⁸⁴

אולם הרחב"ם, המתעצם להקים מחיצה בין שני הפירושים הללו סבור, שמדברי רש"י משמע, שאין הכתוב ונתת אל הארון את העדת (טז) מספיק עדיין להעמידנו על כוונתו הדרושה והנכונה. לפי "שהיה מקום לטעות, שיתן העדות על הארון", במקום להניחה בתוכו, והכתוב שנכפל כאן בא להוציאנו מן הטעות המדומה ולהורות, שרק הכפורת מקומה על הארון מלמעלה, אבל ואל הארון תתן את העדות פנימה. בהמשך הרחב"ם קובע, שפירוש אבן עזרא לא בא אלא "לתקן המשמעות" של הכתוב בלבד וללמדנו, שהפסוק מסורס "כמשפט הלשון וכבר היה", כלומר: הכתוב מקדים את מתן הכפורת על הארון עובר למתן העדות לתוכו, אבל לפי הסדר המציאותי היה מתן העדות לתוך הארון קודם להנחת הכפורת עליו. בשל השינוי הזה, שהרחב"ם מצא בין שני הפירושים הללו הוא נקט בביאורו גישה שלילית אל הסיוע "לדברי רש"י מדברי ראב"ע", שהרא"ם השתמש בו.

⁸² עי' פירוש רבינו אליהו מזרחי על פירוש רש"י, שם, דף סג, ע"א.

⁸³ ראה ההערה הבאה.

⁸⁴ בספרים שלנו הנוסח בפירוש אבן עזרא: "וכבר היה", במקום "וכבר היית" ובהשמטת המלים "כך", "עליו". הביטוי "וכבר היה" (או "וכבר אמר") הוא ממשפט הלשון, שהראב"ע משתמש בו ליישב את המקראות הצריכים תיקון. ראה למשל פירוש אבן עזרא הרגיל לבראשית א', ט: "ויאמר, וכן טעמו וכבר אמר, ... ויש כמוהו בתורה למאות". וכן בפירוש הרגיל לשמות י"ט, ט: "דע כי יש פסוקים רבים בתורה, שהם ראויים להיותם מוקדמים והנה פירושם וכבר היה כך וכך". בפירושו הרגיל לשמות ט"ז, טו הראב"ע מביא בשם ר' משה הכהן אבן-גיקטיליא: "ידענו כי אין מוקדם ומאוחר בתורה (פסחים דף ו, ע"ב) כי ויאמר משה אליהם, וכבר אמר משה אליהם, וכמוהו רבים". ועי' מעשה אפוד לר' יצחק פרופיאט דוראן, מהד' פריעדלענדער-כהן, ירושלים תש"ל (ד"צ), פרק יג (עמ' 77) על הראב"ע, שנמשך בפירושו על הכתוב וירד מעשת החטאת (ויקרא ט', כב) אחר דעתו של ר' יונה אבן-גנאח "ואמר, שהוא מקום וכבר, והוא כאלו אמר וכבר ירד מעשות". על דעתו של ר"י אבן-גנאח, ראה הרקמה, מהד' מ' וילנסקי, ירושלים תשכ"ד, כרך א, שער ו (ה) (עמ' 10).

ברם, המדייק היטב בלשונו של רש"י שלפנינו יבחין בנקל, שאין כוונתו אלא להעמידנו על הסדר הריאלי של הטיפול במתן העדות לתוך הארון הקודם להנחת הכפורת עליו. בהתאם לכך מתפרש פסוקנו על-ידו במובן, "שבעודו הארון לבדו בלא כפרת יתן תחלה העדות לתוכו ואח"כ יתן את הכפורת עליו". לפירוש זה מביא רש"י את הראייה: "וכן מצינו כשהקים את המשכן (מ', כ) נאמר **ויתן את העדות אל הארון** ואח"כ **ויתן את הכפרת על הארון ממעלה**". הרי, שבפירושו לפסוק לא נתכוון רש"י אלא להורות, שהכפורת לא הונחה על הארון מלמעלה אלא אחר מתן העדות לתוכו, והמעבר בביאור אור החיים מן הלשון בפירוש רש"י אל המשמעות "מדבריו, שהיה מקום לטעות שיתן העדות על הארון", נבצר ממנו. זאת ועוד, הנוסח של הראייה אשר רש"י מביא לפירושו, ריח המקור של המסורה "על דעתיה דר' מאיר" עולה ממנו: "דו אמר אין מוקדם ומאוחר בתורה, **ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך**, ואחר כך **ונתת את הכפרת אל הארון מלמעלה**".⁸⁵ המקור הזה מטה בהחלט את הדעת, שרש"י גם כן לא נתכוון כאן אלא "לתקן המשמעות" של הכתוב במקביל לדברי הראב"ע, ופירוש אבן עזרא משמש יפה סיוע לדברי רש"י שלפנינו, בדיוק כמו שכתב הרא"ם ז"ל.⁸⁶

(יא) שם, כ"ו, ל (עמ' תנ): **והקמת את המשכן**. פירש הרב אבן עזרא, שיאמר כן לחכמי לב וכו' ..., ולא כן הוא לעולם ... והוא הקים דכתיב (מ', יח) **ויקם משה את המשכן** וגו' הוא לבדו ואין איש אתו, והוא דברי חז"ל ועיקר, וזולתו עיקר נעקר.

מלשונו של הרחב"ם "והוא דברי חז"ל ועיקר" נראה, שכוונתו אל הדיעה הרווחת, שהמשכן נקרא על שמו של משה לפי שהוא נתן נפשו עליו, [וא]ם] ת[אמר] ששבטו של לוי היו מסעיים אותו, לא א[מר]ו] ז"ל משה בעצמו היה מפרקו וקובעו ולא סייעו אחד מישראל? שנאמר (במדבר ז', א) **ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן** ..., ולפי שיגע בו נקרא על שמו".⁸⁷

⁸⁵ עי' ירושלמי סוטה פרק ח, סוף הל' ג; שקלים פרק ו, סוף הל' א. על פירוש דומה, ראה גם ר"מ צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, 353; פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל, שם, עמ' שצד.

⁸⁶ וראה אור החיים על התורה עם הערות "אור בהיר" מאת הרב ישעיה ווייס, ירושלים תש"נ, כרך ב, שם (עמ' רצג, הערה קג) בתמיהה על הרחב"ם: "הלא דברי רש"י ז"ל מפורשים באר היטב ..., ולפי זה צדקו מאוד כל דברי המזרחי ז"ל, גם מה שהביא ראייה מרבינו אבן עזרא ז"ל נכון מאוד".

⁸⁷ עי' מדרש תנחומא הרגיל תשא, לה (מעין זה בפסיקתא רבתי, פרשה ה [מהד' ר"מ איש-שלום, תל-אביב תשכ"ג, דף טו, ע"א]). וכן ב-מדרש לקח טוב, לשמות, מ', יח (דף קיא,

אולם הראב"ע סבור, שמבחינת היות הקמת המשכן עבודה גדולה ועצומה מן הנמנע הוא, שלא תהיה עבודה כבידה כזו זקוקה לעזרת אחרים. לכך כתב כאן, שאין בפסוק **והקמת את המשכן** אלא הוראה למשה, "שיאמר כן לחכמי לב, או שהוא יקימנה לראשונה ואחרים עמו כי יש צורך לרבים" שיעזרוהו. על הרעיון הזה הראב"ע חוזר בפירושו "על דרך הפשט", שהכתוב **ביום החדש הראשון באחד לחדש** (מ', ב) מורה לדעתו, שהמשכן הוקם "ביום אחד לחדש הראשון".⁸⁸ בהמשך הראב"ע אומר: "הנה הזכיר במעשה כי הקים משה המשכן כאשר אמרתי בשני המקצועות,⁸⁹ והלויים שהם ממשפחתו הקימוהו כי איננו מעשה יחיד". כנראה, שהדברים הללו גם כן נאמרו במסגרת של "דרך הפשט", שפתח בה שם את פירושו, ובהתאם אל הכלל "ובעבור הדרש דרך הפשט איננה סרה כי שבעים פנים לתורה".⁹⁰

(יב) שם, ל', כג (עמ' תסט): **[וקנמן בשם מחציתו]**. ומה שראיתי לר' אברהם בן עזרא שכתב, שאין מנהג הישמעאלים להוסיף אפילו כגרגיר חרדל במשקל אין זה אמת, שעל כל פנים צריך הכרת הכרעה.

לפי דיעה אחת נעוצה הקבלה לחלק את שיעור משקלו של קנמן-בשם לחצאין במסורת, שטעמה נעלם ממנו,⁹¹ ולפי דיעה אחרת ייתכן, ששיעור משקלו

ע"א): "ויקם משה את המשכן, בא וראה כמה גבורתו של משה רבינו, שהקים לבדו את המשכן" (אבל ראה למטה, בסמוך). ר"א טויטו (דחב"ע, עמ' 150) קובע, שפירוש אבן עזרא שלפנינו עומד "בניגוד גמור למדרש" (שמות רבה נב, ד). אבל משם נראה, שהמשכן הוקם ועמד בדרך נס ולא שמשו לבדו הקימו. וראה במיוחד פירוש רש"י על הכתוב **ויביאו את המשכן אל משה** (ל"ט, לג): "לפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן הבטיח לו הקב"ה הקמתו (קרוב לדברי רבותינו בפסיקתא רבתי, כנ"ל, דף יח, ע"א), שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים ... א"ל עסוק אתה בדיך נראה כמקימו והוא נזקף וקם מאליו, וזהו שנאמר: **הוקם המשכן** (מ', יז), הוקם מאליו". מכאן משמע, שמשו לא היה עסוק בין במלאכת המשכן ובין בהקמתו, אלא שהיה "נראה כמקימו".

⁸⁸ היינו באחד בניסן. וכן ב-פירושי רס"ג על התורה, עמ' פא. וראה "התורה והמצוה" למלבי"ם על הכתוב **ויהי ביום השמיני** (ויקרא ט', א): "דעת הראב"ע, שהוקם המשכן בר"ח ניסן ... ואז התחילו ימי המלואים ושלמו בשמיני בחודש (... ולפ"ז לר' ע[קיבא] חל השמיני בח' בניסן [ע"ה] "התורה והמצוה" לבמדבר ט', ו], כדעת הראב"ע), וחז"ל, שדעתם שיום שמיני למלואים היה בר"ח, לא הכריעו כן מן הפשט אלא ע"י דרוש".

⁸⁹ כ"ו, כד: **לשני המקצעת**. ע"ה פירוש אבן עזרא שם, לפסוק יח: "כי השנים הקרשים, שהם למקצועות המשכן, שפירושו כמו זווית".

⁹⁰ ראה למעלה, הערה 42.

⁹¹ ע"ה פירוש רש"י לפסוק על קנמן-בשם, שהיה כלו חמש מאות מנים, כמו שיעור **מר-דרור**, אלא ש"גזרת הכתוב היא להביאו לחצאין להרבות בו ב' הכרעות". וראה כריתות דף ה, ע"א בשם רב יהודה, ש"הקב"ה יודע הכרעות" ומחבב את העודף, שהשוקל מכריע ומוסיף מבלי

של קנמן-בשם, שהיה נתון בשמן המשחה לא היה אלא חמשים ומאתיים מנים, במקביל לזה של קנה-בשם.⁹² אבל הראב"ע מחייב כאן בפירושו הרגיל את דברי קדמוניו ז"ל, ששיעור משקלו של קנמן-בשם שווה לזה של **מר-דרור** ומוסיף: "רק לא ידענו למה הזכיר **מחציתו**,⁹³ וטעם החצאין לא אבין"⁹⁴ כי אין מנהג בארץ ישמעאל להוסיף על כל דבר שישקל אפילו כמלא חרדל". הווי אומר, שאין הראב"ע סוטה מקבלת רבותינו הנזכרת, אלא שהוא מתקשה בצורך לחלק את שיעור משקלו של קנמן-בשם לשניים, שכן לפי המידע שלו נזהר השוקל בארץ ישמעאל, שלא יוסיף על המשקל "אפילו כמלא חרדל",⁹⁵ ואין סיכוי להפיק על-ידי משקלם של שני חלקי קנמן-בשם את העודף של שתי ההכרעות.

(יג) שם, ל"ד, יא (עמ' תצז): **שמר לך [את אשר אנכי מצוך היום]**. צריך לדעת מה ישמר בזה, ואם ישמור הדברים, כדברי רבי אברהם אבן עזרא, לא היה צריך להזהירו על מצוה בפרטות מכל מצות התורה, ופשיטא שלא יכבוש הנאמר לו בנבואה.

משים פעמיים על שיעור משקלו של הקנמן. על ההכרעות הללו הרלב"ג כותב: "ורצתה התורה, שישקל הקנמן בשם בשני פעמים ... כי יהיו בו שתי הכרעות, וזה כלו מחכמת התורה בזאת ההרכבה, שתהיה באופן היותר שלם אל מה שכוון בה מטוב הריח והקיום, ולא נוכל לעמוד על אופן החכמה בזאת ההרכבה מצד קצורנו בידיעת טבעי הדברים וטבע הנמוג בהם". עי' פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), מהד' הרב י"ל לוי, כרך ב, ירושלים תשנ"ה, שם (עמ' תיב).

⁹² עי' פירוש "קרבת העדה" לירושלמי שקלים פרק ו, הל' א, ד"ה "שהוא אלף ות"ק מנים" על קנמן-בשם וקנה-בשם, ש"כל אחד לא היה אלא ר"ן מנה, ודקשיא **מחציתו** דקנמן-בשם למאי אתא? י[ש] ל[ומר] דגזירת הכתוב הוא, שיביא ת"ק מנים וחוצהו ולוקח ממנו ר"ן מנים לשמן המשחה". וכן ב"קרבת העדה" לירושלמי סוטה פרק ח, הל' ג.

⁹³ אם שיעור משקלו של קנמן-בשם היה חמש מאות מנים, בדומה לזה של **מר דרור**, יוקשה למה נאמר כאן **וקנמן בשם מחציתו**?

⁹⁴ כמו כן יוקשה הצורך לחלק את שיעור משקלו של קנמן-בשם לחצאין כדי "להרבות בו ב' הכרעות" (ראה למעלה, הערה 91), "כי אין מנהג ...".

⁹⁵ מן המובאות בפירושי אבן עזרא נראה, שמנהגי ארץ ישמעאל היו מן הדברים שעניינו את הראב"ע. ראה למשל פירושו לבראשית מ"א, י: "גם היום יקרא כל מלך גדול על ישמעאל נגיד המאמינים". שם, לשמות ז', טו (הפירוש הרגיל): "מנהג מלך מצרים עד היום לצאת בתמוז ואב, כי אז יגדל היאר, לראות כמה מעלות עלה היאר". שם, ט"ז, א: "ובלשון ערבי קראו חמשה ימים על דרך המספר, ויום ששי אלגומ"ע על שם חבורם כי הוא להם היום הנכבד בשבוע". שם, כ', ז: "ומנהג אנשי מצרים עד היום אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות". שם, לדניאל י"א, ל (הפירוש הרגיל): "כי יש במיכ"א שיקוץ עד היום וה(ל)וא מרקוליס, שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרה וממערב לזרוק אבנים שם". אף כאן נראה, שהראב"ע כותב כעד ראיה על מנהגו של השוקל בארץ ישמעאל, שלא יוסיף על המשקל "אפילו כמלא חרדל".

מן הלשון בפירוש אבן עזרא הרגיל משמע, שפסוקנו משמש כאן מעין דברי פתיחה למשה, "שישמור אלה הדברים ויספרם לבני ישראל ... , וזאת הפרשה דומה לפרשת הנה אנכי שולח מלאך (כ"ג, כ) עם הפרשה שהיא למעלה".⁹⁶ כיוצא בזה בפירושו הקצר לפסוק:⁹⁷ "עם משה ידבר, שישמור אלה התנאים ויכתבם בספר וישמיעם כל ישראל ... ותחלת התנאים הנני גרש מפניך". מסתבר, שההערות הקצרות הללו מספיקות להעמידנו על דמיון הפרשיות בלבד, אבל עדיין נשארת השאלה הבסיסית למה פרשתנו כפולה. שאלה זו מתיישבת יפה בהסברו הארוך של הראב"ע: "וטעם להזהיר על ע"ז ולהזכיר המועדים פעם שנית, בעבור שאמר כי לא אעלה בקרבך (ל"ג, ג), והמשל בבעל נעורים, שקצף על אשת בריתו בעבור שעברה חוק והפרה התנאי שהיה ביניהם, ועתה בשובו אמר לה השמרי לך אל תפרי עוד התנאי כאשר עשית, ואני אחדש עמך ברית שנית, על כן כל פרשת שמר לך עד לא תבשל גדי (כג, יט), כמו הפרשה ב-אלה המשפטים".⁹⁸ לאור הדברים הללו אין המדובר כאן בנבואה חדשה ולא באזהרה למשה "על מצוה בפרטות", כמו שחשב הרחב"ם. יתר על כן, בעוד שפירוש אבן עזרא לפסוקנו אין דעת הרחב"ם נוחה הימנו, מביאו ר' יצחק אברבנאל בתמימות דיעים גמורה: "ולא היה זה ... אלא צווי למשה, שישמור ויזכה מה שיצוה אותו בעת ההוא כדי לכתוב אותם המצות, שיזהיר עליהם עתה ... , וכן פירש הפסוק הזה הראב"ע, שצוה למשה שישמור אלה התנאים ויכתבם בספר להודיעם לישראל".⁹⁹

יד) שם, ל"ח, כח (עמ' תקיב): ודעתי אינה כסברא זו כי ודאי כי כסף אחר היה בתרומת המשכן מלבד הבקע לגלגלת¹⁰⁰ כי מקרא מלא דיבר הכתוב בויקהל כל מרים תרומת כסף ונחשת (ל"ה, כד), ובפסוק זה לא יצדיקו דברי ר' אברהם אבן עזרא, שיישב בפסוק וזאת התרומה (כ"ה, ג), והמשכיל יבין.

⁹⁶ פרשתנו שמר לך (ל"ד, יא) דומה לפרשת הנה אנכי שולח (כ"ג, כ) ולפרשה ששת ימים (כ"ג, יב) שלפניה.

⁹⁷ הוצאת ויזר, כרך ב, עמ' רכג.

⁹⁸ שם, לשמות ל', יב (עמ' שכט). הנוסח "שקצף", "השמרי", במקום "קצף", "השמר" תוקן על-פי הפירוש הקצר, מהד' פליישער, שם, עמ' 282, הערה 5 ועמ' 283, הערה 1. יצויין, שבפירוש הקצר לשמות ל"ד, לב (כנ"ל, עמ' שמט) הראב"ע כותב: "ויצום את כל אשר דבר ה', הם התנאים מן הנני גורש מפניך כי יתכן, שלא אמר להם הפרשה הכתובה באלה המשפטים בעבור התעסקו בדבר העגל".

⁹⁹ עי' פירוש אברבנאל לשמות, שם, דף קנט, ע"א-ב. אגב, המאמר ב-פירוש אברבנאל "שישמור אלה התנאים ויכתבם בספר", מקביל בדיוק אל הלשון בפירוש אבן עזרא הקצר שלפנינו. עי' א' ליפשיץ, פרקי עיון במשנת רבי אברהם אבן עזרא, ירושלים תשמ"ב, עמ' קלז-קלט.

¹⁰⁰ בקע לגלגלת מחצית השקל (ל"ח, כו).

עם המלים "ודעתי אינה כסברא זו" הרחב"ם מסתייג מן בעלי הדיעה, שלא היה כסף בנדבת משכן זולת כסף החיוב של מחצית השקל בלבד. דיעה זו המיוחסת בביאורו "להסוברים מהחכמים" בעילום שם, הובאה בפירוש אבן עזרא בשם "אמר הגאון"¹⁰¹ כי לא מצאנו כסף במשכן כי אם כסף **פקודי העדה** ("ל"ה, כה)¹⁰² והכסף הנזכר בפסוק **וזאת התרומה** היה כסף נדבה,¹⁰³ שממנו עשו את השולחן, החצוצרות, המזרקים וכלי שרת כיוצא בהם.¹⁰⁴ על דברי הגאון הללו הראב"ע אומר, ש"אין צורך" בהם כי לדעתו הוא אין כלל מן הנמנע, שבפסוק **וזאת התרומה** מנוי כסף החיוב בבת אחת עם **זהב**, ו**נחשת**, שהובאו למשכן בתורת נדבה, כשם שאין לתמוה על הכתוב המונה את בנימין¹⁰⁵ עם **בני יעקב אשר ילד לו בפקדן ארם** (בראשית ל"ה, כו) או את בני יוסף¹⁰⁶ עם שבעים נפש שבאו מצרימה (שם, מ"ו, כז). אבל גם הראב"ע מודה, ש"כסף אחר היה בתרומת משכן מלבד הבקע לגלגלת", כדברי הרחב"ם, פרט לתרומת כסף הכפורים (ל', טז) "כי היא תרומת חיוב וכל תרומת המשכן היא נדבה חוץ מזאת".¹⁰⁷

ט"ו) שם, ויקרא ג', יז (כרך ב, עמ' יז): **חקת עולם** וג'. מכאן פטיש להכות על קדקד הטועה לומר, שלא נאסר חלב אלא של קדשים, והרי כתיב **חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם**, ואיך יעמוד חי פסוק זה אם

¹⁰¹ עי' פירוש אבן עזרא הרגיל שם, כ"ה, ג, והכוונה לר' סעדיה גאון. ראה למטה, הערה 104.

¹⁰² שהוא בקע לגלגלת מחצית השקל, כנ"ל.

¹⁰³ כמו שנאמר כל איש אשר ידבנו לבו (כ"ה, ב).

¹⁰⁴ וכן בפירושו הקצר, הוצאת ויזר, שם, עמ' שכט: "ויאמר הגאון ... והשיב כי עשו ממנו חצוצרות ומזמרות ואגרטלין, כאשר מצאנו אלה הכלים בספר עזרא". וראה שם, הערה 7 על הראב"ע, שלא דייק במובאה זו, לפי שלא מצאנו מזמרות בספר עזרא. אבל ראה עכשיו פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מהד' ר' יהודה רצהבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' קעז: "מה עשו בכסף שנידב ושנזכר קודם **זהב וכסף ונחשת**? על כך נאמר אפשר שהוציאו אותו על מזמרות כסף וחצוצרות כסף ואגרטלי כסף וכפורי כסף וכיוצא בהם", כמו בפירוש הראב"ע. ומשום שהאיזכור לספר עזרא חסר בפירושו הרגיל ייתכן, שאינו אלא הוספה מן החוץ בפירוש הקצר.

¹⁰⁵ הנולד בארץ כנען (בראשית ל"ה, טז-יח). וראה פירוש אבן עזרא לבראשית מ"ו, כג.

¹⁰⁶ שנולדו בארץ מצרים (שם, מ"ו, כ).

¹⁰⁷ עי' פירוש הקצר, הוצאת ויזר, שם ל', יב (עמ' שכט). אפשר, שהכתוב **כל מרים תרומה וכסף ונחשת** (ל"ה, כד) גם כן מדבר, לדעת הראב"ע, בכסף כפורים, שהוא תרומת חיוב (ראה שם, פירוש הקצר, מהד' פליישער, עמ' 334, הערה 2), והלשון בביאור אור החיים: "ובפסוק זה לא יצדיקו דברי ראב"ע, שיישב בפסוק **וזאת התרומה**", לא נהירה לנו. מוטב איפוא, שנשמע להצעת הרחב"ם ונניח את פתרונה למשכילים.

לא נאסר אלא חלב של קדשים, וכן פירש בתורת כהנים:¹⁰⁸ **חוקת עולם, לבית העולמים; לדורותיכם, שינהוג הדבר לדורות; בכל מושבותיכם, בארץ ובחוץ לארץ.**

הרחב"ם לא זיהה את "הטועה", שפסקנו משמש פטיש להכותו, אבל ידוע ידענו, שהמדובר כאן בדיעה מוטעית קדומה, ששימשה סלע מחלוקת בין האסכולה הקראית, שצימצמה את האיסור של אכילת חלב לבשר קדשים בלבד, ובין רבותינו בעלי הקבלה, ששללו את הצמצום הזה והכריעו, שהתורה אסרה בין את החלב הבא מן בשר קדשים ובין הבא מבשר חולין, ללא הבדל ביניהם.¹⁰⁹ על חילוקי דיעות הללו מעיד הדו-שיח העתיק, שהתנהל בין השואל בעניין ובין המשיב כהלכה: "אמר לי: רבי, בהמה שמקריבין ממנה קרבן לה' חלבה אסור, בהמה שאין מקריבין חלבה מותר? אמרתי לו: מה ראית? אמר לי: רבי, הכתוב אומר **כי כל אוכל חלב [מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה']** (ז', כה), אמרתי לו: בני, ראה כחה של תורה מה מזורזת היא ..., כדי שלא יאמר אדם לעצמו, בהמה שמקריבין ממנה קרבן לה' חלבה אסור, ובהמה שאין מקריבין ממנה קרבן לה' חלבה מותר, חזר הכתוב ופירשו במקום אחר: **חקת עולם**, מכך ועד סוף העולם; **לדורותיכם**, שינהוג הדבר לדורות; **בכל מושבותיכם**, בארץ ובחוץ לארץ"¹¹⁰.

בעייתנו זו העסיקה גם כן את טיבי חכמי ימי הביניים מפרשי התורה. כך יוצא מעידותו של הראב"ע על צדוקי אחד, שבא להתווכח עמו¹¹¹ ושאל ממנו "אם האליה אסורה מן התורה". על שאלה זו הראב"ע השיב: "אמת כי האליה תקרא חלב (ג', ט) ..., רק קדמונינו התיירוה ואסרה כל חלב".¹¹² בהמשך חתר הראב"ע

¹⁰⁸ עי' תורת כהנים (ספרא) עם פירוש הראב"ד, ויקרא פרק כ (ניו-יורק תש"ז. דף טו, ע"א). לפי דברי רבותינו בפסחים דף מג, ע"ב מורה הכתוב **כי כל אוכל חלב** (ז', כה) על איסור אכילת חלב חולין. וראה "התורה והמצוה" למלבי"ם, שעמד על שינוי זה.

¹⁰⁹ כנ"ל. עי' עוד קידושין דף לז, ע"ב: "מושב דכתב רחמנא גבי חלב ודם (ז', כה-כו) למה? איצטריך, ס[לקא] ד[עתיך] א[מינא] הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן ניתסר חלב ודם בזמן דליכא קרבן לא, ק[א] מ[שמע] ל[ן]".

¹¹⁰ עי' סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהד' ר"מ איש-שלום, ווינא תרס"ב, פרק טו [טז] (עמ' 73). וראה ר"מ צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 211 על הקראי מישויה עכברי, בן המאה התשיעית, שנקט בדיעה, שרק חלב של קרבן אסור.

¹¹¹ עי' פירוש אבן עזרא לויקרא ז', כ. וראה פירוש הרמב"ן שם, ג', ט נגד הראב"ע: "ועוד אזכיר טעות גדול, שטעה ר' א[ברהם] בטענותיו עמהם, הרע לומר מהם". וראה "התורה והמצוה" למלבי"ם (כנ"ל, הערה 108): "וכן כבר הזהיר גם על חלב חולין בפ[רשת] ויקרא ... וכמו שהאריך הרמב"ן בזה בדברי טעם להשיב על הראב"ע".

¹¹² עי' חולין דף קיז, ע"א. וראה על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 359 על הגאון, שתירגם את הכתוב **חלבו האליה** (ג', ט) בוא"ו החיבור, כאילו נאמר "חלבו והאליה", להוציא מדעת הצדוקים שהאליה בכלל חלב ואסורה באכילה (אבל ראה פירוש אבן עזרא לויקרא, שם, בשלילה לדברי הגאון). ראה עוד בעניין זה ה' הירשפלד, קטעים מן הגניזה ב-JQR, סריה מקורית,

להעמיד את שואלו על הכתוב **כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו** (כג) ה"דבק עם **זבח השלמים**" (כא) שלמעלה הימנו, שכן מוכח מן הפסוק **כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה** הבא "להוציא חלב כל בשר, שאיננו קרב לשלמים והכלל בשר חול... , ובעבור שאין החלב קרב לגבי מזבח, שמא יחשוב אדם שהוא מותר, על כן הזהיר **ואכול לא תאכלוהו** (כד) ... , אז פקח הצדוקי עיניו ופצה בשפתיו שבועה, שלא יסמוך על דעתו בפירוש המצות, רק ישען על העתקת הפירושים".

אמנם ביש-מזל היה החכם הראב"ע, ורבים מבעלי אסופות, שלא ירדו לעומק כוונתו מצאו בתשובתו אל הצדוקי נטייה אל השיטה הקראית, שאין איסור אכילה חל אלא על חלב הבא מן הבשר הקרב על המזבח, תוך התעלמות חשאית מן הקבלה הרווחת המורה להיפך.¹¹³ בין החכמים הללו שחשדוהו בנטייה זו "בלי חקור דעתו על נכון" נמנה "הרה"ג החסיד ר' חיים ׳ן עטר" (הרחב"ם).¹¹⁴ אבל בעוד שבביאור *אור החיים* שלפנינו נשאר "הטועה" הזה בגדר התעלומה, העלה המבאר ביד רמה את האישום נגד הראב"ע, ש"נטה בפני[רושן] מן הדרך הישר ואמר, שחלב חולין מותר ... ודבריו בטלים ממה שפירשנו בפשוטו של מקרא, וכבר השיב עליו רמב"ן ז"ל בדברי טעם".¹¹⁵ בעקבותיו יצא החכם יש"ר שנית בטענה, ש"דברי הראב"ע על איסור החלב ... כבר נדחו ונתבטלו מכח טענת הרמב"ן והר"ר נה"ו בפירושים על הפסוק ההוא ... ובטלו חלומות ריא"ם, שנגרר בלי הבחנה אחר סברת הראב"ע בעבור חפצו התמידי לתפוש רק בדעת המקילין".¹¹⁶

אולם שני החכמים הללו נחלו אכזבה מרה בטענותיהם הדמיוניות נגד הראב"ע, שלדעתו חלב חולין מותר מן התורה, "וחלילה לחשוב עליו כזאת", שכן "מבואר בפני[רושן], שדבריו המה לולי הקבלה האומרת, שחלב אסור מן התורה,

כרך 16 (1904), עמ' 111; ר' מ"מ כשר, *תורה שלמה*, חלק כה, ירושלים תשכ"ה, מילואים יא, עמ' שלד.

¹¹³ ראה למעלה, הערה 111.

¹¹⁴ ראה קרינסקי, "קרני אור", הערה ז (לפירוש אבן עזרא, כנ"ל, הערה 111) על הרמב"ן, שהשיג על הראב"ע, "ואחריו נמשכו כמה גדולים בלי חקור דעתו על נכון באמת, כמו הרה"ג החסיד ר' חיים ׳ן עטר ועוד ועוד".

¹¹⁵ עי' חומש *נתיבות השלום* (ספר ויקרא) עם באור מאת החכם נפתלי הירץ ויזל (רנה"ו), ווארשוי תקצ"ז, שם, ז', כה (דף נו, ע"ב).

¹¹⁶ עי' יש"ר (יצחק שמואל ריגיו), *בחינת הקבלה*, גוריציאה תרי"ב, חלק ב (הערות על ספר קול סכל), עמ' 202. יש"ר ייחס שם (עמ' 76 ואילך) את הספר *קול סכל* לר' יהודה אריה די-מודינה (ריא"ם). אולם כבר כתבנו במקום אחר, שמקוריותו של הספר הזה וזיהות מחברו שתיהן מוטלות בספק. עי' *עיונים בלשונות הראב"ע*, שיקאגו תשכ"ט, עמ' 56, הערה 45.

היה נראה מפשטות הכתובים, שמותר מן התורה ... וכל טענותיו עם הצדוקי היה לפי דעת הצדוקים, שאינם מאמינים בקבלת חז"ל".¹¹⁷ גם החכם שד"ל, מיריבי הקיצוניים של הראב"ע, אנוס היה להודות סופית:¹¹⁸ "ועתה ... ראיתי, שטעיתי ושחטאתי לראב"ע במה שדנתיו לחובה גם בענין הזה של חלב, והדין עמו כי להשיב לקראים נתכוון ולא לגלות פנים בתורה שלא כהלכה, ואמת אגיד לך כי דברי הרמב"ן היו סבת טעותי".¹¹⁹ לאור האמור מתברר, שבשום פנים אין להעמיד כאן את הראב"ע במחיצתו של "הטועה" הזה אשר הרחב"ם מביאו בעילום-שם ומדבר בגנותו.

טז) שם, י"א, כד (עמ' ס): **ולאלה תטמאו**. ... וראיתי לר' אברהם בן עזרא ז"ל שכתב, שלדעתו נראה, שמלת אלה חוזרת על הנזכרים למעלה, ודחה דעת האומר אלה **לכל הבהמה** (כו) וכו', ואני אומר, שיותר היה לו שלא לומר דבר שאינו נשמע ולא יחלוק על מקבלי התורה¹²⁰ כי מי ישמע לדבריו כאן.

כך בדיוק כותב רב סעדיה גאון בפירושו: "אסדיר תחלה מה שפירשו קדמונינו בפרשה זו, ואח"כ אספר מה שחדשו החדשים; מה שפירשו קדמונינו הוא, שמה שאמר ה' **ולאלה תטמאו** ר"ל כל מה שביאר, והם כל הבהמות והחיות הטמאים לנו (כו-כז) ... הדין בכל אלו שוה, שיהיה הנוגע בהם יטמא הוא ולא בגדיו, והנושא אותם יטמא הוא ובגדיו, כמו שנ[אמר] בתחלת הענין" (כד-כה).¹²¹

¹¹⁷ מלשונו של אי"ש (אברהם יעקב שטערן) בהערה, שנדפסה בסוף החומש נתיבות השלום (כנ"ל, הערה 115). באותו פרק-זמן ניאור ר' בנימין זאב מפרערויא לשים לאל את האישום כלפי הראב"ע בעניין איסור אכילת חלב: "ושקר ענה המבאר לנת[יבות] הש[לום], שרבינו ז"ל נטה בפירושו מן הדרך הישר ואמר, שחלב חולין מותר, ואיננו כן... והרמב"ן ז"ל כתב (כנ"ל, הערה 111), שיזכיר טעות גדולה שטעה ר' א[ברהם] בטענותיו עמהם הרע לומר מהם ולא הזכיר כלום, ואם רע בעיניו אמרו, שחלב חולין אין איסורו מפורש והצדוקי טען הפוכו, ברור הוא, שטען כן להכחיש הקבלה ורבינו ז"ל הוכיח, שהקבלה מוכחת". עי' בן ימיני, וינה תקפ"ד, שם, דף קיד, ע"ב. וראה למטה, הערה 119.

¹¹⁸ בתשובה לידידו הרב שי"ר, שתבע משד"ל את עלבון הראב"ע. ראה אגרות שי"ר, פרזעמישל תרמ"ה, עמ' 42; אגרות שד"ל, ב, פרזעמישל תרמ"ב, עמ' 276.

¹¹⁹ עי' גם הרב משלם ראטה, מבשר עזרא, ירושלים תשכ"ח, עמ' יט על תשובת הראב"ע אל הקראי בעניין חלב, שלא הייתה אלא "לדחותו ולהטעותו לפי שיטתו... ובחנם הרעיש עליו הרמב"ן בזה".

¹²⁰ ראה פירוש הראב"ד לתורת כהנים, פרשה ד (דף נא, ע"א): "**ולאלה תטמאו**, פי[רוש] מה שאנו עתידין להזכיר מן הנבלות ומן השרצים כולם מטמאין את האדם", וראה גם פירוש רש"י לפסוק.

¹²¹ עי' פירושי רס"ג על התורה, עמ' קצב. "החדשים" לא זוהו בקטע-פירוש זה, אבל לדעת החכם ה' הירשפלד (JQR XIX [1907], עמ' 160) נתכוון הגאון אל הקראים.

כמותו מפרש רש"י: "ולאלה, העתידין להאמר למטה בענין". וכך משמע מקיצור לשונו של הרשב"ם: "ולאלה תטמאו, אם תגעו בנבלתם, ומפרש והולך בהמות טמאות".¹²²

ודוק: שלשה מגדולי המפרשים תמימי דיעים, שפסקונו מוסב על הבהמה והחיה האמורות למטה הימנו. אולם הראב"ע סיגל לעצמו שיטה פרשנית משלו. לפיה מחובר הפסוק "ולאלה תטמאו ל-[ו]כל שרץ העוף" בעל ד' רגלים שלפניו (כג) ואל הכתוב ואת אלה תשקצו מן העוף האמור למעלה (יג); ועל דעת אחרים, שהכתוב ולאלה תטמאו מוסב על לכל הבהמה (כו) וכל הולך על כפיו (כז) האמורים למטה הוא מוסיף: "ולפי דעתי שמלת אלה על כל הנזכרים למעלה". נמצינו למידים, שפירוש אבן עזרא שונה מן הפירוש המקובל אצל רב סעדיה גאון ודעמיה. הילכך לא ייפלא, שהרמב"ן מעיר על דברי הראב"ע: "ונשתבש רבי אברהם בכאן".¹²³

אולם בעוד שהרמב"ן דוחה את הפירוש הזה במלים ספורות בלבד, מתעצם הרחב"ם להעלות ביקורת מתוחה וארוכה נגד הראב"ע החולק לדעתו "על מקבלי התורה כי מי ישמע לדבריו כאן ואפילו ללומדם והם היפך קבלת תורת משה,¹²⁴ ... וממי נעדר את אשר ראו עיניו ויותר מהמה ומה כחו לחלוק עמהם גם בלא הכרח".

לנוכח הטענות הקיצוניות והחריפות הללו נודעת חשיבות יתירה לגישה המתונה והחיובית, שהמלבי"ם נקט בסוגייה זו. לפיה "אמנם עדיין י[ש] ל[ומר] כדברי הראב"ע, שמוסב (פסוקנו) על הנאמר למעלה ולא על כל הנאמר בפ[רשה], רק ולאלה תטמאו להנז[כר] בסמוך, והוא מן העוף (יג) ואילך או מן שרץ העוף (כ), ומטעם זה הוצרך לומר לכל הבהמה (כו), שגם בהמה ג"כ מטמא כי מ[ה] [ה]

¹²² ראה פירוש התורה לרשב"ם, מהד' ראזין, שם, עמ' 154. על פירוש רש"י, ראה למעלה, הערה 120.

¹²³ הרמב"ן מביא שם בפירושו (מהד' הרב ח"ד שעוועל, כרך ב, עמ' נט) את דברי רש"י לפסוק כו ומתקשה גם בהם.

¹²⁴ וכן טוען המבאר לחומש נתיבות השלם (כרך ג [ויקרא], שם, דף פז, ע"ב): "ודברי הראב"ע זרים ... ומלבד שדבריו סותרים קבלת אבותינו, אין הכתוב משמע כן". לעומתו קובע ר' ב"ז מפרערויא (בן יעני, דף קיז, ע"ב), שפירוש אבן עזרא לפסוק כד פותח במלים "יש אומרים" החסירות שם, "כי אין זאת דעת רבינו (א"ע) ז"ל", ומסיק (שם, דף קיח, ע"א): "ומ"ש המבאר הנ"ל, שדבריו סותרים קבלת אבותינו אין בו ממש". (ומשם בפירוש על אבן עזרא לר' שלמה זלמן נעטר [נדפס בחמשה חומשי תורה, הוצאת חורב, ירושלים/לונדון/ניו-יורק תשי"א]). אבל מן המקורות שהיו לעינינו לא מצאנו סיוע לקביעה זו. יצויין עוד, שחכמי הקראים גם כן חלוקים בעניין זה. ע"י אהרן מניקומודיא, גן עדן, גזלווא תרכ"ו, פרק ב (דף צט, ע"א): "ואבן עזרא אמר, שפסוק ולאלה תטמאו חוזר על ארבעה מינים, שהזכיר מקודם ... וכן לא יאות מפנים רבים". אבל ראה אליהו בשייצי, אדרת אליהו, אודססא תרל"א, פרק א (דף קכד, ע"ב), קרוב לפירוש אבן עזרא, שהכתוב הנ"ל מוסב למעלה.

ש[נאמר] **ולאלה תטמאו** הוא רק עופות וחגבים הסמוך, לא בהמה וחייה ודגים ומלמד, שגם בהמה וחייה מטמא"¹²⁵.

מן הדין שיוטעם עוד, שהראב"ע ממשיך בפירושו להוכיח את נכונות שיטתו כדלהלן: "וזה הפסוק (כז) יישר פירושי במלת **ולאלה תטמאו** כי שם כתוב **וכל הנושא בנבלתם** (כה), ושניהם בפרשה אחת", כלומר: הכתוב **וכל הנושא מנבלתם** בא ללמדנו, שהנושא מנבלת **שרץ העוף** האמור למעלה (כג) טעון כיבוס בגדים **וטמא עד הערב** (הערב שמש), ואילו הטיעון של כיבוס בגדים והערב שמש שלאחריו (כח) מוסב על **הנושא מנבלתם** של חיה ובהמה (כו-כז). מה שאין כן אם הכתוב **ולאלה תטמאו** מתייחס אל "העתידין להאמר למטה בענין"¹²⁶ יוקשה, למה הקפיד הכתוב להעמידנו פעמיים על הטיעון של כיבוס בגדים וערב שמש לנושא מנבלת חיה ובהמה, "ושניהם בפרשה אחת"¹²⁷.

(יז) שם, י"ג, ל (עמ' עז): [**שער צהב**]. וראיתי לר' אברהם בן עזרא ז"ל, שפירש וז"ל: בלשון ישמעאל קרוב מעין הלובן עד כאן, נראה שיחשוב כי לזה נתכוון הכתוב, ... וכפי זה הוא בהיפך מפירוש התנאים,¹²⁸ ובמחילה מכבודו אם באנו לחלוק על רבותינו ז"ל ולחפש מלות התורה בלשון ישמעאל היינו עושים תורת שקר ... ובפירושים כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו.

המונח המקראי **צהב** המשמש בפרשתנו תואר למראה השער הגדל בתוך נגע צרעת, לא הוגדר במקורות רבותינו אלא תוך השוואה למראה האדמדם הקרוב לגוון הזהב המבריק.¹²⁹ אבל לפי תרגומו הערבי של רב סעדיה גאון "**צהב**, אצהב", מורה המונח הזה על גוון "זהבהב בהיר נוטה ללבן"¹³⁰. סביר איפוא

¹²⁵ עי' "התורה והמצוה" לויקרא י"א, כה-כו. על כל פנים אין בפירוש אבן עזרא שלפנינו "העזה יתרה" כמו שהגדירו ר"א טיטוס בספרו *רזב"ע*, עמ' 150.

¹²⁶ כנ"ל, הערות 121-122.

¹²⁷ לפי הסברו של ר' יונה פילווארג בשינויים. עי' בני רשף, פיעטריקוב תר"ס, חלק א, שם, דף נב, ע"ב.

¹²⁸ עי' תורת כהנים עם פירוש הראב"ד, תזריע, פרק ז (דף סה, ע"ב): "**צהוב**, ולא לבן, ולמה דומה? לתבנית הזהב". ראה גם תוספתא נגעים, פרק א, משנה ד (מהד' רמ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תפרח"י [תרג"ח], עמ' 618): "ומטמאין בשיער צהוב דק, שמראיו כתבנית הזהב".

¹²⁹ עי' ספר השרשים לרד"ק, מהד' ביזנטל-לברכט, ירושלים תשכ"ז, ערך *צהב*: "גוון קרוב לגוון הזהב", בחילוף הצד"י בזי"ן. וראה שם על הסיוע מדברי רבותינו בחולין דף כב, ע"ב ועוד.

¹³⁰ עי' פירושי רס"ג על התורה, עמ' צח, הערה 10. ראה גם אגרת רבי יהודה בן קריש, מהד' ר"מ כץ, תל-אביב תשי"ב, עמ' קמג: "ו-**שער צהוב** (ג), אצהב". וכן ב-ספר השרשים לר' יונה אבן-גנאה, ערך *צהב* (עמ' 423): "**ובו שער צהב** (ל), בערב אצהב".

להניח, שבעקבות דברי הגאון מדייק כאן הראב"ע בפירושו:¹³¹ "צהוב, בלשון ישמעאל קרוב מעין הלבון", היינו: קרוב למראה הנוטה ללבון, ולא לבן ממש. הנה כי כן רשאים אנו להסיק, שביחס לעצם משמעותו של המונח **צהב** אין הפירוש הזה מפליג בהרבה מן הגדרתו השנוייה בתורת כהנים,¹³² והשגת הרחב"ם על פירוש אבן עזרא, ש"הוא בהיפך מפירוש התנאים" אינה הולמת את המציאות. כמו כן קשה לרדת לעומק כוונת לשונו של הרחב"ם "אם באנו לחלוק על רבותינו ז"ל ולחפש מלות התורה בלשון ישמעאל היינו עושים תורת שקר". מן המאמר הזה מתקבל הרושם, שבעיני הרחב"ם אין השימוש בהשוואת הלשונות עברית-ערבית אלא מטעם זר בפרשנות המקרא, אפילו במקומות שהשימוש הזה תורם בין להארת המלים הבעייתיות שבמקרא ובין להבנת הכתובים הנראים לכאורה כמעורפלים והמתפרשים על ידו כפשוטם.¹³³ שיטה זו השוללת כנראה את הטיפוח של השפה הערבית במסגרת הפרשנית המקראית די-רחוקה מחירותם של מפרשי ימי הביניים להשתמש באנולוגיות אטימולוגיות בין שפת עבר הבכירה ובין לשון ישמעאל הצעירה ממנה. חירות זו משתקפת היטב ב-ספר אלחוי של רב האי גאון בו הוא "מסתייע בדברי הערבים ... וגם הסתייע בקראן ובחדית, וכן עשה ר' סעדיה ז"ל בפירושו

¹³¹ עי' ר"א מונדשיין, 'ר' אברהם אבן עזרא-האיש נגד הזרם', בית מקרא, קעז (תשס"ד), עמ' 148 על דברי רס"ג, שעמדו לבטח בעניין זה לנגד עיני ראב"ע.

¹³² התואר **צהב** הוגדר בתורת כהנים: "ולא לבן", אבל "דומה לתבנית הזהב" (כנ"ל, הערה 128); לפי תרגומו של הגאון מובנו: "זהבהב בהיר נוטה ללבן"; ובפירוש אבן עזרא: "קרוב מעין הלבון" ("עין" במקביל למראה, כמו **ועינו כעין הבדלה** [במדבר י"א, ז], והשימוש במ"ם של "מעין" במקום הלמ"ד רגיל אצל הראב"ע בהשפעת הלשון הערבית. ראה למשל פירוש אבן עזרא הרגיל לבראשית א', ה: "ערב קרוב מטעם חשך"; שם, לפסוק טז: הלבנה "קרובה מהארץ"; שם, ב', יא: "כי גיחון קרוב מארץ ישראל" ["מטעם", "מהארץ", "מארץ", במ"ם תחת הלמ"ד]). אף כאן "קרוב מעין הלבון" במובן: קרוב למראה הנוטה ללבן.

¹³³ נפשו של הרחב"ם קצה במושלי הערבים, שדיכאו את יהודי מארוקו וגרמו למצבם הירוד והנורא. בביאורו לויקרא ו', ב (עמ' לה-לו) הוא קובל בלב קרוע על הישמעאלים בני דורו וארצו, שהרעו ליהודים "יותר מגלות מצרים" וקורא עליהם: "אשרי מי שלא ראם משעבדים וממרים חיי ישראל". ראה גם ביאורו לדברים י"ג, יח (עמ' תצו) על סיפור "הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך, כי יש להם חשק גדול בשעה שהורגים אדם, ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר". לא ייפלא איפוא, שהרחב"ם היה מואס בכל ערכי התרבות של רוצחים כאלה, כולל השימוש בלשונם לצורך הפירושים של כתבי הקודש. וראה למעלה, מספר יב על התנגדותו של הרחב"ם למנהג הישמעאלים, שהראב"ע משתמש בו. אפשר, שרמז למיאוס זה מסתמן גם כן בהתנגדותו לדברי הרב חזקיה די-סילוא (בעל *פרי חדש*), שהישמעאלים אומרים לפני השחיטה אללה אכבר, "ולו יהי, שאמרו לו הגויים, לא סמכינן עלייהו". עי' פרי תאר (בתוך *פירות גנוסר*, ירושלים תשנ"ה), יורה דעה, סי' יט, ו (דף כט, ע"ב).

הערביים".¹³⁴ בדומה לכך כותב ר' יונה אבן-גנאח: "ואני מסכים להביא ראיה על פירוש קצת השרשים ממה שיזדמן לי מן הנמצא במקרא, ומה שלא אמצא עליו עד (בעיני צרוייה) מן המקרא אביא עליו עד ממה שיזדמן לי מן המשנה והתלמוד והלשון הארמי ..., ומה שלא אמצא עליו עד ממה שזכרתיו ואמצא עליו העד מן הלשון הערבי לא אמנע להביא עד מן הגלוי בו ..., וכבר ראיתי ראש הישיבה רבינו סעדיה ז"ל נוהג המנהג הזה ברוב פירושו, רצוני לומר, שהוא מתרגם המלה הנכריה במה שדומה לה מן הלשון הערבי"¹³⁵.

גישה מעניינת ביותר לטובת השימוש בלשון ערבית תופס ר' זרחיה בן שאלתיאל¹³⁶ בפירושו לאיוב ג', ו. הוא פותח את הסברו בגילוי דעת, שמבחינה פרגמטית אין לתמוה על "היותנו גוזרים תמיד השמות והמלות מן הערבי כי זה בעוונותינו קרה לנו לקוצר שרשי לשון העברי, שרובו נעדר ונאבד מאומתנו העבריייה". על ההסבר הזה ר' זרחיה מוסיף נופך משלו וכותב: "אבל המון עם הסכלים כשישמעו מלה אחת נגזרת מן הערבי הם בורחי[ם] מזה הדעת מאוד ... ולא ירגישו אותם הפתיים כי כל אלו השרשים היו לנו בנחלה בקבלה מן האבות, עד שאומת ישמעאל, שהי[ה] בן אברהם, למד מאברהם אבינו כל אלו השרשים, וזה הלשון הנקרא לשון ערבי"¹³⁷. מסתבר, שפשטן בעל שיעור קומה כראב"ע סיגל לעצמו את המורשת של החכמים שקדמוהו וברוחה השכיל לשלב את השפה הערבית הרליבנטית לצורך מפעלו הפרשני התועלת.¹³⁸

¹³⁴ עי' התגלות הסודות והופעת המאורות לר' יוסף בן יעקב אבן עקנין, מהד' ר' א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 493-495. ראה גם ר"מ צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 442 ואילך על התרגומים הערביים של פירושי הגאון, שאינם לפי מדרש הלכה. על ספר אלחוי (=ספר המאסף) של רה"ג הראב"ע כותב בהקדמתו לספר מאוני לשון הקדש (=מאונטי), ויניציאה ש": "ואדונינו רב האי גאון אסף ספר המאסף מלא חכמה וכליל יופי". וראה ר"ש עפשטיין, עיון וחקר, ירושלים תשל"ו, עמ' 260, הערה 70 על האיזכור ב-ספר אלחוי אל המאמר בבראשית רבה פרשה עט, ז המורה לדעת רה"ג על הקירבה הלשונית בין ערבית לעברית.

¹³⁵ עי' הרקמה, מהד' וילנסקי, כרך א, הקדמה, עמ' טז-יז. וראה שם, עמ' יט נגד המקנאים באנשי החכמה, שאינם יודעים ש"פשטי דקרא לחוד והלכה לחוד (בפירושו לאסתר ח', יז הראב"ע מביא בשם "רבותינו ז"ל לשון מקרא לחוד ולשון תלמוד לחוד", על פי חולין דף קלז, ע"ב) ..., ועוד בעבור מעוט השקפתם על פירושי רבנו סעדיה ופירושי רבינו שמואל בן חפני ז"ל הפשטיים, ואם הם מגדילים על זה עליהם, כל שכן שיגדילו מה שמביאים אותו לעד מן הלשון הערבי". וראה עוד שם, הערה 4 על פירוש המקרא כפשוטו ולא כפירש חכמי התלמוד, גם במקום שהדבר נוגע לדינא.

¹³⁶ לדעת ר"ד קירכהיים חי' ר' זרחיה בן שאלתיאל במחצית השנייה של המאה הי"ב. עי' אוצר נחמד, מחברת ב (תרי"ז) עמ' 121. אבל ראה "ציונים" מאת ר"מ שטיינשניידר, שם, עמ' 229 ואילך על ספיקותיו והשערותיו בעניין זה.

¹³⁷ עי' תקות אנוש, בעריכת ר"י שווארץ, ברלין תרכ"ב, עמ' 194.

¹³⁸ על הפעלים, השמות והתוארים העבריים, שהוגדרו בפירושי אבן עזרא למקרא דרך השוואות להוראתם בלשון ישמעאל (המכונה גם כן אצל הראב"ע: לשון קדר או לשון הגרי), עי' W. Bacher, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, London 1882, עמ' 164-171.

אבל ייתכן, שחכם חד-עין כמותו חזה מראש, שברבות הימים יקום יריב נכבד ונערץ בחיק היהדות בטענה נמרצת נגד השימוש בלשון ישמעאל הנפוץ ברחבי הפרשנות האבן-עזראית. לכך כתב:¹³⁹ "והעומד על זה החבור אולי יתמה למה אומר כאן בלשון ישמעאל? בעבור קוצר דעתנו כי לא נדע מלשון הקודש כי אם הכתוב במקרא,¹⁴⁰ שהוצרכו הנביאים לדבר, ומה שלא הוצרכו לא נדע שמו, ובעבור היות לשון ישמעאל קרוב מאד ללשון הקדש ... , ויותר מחצי הלשון ימצא כמוהו בלשון הקדש, על כן כל מלה שלא נמצא לה חבר במקרא ויש דומה בלשון ישמעאל, נאמר אולי פירושה כן, אף על פי שהדבר בספק".

ברי, שהדברים הללו יצאו מעטו של הראב"ע בכנות ובתום לב. הם והמקורות שהובאו למעלה¹⁴¹ מספיקים לדעתנו להפקיע את הראב"ע מן המיצר של הטענות אשר הרחב"ם העלה נגדו כאן בביאורו, ולהוכיח: א. שאין פירוש אבן עזרא דנן "בהיפך מפירוש התנאים". ב. שעם השימוש בלשון ישמעאל לא בא הראב"ע "לחלוק על רבותינו ז"ל". ג. אחר עיוננו המדויק בלשונו ניתן גם כן להסיק, שאין בפירושו הנידון מאומה להורות "כאלו נתן הרב יד לחכמי הדורות לזלזל בכבודו".

יח) שם י"ט, ג (עמ' קלז): ושמעתי גם ראיתי כתוב מעשה, שבימי רבי אברהם אבן עזרא עמד טועה אחד וכתב בראיות כי יום השבת יקדים בו היום ואחר כך הלילה, ונתגלה הדבר להרב על ידי נס וסתר מועצותיו וכו', דרשו מעל ספרו.

מדברי פתיחה ל-אגרת השבת¹⁴² משתמע, שהראב"ע שהה ליל אחד בלונדון¹⁴³ ושם הוגד לו בחלומו, שתלמידיו הביאו לביתו "ספרים פירושי התורה

¹³⁹ בפירושו לשיר השירים ח', יא (סוף הפעם הראשונה).

¹⁴⁰ ראה גם שפה ברורה, מהד' ליפמאן" דף ד, ע"ב: "כי אנחנו לא נדע מהלשון רק הכתוב בספרי הקדש". וראה עוד שם, דף כג, ע"א (על הלשון העברית לעומת הלשונות ארמית וערבית): "כי לשון הקדש היא העיקר והיא הקדמונית, ואלה שתי הלשונות מוצאות ממנה" (לפי הנוסח המתוקן במהד' וילנסקי, דביר, ב [תרפ"ד], עמ' 302).

¹⁴¹ מכתבי רה"ג ורס"ג, מספרי אבן-קוריש, אבן-גנאח ור' זרחיה בן שאלתיאל.

¹⁴² אגרת השבת יצאה לאור על-ידי שד"ל ב-כרם חמד, ד (תקצ"ד), עמ' 159-173. אחריו הוציא לאור ר"מ פרידלנדר מהדורה מדעית של ה-אגרת בקובץ *Transactions of the Jewish Historical Society*, II (1894-5), 61-75. להלן *Ibn Ezra in England* מאמרו *Historical Society*, II (1894-5), 61-75.

¹⁴³ השתמשנו בפתיחה, הוצאת י' לויין (ילקוט אברהם אבן עזרא, עמ' 135-136). הראב"ע כותב שם, שהיה "בעיר אחת מערי קצה הארץ" ומקובל, שהכוונה ללונדון בירת אנגליה. עי' א' מונדשיין, 'היחס שבין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם', *תעודה*, טז-יז (תשס"א), עמ' 42, הערה 57.

ושם כתוב לחלל את ליל השבת". הראב"ע נבהל מחלמו, ולא מצא מנוח על משכבו עד שקם באותו לילה והוציא את "הספרים חוצה לאור הלבנה, והנה שם כתוב פירוש ויהי ערב ויהי בקר (בראשית א', ה), והוא אומר כי כאשר היה בקר יום שני אז עלה יום אחד כי¹⁴⁴ הלילה הולך אחר היום".¹⁴⁵ הראב"ע נדעזע מן הפירוש ההרסני הזה ונדר: "אם אתן שנת לעיני אחר צאת יום הקדש עד שאכתוב אגרת ארוכה לבאר מתי ראשית יום התורה להרים מכשול ולהסיר פח ומוקש". אולם הראב"ע העדיף משום מה להעלים את שמו של הפרשן, שהוא מוקיע אותו. גם הרחב"ם לא תרם כאן לזיהות בעלותו של הפירוש הזה.¹⁴⁶ יתר על כן, מן הביטויים "ושמעתי גם ראיתי כתוב מעשה", "עמד טועה אחד", "דרשו מעל ספרו" מתקבל הרושם, שהמידע על ה"טועה" הזה הגיע לרחב"ם אם מפי השמועה או ממקור משני שנזדמן לו, ולא במישרין מן אגרת השבת. אמנם לאחרונה נענו חכמים אל הזיכה הרווחת, שהראב"ע התריע הפעם על פירוש הרשב"ם לכתוב ויהי ערב ויהי בקר,¹⁴⁷ ונגדו ערך את מלחמתו במאמר אגרת השבת.¹⁴⁸ אבל לנו נראה, שהויכוח בשטח זה תרם נדמה¹⁴⁹ ושעדיין לא הגענו לסוף פסוק בנוגע לבעיית זיהותו של הפרשן הטועה העלום.

יט) שם, במדבר כ', ח (עמ' שיח-שיט): קח את המטה וגו' ... רבי אברהם אבן עזרא פירש, שהשגגה היתה, שגרם שלא נתנה הסלע מימיה עד

¹⁴⁴ "יום אחד כי" לעומת הנוסח ב-כרם חמד: "יום אחד שלם כי".

¹⁴⁵ והשבת מתחילה עם יום השביעי בבקר ומסתיימת בסוף הלילה שלאחריו. וראה למטה, הערה 147.

¹⁴⁶ המאמצים השונים לקבוע את שמו של בעל הפירוש הזה סוכמו במאמרו של א' סימון, 'לדרכו הפרשנות של הראב"ע על-פי שלשת ביאוריו לפסוק אחד', ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטה בר-אילן, ג (תשכ"ה), עמ' 130-131. לפי דיעה אחת (שם, עמ' 135) ייתכן, ש-אגרת השבת חוברת נגד מנהיגיהם וכתביהם של המינים היושבים בקפריסין. וראה א' ליפשיץ, פרקי עיון במשנת רבי אברהם אבן עזרא, עמ' קמא, הערה 28.

¹⁴⁷ "אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום, אלא ויהי ערב, שהעריב יום ראשון ושיקע האור ויהי בקר, בוקרו של לילה, שעלה עמוד השחר, הרי הושלם יום א' מן ה' ימים" (פירוש הרשב"ם, מהד' ראזין, עמ' 5, וראה שם, "פתח דברי", פרק ג, עמ' XXXI-XXXII).

¹⁴⁸ אבל ראה ביאורו של ר"א מרקוס ("קסת הסופר") על שאלת ותשובות מן השמים לר' יעקב הלוי, תל-אביב תשל"ט עמ' 33-34 באריכות ליישב את פירוש הרשב"ם הנ"ל. ראה גם הרב מ"מ כשר, "ביאור לרשב"ם תמוה", בסוף חומש בראשית, הוצאת האחים שולזינגר, ניו-יורק תש"י, עמ' טז-יז.

¹⁴⁹ ראה מאמרו של מונדשיין (כנ"ל, הערה 143), עמ' 16 ואילך.

הכאה ב', במה שאבד הכוונה בפעם א' לצד מריבת העדה, ...הנה כל עשרה דרכים¹⁵⁰ אינם מוציאים אותנו ידי חובת האמת.

מן המאמר הקצר הזה ניתן להכיר, שהרחב"ם לא הקפיד כאן להביא את הדברים מפירוש אבן עזרא כלשונו, וגם לא ראה כל צורך במתן הנמקה למה העמיד את הפירוש הזה בין "כל עשרה דרכים", שאינם מוציאים אצלו "ידי חובת אמת". לנוכח הקיצור הזה נשוב ונעוף עין על מהותו של חטא מי מריבה כפי שהיא משתקפת בפירוש אבן עזרא לפסוקנו, ועל יחסיהם של חכמי ימי הביניים המאוחרים אל הפירוש הזה.

הראב"ע כותב: "והפירוש הנכון בעיני אגלנו ברמיזות, דע כי כאשר ידע החלק את הכל ידבק בכל ויחדש בכל אותות ומופתים, ואמת כי השם אמר למשה ולאהרן **ודברתם** ולא דברו בעבור מריבת העם עם משה (ג), והנה החלק חלק¹⁵¹ והכה הסלע ולא יצאו מים עד שהכהו פעם שנית, והנה לא קדשו השם ומרו ומעלו בשגגה".

ודוק: במסגרת פרשנותו של הראב"ע מורה הכינוי "הכל" על הכח האין-סופי של בורא העולם היוצר הכל, לעומת הכינוי "חלק" המגדיר את כחו המצומצם של האדם המהווה את הישות החלקית שביצירה.¹⁵² אבל מבחינת התכונה הנפשית של דביקותו ההדוקה בבורא עולם (ב"הכל"), ניחון ה"חלק" (משה) בכח על-טבעי סודי לחדש "בכל אותות ומופתים".¹⁵³ אפס בעטייה של מריבת העם עם משה נותק הפעם הקשר ההדוק של דביקותו בעליונים והכח המסתורי לחידוש המופתים סר ממנו. אי-לכך הפך "החלק" (משה) להיות חלק גשמי, שמריבת פעולותיו תלוייה בשכלו ובהירהורי לבו. בנסיבות כאלה סטה משה מן הציווי **ודברתם אל הסלע** בהיסח הדעת ונשען על מחשבתו הבלעדית להכותו. אכן בשעה שראה

¹⁵⁰ הרחב"ם מביא כאן בביאורו עשר דרכים שונות להסביר את מהותו של חטא מי מריבה, שמשה רבינו נכשל בו. אבל במסגרת של מחקרנו זה אין דעתנו נתונה אלא על פירוש אבן עזרא לפסוק, שהרחב"ם מסתייג ממנו.

¹⁵¹ כלומר: החלק שהיה דבק בכל, שב להיות חלק חמרי. ראה למטה בסמוך על המובאה מ-*מדרשי התורה*. ראה גם ההערה הבאה ולמטה, הערה 154 בשם "קבלת ספורטה".

¹⁵² עי' פירוש אבן עזרא הרגיל לבראשית א', כו: "והשם הוא האחד והוא יוצר כל והוא הכל, ולא אוכל לפרש". שם, הפירוש הרגיל לשמות ל"ג, כא: "והנה **וראית את אחורי** (כג), מפאת שהוא הכל וכבודו מלא הכל ומאתו הכל וכל תמונתם כל" ("בכתב-יד וטיקאן 38: "וכל תמונת כל"). שם, לבמדבר כ"ב, כח: "והסוד כי החלק לא ישנה החלק, רק גזירת הכל תשנה גזירת החלק, ולא אוכל לפרש זה הסוד כי עמוק הוא".

¹⁵³ עי' פירוש אבן עזרא הרגיל לשמות ו', ג: "והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה ..., על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות לחדשם". עוד שם, הפירוש הקצר לשמות ל"ג, יב (הוצאת וייזר, כרך ב, עמ' שמא): "והנה טעם **ידעתוך בשם**, שמעלת משה דבקה עם הכל, על כן חדש השם על ידו בעולם אותות ומופתים".

שהמים לא יצאו מן הסלע בהכאה הראשונה הוסיף משה להכותו "פעם שנית",¹⁵⁴ והנה לא קדשו השם ומרו ומעלו בשגגה". כך בערך מתגלה לפנינו הרמז הסודי של הראב"ע בפירושו לפרשתנו, עקב עיון וחקר בדבריהם של נושא כלין.¹⁵⁵ אולם הרמב"ן דוחה את הסוד "שרמז בו" הראב"ע.¹⁵⁶ כמותו תופס כאן ר' יצחק אברבנאל¹⁵⁷ גישה שלילית ל"דעת הראב"ע", ואחריהם הרחב"ם המעביר תחת שבט הביקורת את עשר הדרכים השונות של מפרשי חטא מי מריבה, שדבריהם -- וביניהם דברי הראב"ע -- אינם מוציאים "ידי חובת האמת". לעומתם מוכיחים המקורות דלהלן, שרבים מחכמי העיון גילו יחס חיובי לפירוש אבן עזרא דנן והביאוהו במשנתם ברחשי כבוד והערצה כסיוע לדרכי

¹⁵⁴ ר' שמואל צרצה (מקור חיים, מנטובה שי"ט, שם, דף קב, ע"ב) סבור, שלא היה כח בידו של משה "לעשות דבר עד שחזר לדבק נפשו כבראשונה והוצרך להכות פעם שנית בדבקות ויצאו מים". לפי הסברו זה של צרצה יוקשה להבין כיצד חטא משה אחר "שחזר לדבק נפשו כבראשונה". אך עי' פירוש אבן עזרא, הוצאת ויזר, כרך ג, שם, עמ' קעא, הערה 35 על הכאת הסלע שנית, ש"הפעם יצאו מים לכבודו של משה כחלק, ולא כדבק בה' בדרגה שהיה לפני המריבה". כך משמע גם כן מן המובאה בשם "קבלת ספורטה" (להסביר את הלשון "כי אם משה אבד כוונתו" אשר הרמב"ן משתמש בה נגד הראב"ע [ראה למטה, הערה 156]): "כלומר, שהאריכה והכעס גרמו לו להפסיק מחשבתו מהעליונים, וכיון שפסק החלק מחשבת האדם מן הכל נשאר החלק חלק ואין השגחתו בו לשמור אותו מהשגגות והחטאים, והרי הוא ביד המקרים". עי' מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, מהד' הרב ח"א ערלאנגער, ירושלים תשנ"ג, עמ' רנח-רנט.

¹⁵⁵ עי' מקור חיים, כנ"ל, דף צח, ע"א: "ויש נביא שנאצל עליו בהקיץ מבלי שיחליאוהו או יתיש כחו או ירדם ... ולא מצאנו אחד מן הנביאים שלם בזה הענין ממש ע"ה ... וזה למיעוט התעסקו בדברים החושיים ... ולפעמים לא ימצא לו ענין ולא אפשרות בכל אלו התנאים] לבלבול דעתו או מחשבה או מקרה שיארע באמצע ויהיה נבוך מבוכה חזקה ... וכבר אירע כזה לרבן של נביאים ע"ה על מי מריבה, וכבר רמזתי לך בפסוק **ודברתם אל הסלע וזולתו**". צרצה מביא שם את המאמר הארוך בשלימותו ובדברי פתיחה: "וכתב ה"ר אברהם בן עזרא ז"ל בספר העצמים". הוא גם כן מוסיף בסופו של המאמר: "עד כאן לשון ה"ר בן עזרא ז"ל בספר העצמים", והכוונה אל *ספר העצמים*, שהוציא לאור ר' מנשה גראסבערג, לונדון תרס"א (שם, האופן השני, עמ' יג-יד בשינויים). גם ר"ש מוטוט (מגילת סתרים, דפים כד, ע"ב-כה, ע"ב) מביא משם את המאמר הזה החל וכלה "מאשר כתב (הראב"ע) בספר העצמים בענין הנבואה" (על זיהוי מחברו של *ספר העצמים* כבר עמדנו ב-*עיונים במשנת רבי אברהם אבן עזרא*, עמ' עד, הערה 15). אך עי' ר' צ"ה עדעלמאן, *חמדה גנוזה*, קעניגסבערג תרט"ז, דף מג, ע"א-ב על מאמר קצר ומעובד המקביל בתוכנו אל הנושא הנ"ל, מבלי להזכיר את *ספר העצמים*. יתירה מזו, המאמר הזה מיוחס שם במפתיע אל הרמב"ם הנשען בו על "ספרי חכמי קבלה" ועל "שמות הקדושים" הרחוקים לגמרי מהגותו. אכן בעייה זו טעונה לדעתנו עיון מיוחד והיא עומדת מחוץ למסגרת מחקרנו.

¹⁵⁶ הרמב"ן כותב כאן בפירושו (מהד' הרב שעוועל, כרך ב, עמ' רעד): "וטענות רבות למפרשים בחטא הזה כבר סתר בו ר' א[ברהם] דברים רבים מהם, והסוד שרמז בו גם הוא אינו נכון כי אם משה אבד כוונתו ... אין כאן חסרון אמונה כלל". וראה למעלה, הערה 154.

¹⁵⁷ עי' פירוש אברבנאל, שם, דף מח, ע"ב: "והדעת הח' הוא דעת הראב"ע עצמו". אברבנאל מסכם בפירושו את עשר הדיעות שהובאו שם במלים "וכמה רחוקים מן האמת".

הגותם:

1. ר' שם טוב אבן-פלקירה¹⁵⁸ מביא בשם חכמי המחקר, שהנפש הפרטית המקבלת את השפע מן העליונים "תגבה ותתעלה ממעלת החלק ותקרא כל ... , ואם ידאה השפע מעצמו ויהיה נוטה לזולתו יהיה נכבדת מהדבקות (כ) בעצם הכל ויחשבו עליו דרכיו כמו שחשבו דרכי הנבדלים מנביאי הבורא ית' שהמרו את פיו", ומוסיף: "ואחר מה שאמרו אלה נמשך הראב"ע ז"ל במה שאמר על פסוק **ודברתם אל הסלע** כי החלק חלק".
 2. ר' שלמה אשתרוק¹⁵⁹ קובע, "שהכעס הביא הנביאים הגדולים לחשוב במאמר הנבואה ובלקחת המטה דעות חלוקים, ואל זה רמז החכם א[בן] ע[זרא] ז"ל באמרו, שב החלק חלק ונעלם מהם רצון מאמר הנבואה".
 3. ר' משה נרבוני¹⁶⁰ אחר שמסיים את דיונו בעניינים המתחדשים "מבלי מציאות סבה טבעית" הוא כותב: "אמר משה: זהו דעת החכם אבן עזרא, שאמר כי כשידבק החלק בכל יפעל בכל ויחדש אותות ומופתים".
 4. ר' שם טוב אבן-שפרוט¹⁶¹ אף הוא סבור "כי הנפשות יש להם סגולה ועצמ[ה] לפעול בהיולי העולם, לפי שטבע נפש האדם מטבע המלאכים, ולכן אמר הראב"ע ז"ל כי החלק כשידבק בכל יחדש אותות ומופתים".
- הרי, שהפירוש הסודי של הראב"ע אשר הרחב"ם מונהו כאן עם הדרכים "שאינם מוציאים אותנו ידי חובת האמת", שימש כנראה סיוע די-משמעותי להשקפה תיאולוגית עמוקה, שבאה על סיפוקה בהגותם של חכמי ימי הביניים מדור דור.

(כ) שם, כ"ד, יט (עמ' שסז): **וירד מיעקב**. רבי אברהם בן עזרא אמר, שעל יואב הוא אומר, ורש"י ז"ל פירש על מלך המשיח, ודבריו עיקר. כי לדברי רבי אברהם בן עזרא היה לו להקדים מאמר זה למאמר **והיה אדום ירשה** (יח), שהוא ענין המשיח.¹⁶²

¹⁵⁸ מורה המורה, הוצאת ר' מ"ל ביסליכיס, פרעסבורג 1837, עמ' 134.

¹⁵⁹ מדרשי התורה, הוצאת ר"ש עפפנשטיין, ברלין תרנ"ט, עמ' 171.

¹⁶⁰ באור לספר מורה הנבוכים, הוצאת ר"י גולדנטאל, ניו-יורק תש"ו (ד"צ), דף לח, ע"ב. המאמר הזה מובא גם כן בפירושו של ר' שם טוב ב"ר יוסף על מורה הנבוכים, ווארשא 1872, חלק ב, פרק כט.

¹⁶¹ פרדס רמונים, סביוניטה שי"ד (ד"צ), דף ז, ע"א. ראה עוד שם, דף כו, ע"א; דף לג, ע"ב; ודף מ, ע"ב.

¹⁶² ובהתאם לסדר הכרונולוגי: וירד מיעקב בימי יואב, והיה אדום ירשה בימות המשיח.

לפי פירוש אבן עזרא נשא בלעם את משלו וירד מיעקב על התקופה של איבת אדום לישראל, שתתמיד עד ש"יקום רודה מיעקב והאביד שריד מעיר", כלומר: "מכל עיר, והטעם מאדום כי כן כתוב **עד הכרית כל זכר באדום**".¹⁶³ אבל הרחב"ם מעדיף את פירוש רש"י, שפסוקנו מדבר כאן בעידן של מלך המשיח וטוען: "כי לדברי רבי אברהם בן עזרא היה לו להקדים" את פסוקנו עובר לרעיון המשיחי המשתקף בפסוק **והיה אדום ירשה** שלפניו.

אמנם טענה זו כחה יפה בזיקה לשיטתו הוא, שלפסוק **והיה אדום ירשה** מגיעה זכות קדימה משום "שהוא ענין המשיח". אבל הראב"ע סבור, שגם הפסוק הזה אינו רומז אלא על מלחמת דוד עם אדום, "והוא תחת תאר השם, כמו והיתה (הארץ) **שממה** (ישעיה י"ז, ט),¹⁶⁴ וידוע כי גברה יד דוד על אדום והר שעיר". הרי, שהכתובים הללו (יח-יט) שניהם כאחד רומזים לדעתו על מאבקי דוד עם אדום, וטענת ההקדם של הרחב"ם אינה מוכרחת לנוכח האורח השיטתי שבפירוש אבן עזרא שלפניו.

בדין שיוטעם עוד, שחכמי ימי הביניים התייחסו כאן לשיטת הראב"ע בכובד ראש ואף הביאו במשנתם, את הפירוש הזה כאילו לו משפט הבכורה. כך משמע מלשונו של רבינו מיוחס ב-פירוש לספר במדבר:¹⁶⁵ "ירשה, שם דבר כמש"ק[ל] עצה כלומ[ר], תהיה ירושה אדום ושעיר ..., והאביד שעיר מעיר, אדום, וזה היה דוד, כמו שנ[אמר] להל[ן] **כי ששת חדשים ישב שם** (מ)ואב כו', וכן כל הענין הזה מדבר בדוד", קרוב לפירוש אבן עזרא. ובמקביל להפליא ב-ביאור רבינו בחיי¹⁶⁶ על דרך הפשט: "**והיה אדום ירשה**, מצינו בדוד, שגברה ידו על אדום ושעיר. וירד מיעקב, יקום רודה מיעקב. והאביד שריד מעיר, כלומר, מכל עיר עכו"ם והוא דוד, שכתוב בו **עד הכרית כל זכר באדום**". גם הרלב"ג¹⁶⁷ מפרש את הכתובים בזיקה לאדום, שתהיה ירשה על ידי דוד, "וירד מיעקב והאביד שריד מעיר, רוצה לומר מכל עיר מארץ אדום, וכן היה בימי דוד, שנאמר **כי שש(ה)ת חדשים ישב שם יואב עד הכרית כל זכר באדום**, והיה אמרו וירד מיעקב, רמז לדוד".

¹⁶³ **כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום** (מלכים-א י"א, טז).
¹⁶⁴ בישעיה המלה "הארץ" חסירה, ובמקום הפסוק הזה מצביע ר"י מעלער (עזרא להבין, דף סב, ע"ב) על הכתוב בירמיה י"ב, יא **אבלה עלי שממה** (המונח **שממה** בשי"ן שואית ומ"ם צרויה, משמש שם עצם במקום שם התואר, וכמוהו המונח **ירשה**).

¹⁶⁵ מהד' הרב שלמה פרייליך, ירושלים תשל"ז, עמ' קס.

¹⁶⁶ רבינו בחיי ביאור-על התורה, מהד' הרב ח"ד שעוועל, כרך ג, ירושלים תשכ"ח, שם, עמ' קפ.

¹⁶⁷ פירושי התורה לרלב"ג, מהד' הרב י"ל לוי, כרך ד, ירושלים תשכ"ח, עמ' קלג. ראה גם פירושי חזקוני, שם, עמ' תצו. מעניין, שרבינו מיוחס, רבינו בחיי והרלב"ג שלשתם מביאים את פירוש אבן עזרא לפרשתנו באורח סתמי, אבל הוא תופס במשנתם מקום בראש הפירושים הבאים אחריו. אפשר שהוא הדין בפסיקתא רבתי, פרשה יג (דף נד, ע"א): "'מהו וירד? אמר הקב"ה, כשיעמוד השליט העתיד לעמוד מיעקב אותה שעה והאביד שריד מעיר, דבר אחר מהו וירד יעקב? זה מלך המשיח".

כא) שם, כ"ו, ד (עמ' שפ): **ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים** ... , ורבי אברהם בן עזרא אמר כי ירצה לומר, שהיו בספורים רבים מיוצאי מצרים, ואין טעם למה יודיע הכתוב ענין זה, ועוד ודאי שאני יודע, שהיו בהם מיוצאי מצרים, שלא נגזרה גזירה אלא על היוצאים מבן עשרים.

דומה, שעל עצם הטענה הסתמית "למה יודיע הכתוב ענין זה" כבר השיב הראב"ע למעלה, שהכתוב בא להעמידנו על הייעוד לפקוד את העם לדעת את כמותם של הפקודים "**אחרי המגפה** (א), בעבור שאמר השם **לאלה תחלק הארץ** (נג).¹⁶⁸

שונה הוא לשונו הקצרה של הראב"ע בפירושו לפסוקנו: "וטעם **ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים**, כי היו בספורים רבים מיוצאי מצרים, והקרוב להיותם חצים". זהו המאמר הבעייתי, שהרחב"ם מתקשה בו וכותב: "ודאי שאני יודע שהיו בהם מיוצאי מצרים, שלא נגזרה גזירה אלא על היוצאים מבן עשרים". לפתרונו של בעייה זו הרינו מביאים כאן את הסברו ההגיוני של הרלב"ג המפיץ אור על פירוש אבן עזרא שלפנינו. הרלב"ג כותב בפירושו: "**ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים**, לפי שלא נגזרה מיתה במדבר על יוצאי מצרים כי אם על אשר היו **מבן עשרים שנה ומעלה** (י"ד, כט), **בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים** (א', א), וכבר היו אז שם רבים למטה מעשרים שנה, בא להגיד בזה המקום, שלא מתו אלה במדבר, ולזה היו בספורים בזה המקום רבים, שהם מיוצאי מצרים, ולזה אמר שימנום עתה".¹⁶⁹ זאת אומרת, מכיוון שבעקבות הגזירה של **במקום הזה יפלו פגריכם** (י"ד, כט) לא מתו אלא בני עשרים ומעלה בלבד, נמנו הפעם הפקודים, ש"היו אז שם רבים למטה מעשרים שנה". ובקשר אל הפקודים הללו בא הכתוב **ובני ישראל היוצאים מארץ מצרים** ללמדנו: "שלא מתו אלה במדבר"; שמהם נפקדו בני ישראל "בזה המקום רבים שהיו מיוצאי מצרים"; ושעל ידם הגיע מספרם קרוב למספר של המפקד הראשון, שבוצע **בשנה השנית** במדבר סיני.¹⁷⁰

¹⁶⁸ עי' פירוש אבן עזרא לפסוק ד. עי' גם פירוש אברבנאל, שם, דף סא, ע"ב על "הצורך במנין לענין נחלת הארץ וחלוקתה".

¹⁶⁹ עי' פירושי התורה לרלב"ג, שם, עמ' קמג, כנראה בהשפעת הראב"ע, כגון בפירוש אבן עזרא: "כי היו בספורים מיוצאי מצרים", הרלב"ג: "היו בספורים בזה המקום רבים מיוצאי מצרים. שם, לפסוק ג הרלב"ג (עמ' קמב): "**אתם**, הוא כמו עמם וכמוהו **דברו לשלום** (בראשית ל"ז, ד), כמו שזכר החכם א[בן] ע[זרא]".

¹⁷⁰ שם (א', מו) מגיע מספר הפקודים ל- 603,550 ולהלן (כ"ו, נא) עולה המספר ל- 601,730.

לאור ההסבר הזה אין כאן אחיזה מספקת לתמיהת הרחב"ם "ודאי שאני יודע ... שלא נגזרה הגזירה אלא על היוצאים מבן עשרים".

כב) דברים, כ"ז, ג (עמ' תקלו-ז): **למען אשר תבא**. רבי אברהם אבן עזרא פירש אם החילות לשמור מצותיו, וזו מצוה ראשונה וכו', ורמב"ן פירש לרמוז אל התורה וכו', ואין הכתוב מתיישב לשני הפירושים.

הרחב"ם דוחה את פירוש אבן עזרא ללא הנמקה,¹⁷¹ אבל רבינו בחיי¹⁷² אימץ את הפירוש הזה כמעט בשלימותו:

רבינו בחיי	אבן עזרא
<p>שמור את כל המצוה, היא מצות הקמת האבנים, שמזכיר והולך: והקמות לך אבנים גדולות,¹⁷⁴ ... והוצרך לומר גדולות כדי שיכילו כל התורה כולה ... , ולכן אמר בשיד, למען יעמדו ימים רבים, ... ואפשר לפרש אשר תבא אל הארץ, למען אשר תוכל לבא, כלומר ... למען שיהיה לך כח לבא אל הארץ כי כח התורה יכרית האויבים אשר בארץ וינחילנה לנו.¹⁷⁵</p>	<p>שמור את כל המצוה, ומה היא? והקמות לך אבנים גדולות (ב) הכיל התורה ... וטעם בשיד, שיעמדו. למען (ג), כי השם יעזרך אם החלות לשמור מצותיו, וזאת המצוה הראשונה לביאתם לבנות להם מזבח חדש¹⁷³ להודות לשם שהחלו להיותם בארץ.</p>

כאן ניכרת השפעה חשאית על ביאור רבינו בחיי המגיעה מן פירוש אבן עזרא הנידון, שאין רוח הרחב"ם נוחה הימנו.

כג) שם, ל"ד, ה-ו (עמ' תקפו-תקפז): **[וימת שם משה]**. **עד היום הזה**. וראיתי להרב ר' אברהם בן עזרא שכתב, שיהושע כתב כן, ואין ראוי

¹⁷¹ הרחב"ם דוחה גם כן את פירוש הרמב"ן לדברים, שם (מהד' הרב שעוועל, כרך ב, עמ' תעא). אבל דעתנו נתונה כאן על פירוש אבן עזרא (א-ג) בלבד.
¹⁷² בביאורו לדברים, שם (מהד' הרב שעוועל, כרך ג, עמ' תכ-תכא).
¹⁷³ עי' פירוש הרד"ק ליהושע ח', ל-לא.
¹⁷⁴ אבל בפירוש הרמב"ן: " אמר ר"א ... ואיננו נכון".
¹⁷⁵ המאמר "כי כח התורה יכרית ... וינחילנו לנו" מובא כאן ב"יהל אור", ציון ז בזיקה לפירוש אבן עזרא הנ"ל.

לכתוב כדברים האלה בפשטי הכתובים, שמשה לא השלים הספר תורה, שמסר ללויים¹⁷⁶ ... והעיקר, שכל הספר תורה כתבו משה, וכאומרם¹⁷⁷ השלימו בדמע.

עם המבט הראשון בפרשת מותו של אדון הנביאים אנו מיד נזכרים בשאלה העתיקה: "אפשר משה מת וכתב וימת משה"? ובפתרונה השנוי במחלוקת. רבי יהודה סבור, ואמרי לה רבי נחמיה, שמשה כתב עד ושמשה לא תעבר (ד), "מכאן ואילך כתב יהושע"¹⁷⁸ ... אמר לו ר[בי] ש[מעון] אפשר ס[פר] ת[רה] חסר אות אחת? ... אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה כתב, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כתב בדמע". אבל בין כך ובין כך הסכימו רבותינו, ששמונת הפסוקים האחרונים שבספר דברים מהווים חטיבה מיוחדת עצמאית, שהחכמים קבעו למענה את התקנה, ש"יחיד קורא אותן".¹⁷⁹

התיקון הזה מסתבר יפה במשנתו של ר' יוסף אבן-מיגש פשוטו כמשמעו: "כלומר, הקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, שנמצא קורא מה שכתב משה עם מה שכתב יהושע, אלא מפסיק, ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם, כדי שיהיה ניכר, שלא כתבן משה אלא יהושע".¹⁸⁰

הווי אומר, שלדעת רבי יהודה (או רבי נחמיה) כתב יהושע את שמונת הכתובים האחרונים שבתורה, ובשל היותם מיוחדים ושונים בטיבם מן הפסוקים שלפניהם¹⁸¹ תיקנו רבותינו, ש"יחיד קורא אותן". הילכך אין לתמוה על הראב"ע, שהעדיף כאן לפרש את המקראות כפשוטם, קרוב לדיעה זו.¹⁸²

בהקשר זה דעתנו גם כן נתונה על פירוש אבן עזרא הפותח בדיון על מיהותו של הכותב את הפרשה האחרונה ("א, א-יב), שספר דברים מסתיים בה,

¹⁷⁶ הכוונה אל הכתוב ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי (ל"א, ט).

¹⁷⁷ בבא בתרא דף טו, ע"א.

¹⁷⁸ כך בבבא בתרא, כנ"ל. במנחות דף ל, ע"א: "יהושע בן נון".

¹⁷⁹ בבבא בתרא, כנ"ל בשם רב גידל אמר רב.

¹⁸⁰ עי' שיטה מקובצת לבבא בתרא, שם (ניו-יורק תשי"ג, דף יז, ע"ב). וראה שם פירוש אחר, שיחיד קורא אותם בלא הפסק, "שלא יהא ניכר שיהושע כתבן". עי' עוד דרשות על התורה לר' יהושע אבן-שועיב, ירושלים תשכ"ט ("ד"צ קראקא של"ג, עם דברי פתיחה מאת ר' שרגא אברמסון), דף צו, ע"ב על המנהגים השונים ביחס לשמונה הכתובים, שהיחיד קורא אותם, ומשמם ב-תולדות יצחק לר' יצחק קארו, ירושלים תשי"ט, דף פב, ע"א בשינויים מועטים.

¹⁸¹ אם שבביל שיהושע כתבם או לפי שנכתבו בדמע (כנ"ל, הערות 178-179).

¹⁸² עי' הרב צא"י מייזליש, חזרות יעקב, מהד' תנינא, פיעטריקוב תר"פ, סי' נז (דף מט, ע"ב) בתמיהה על הרחב"ם, שהביא בביאורו על התורה "מאבן עזרא דמ-וימת משה ואילך יהושע כתבו ודיבר קשות עליו ונפלאתי, הא זהו דברי ר"י בב"ב (=דברי ר' יהודה בבבא בתרא), ד' טו, וצ[יריד] ע[יון]".

לעומת העיסוק של רבותינו בנידון, שאינו מתמקד אלא בשמונת הפסוקים האחרונים של הפרשה בלבד.

בפירושו לכתוב א הראב"ע כותב: "לפי דעתי כי מזה הפסוק כתב יהושע כי אחר שעלה משה לא כתב¹⁸³ ובדרך נבואה כתבו, והעד ויראהו ה' גם ויאמר ה' אליו גם ויקבור (ד, ו)¹⁸⁴. במקביל לפירוש זה כותב רבינו מיוחס כאילו בתמימות דעים גמורה: "יש מרבתי[נו] אומ[רים] ח' פסוקין מן וימת משה כתבן יהושע, ואני אומ[ר] אף מן ויעל משה, שכיון שעלה משה שוב לא ירד, ואף ע[ל] פ[ני] שאיפשר לומ[ר] שמ[שה] ר[בינו] ע[ליו] ה[שלום] כתבן ברוח הקודש נראים הדברים, שיהושע כתבן"¹⁸⁵, בדיוק כמו הראב"ע וביותר ביאור.

מעשה יורשה לנו להפנות את תשומת לבנו מאחרית ביאורו של הרחב"ם על ספר דברים לראשיתו, ולהתעכב בקיצור על דברי פתיחה המפתיעים השנויים שם (עמ' תלא): "**אלה הדברים** (א', א) וגו'. **אלה** מיעט הקודם, פירוש לפי שאמר **אשר דבר משה** דברי עצמו, ... ואמרו ז"ל (מגילה דף לא, ע"ב) קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן ... לזה אמר **אלה הדברים** פירוש, אלה לבד הם הדברים אשר דבר משה דברי עצמו, אבל כל הקודם בד' חומשים לא אמר אפילו אות אחת מעצמו, אלא הדברים שיצאו מפי המצווה כצורתן".

¹⁸³ בכתב-יד וטיקאן 38 הלשון: "לא ירד", במקום "לא כתב", וכן בכתב-יד פריס. עי' פירוש אבן עזרא, הוצאת ר"א וייזר, כרך ג, שם (עמ' שכח, הערה 2).

¹⁸⁴ הכתובים הללו נאמרו בלשון נסתר ומורים, שיהושע כתבם ברוח נבואה. כנראה, שלדעת הראב"ע נופלת השאלה "אפשר משה מת וכתב" גם על הפסוק **ויעל משה** (א) "כי אחר שעלה משה לא כתב", הילכך הדעת נותנת "כי מזה הפסוק כתב יהושע ... ובדרך נבואה כתבו". אמנם רבינו בחיי אחר שמביא בביאורו, שם (מהד' הרב ח"ד שעוועל, כרך ג, עמ' תצה-תצו) את הפירוש הזה בשם "החכם רבי אברהם ז"ל" הוא מוסיף: "ואינו אמת ואין פירושו נכון ... ואין לתמוה אם יכתוב משה **וימת שם משה עבד ה', ויקבור אותו בני** (1-)

והוא בחיים כי היה כותב מה שעתידי להיות". אבל ראה למטה, בסמוך.
¹⁸⁵ עי' פירוש על ספר דברים, לרבינו מיוחס, מהד' הרב מיכל כץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' ר-רא. וראה עכשיו הרב יהודה נחשוני, *הגות בפרשיות התורה*, כרך ב, בני ברק תשמ"ז, עמ' 843 שנגע בעניין זה. מהראוי לציין, שלפני יובל שנים בערך פירסם ר' נפתלי בן-מנחם אגרת ששלח ר' גד דיל-אקוילא (dil-Aquila) לר' אבי עד שר שלום באזילא (רבה של מנטובה ואחד המסכימים על הספר פרי תאר של הרחב"ם) נגד הדברים הקשים, שבאזילא הטיח כלפי הראב"ע בספרו *אמונת חכמים* (יהאנניסבורג [תרי"ט?], פרקים ב-ג). והנה הקטע מן האגרת להגנת הראב"ע: "אם כן החכם קשה לו דברים שנכתבו בתורה והיו אחר כך, על כן כתב, אפשר שנאמרו כמשפט הלשון או שנאמרו ברוח הקדש, כמו שכתב מ-ויעל משה עד סוף הספר כתבם יהושע ברוח הקדש; אם כן איפה (!) אין הוא בכלל **כי דבר ה' בזה** (במדבר טו, לא), לפי שאמר שנאמרו ברוח הקדש, אבל בכלל **דבר ה' בזה** הוא מי שאמר משה [אמר] מדעתו אפילו פסוק אחד, דאם לא כן הנה רבי יהודה דפליג ארבי שמעון (כנ"ל, הערה 177) בשמנה פסוקים, שאמר שיהושע כתבם גם הוא בכלל **כי דבר ה' בזה**, דמה לי ה מה לי יב [פסוקים]? והלא אמרו אפילו פסוק אחד, אלא ודאי כמו שכתבתי". עי' אגרות חכמי איטליה (תדפיס מן סיני, כרך כט), ירושלים תשי"ב, עמ' 49.

המאמר הזה קשה להלמו ובמיוחד לאור מסורת רבותינו הרווחת: "האומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה, שלא אמרו הקדוש ברוך הוא אלא משה מפי עצמו, זהו כי דבר ה' בזה".¹⁸⁶ יתירה מזו, הרחב"ם משיג כאן בביאורו על הראב"ע הכותב בפירושו, שיהושע השלים את התורה בדרך נבואה וטוען, שהדברים ודומיהם ישתקעו "והעיקר שכל ספר תורה כתבו משה", למרות שהפירוש הזה ייתכן שמוצא לו סמוכין במקורות. לנוכח השגה נמרצת כזו יוקשה, כיצד פתח הרחב"ם את ביאורו למשנה תורה בגילוי דעת תמוה, שבספר הזה שנויים "הדברים אשר דבר משה דברי עצמו", לעומת הדברים שנאמרו בארבעת החומשים הקודמים, "שיצאו מפי המצווה כצורתן"?

ברי, שלפנינו תמיהה גלוייה לעין, שקשה להתעלם ממנה. אף על פי כן אין עדיין להעלות על הדעת, שהרחב"ם המרחיק כאן בזרוע את פירוש אבן עזרא, שאינו תואם את רוח הגותו, מעמיד שם מחיצה בין ערכי **הדברים**, שנאמרו מפי הגבורה בארבעת הספרים הראשונים, ובין אלה שלדעתו אמרם משה בספר דברים מפי עצמו. אבל הנושא הזה טעון לדעתנו עיון נוסף העומד מחוץ לגבול מחקרנו. הילכך סמכנו על החכמים, שעסקו בבעייה זו וניסו ליישבה בקושי.¹⁸⁷

כד) שם, ל"ד, ח (עמ תקפז): **ויבכו בני ישראל [את משה]**. ובאהרן אמר **כל בית ישראל** (במדבר כ', ט) ... ורבי אברהם בן עזרא כתב, שבכו כל בית ישראל לכבוד משה שהיה חי, ואין להאמין לפירושו, שאין להטיל מום במעשה הטוב, שעשאהו בשביל משה שהיה חי, ולמשה עצמו כשמת העלימו מהחם¹⁸⁸ בהספדו.

¹⁸⁶ סנהדרין דף צט, ע"ב. וראה ג' אברהם, רד"ק, פתיחה לפירוש התורה, ירושלים תש"ב, עמ' 17, 5.

¹⁸⁷ על הדיון בדברי פתיחה של הרחב"ם לביאורו על דברים, עי' הרב מאיר דן פלאצקי, כלי חמדה, חלק ה (דברים), ניו-יורק תשמ"ו, דף ד, ע"א-ב; והרב ש"מ הכהן שבדרון, שאלות ותשובות מהרש"ם, חלק ג, ירושלים תשל"ד, סי' רצ (עמ' רסז). וראה שם מלשונו של מהרש"ם: "ולא אדע סוד קדושים להבין דברי אוה"ה", אבל ברור, שגם לדעתו "הקב"ה היה אומר ומשה כתב". ראה גם ר"א טייטו, רחב"ע, עמ' 33-34 באריכות מעניין זה. אבל הנחתו של טייטו ש"קביעתו הנועזה" של הרחב"ם תלוייה בכלל פרשני ידוע המבחין בין "אלה" ובין "ואלה", אינה מסוגלת עדיין ליישב את דברי פתיחה התמוהים, שהרחב"ם משתמש בהם. וראה עוד שם, עמ' 151, הערה 290 על הביקורת המתוחה של הרחב"ם, שפירוש אבן עזרא לפסוקנו עלול להטעות ולומר שנמצא בתורה "מה שלא היה, ולא היה מה שהיה", ועל העובדה, שביקורת זו לא מנעה ממנו "לטעון, שספר דברים חובר ע"י משה עצמו".¹⁸⁸

¹⁸⁸ "מהחם", בה"א קמוצה וחי"ת צרוייה.

בפירוש אבן עזרא לפסוק הלשון בקיצור: "בני ישראל, ובאהרן כל בית ישראל, בעבור כבוד משה". כלומר: בשעה שבני ישראל ראו את משה רבם, אשר ידעו ה' פנים אל פנים (ט), בוכה ומתאבל על מות אהרן, השתתף כל בית ישראל בצערו ובכו עמו. אבל אחרי מות משה התאבלו ויבכו בני ישראל בלבד. לפי שלא הניח אחריו מנהיג כמותו שישפיע על כולם, שיבכו עמו.

אל הפירוש הזה, שהרחב"ם מיאן להאמין בו, נתפס ר' יצחק קארו¹⁸⁹ כאילו תוך הבעת הסכמה: "ויבכו בני ישראל את משה, אבל באהרן נאמר כל בית ישראל, זכרים ונקבות ... יתכן, שמה שעשו יותר כבוד לאהרן מפני כבודו של משה, שהיה חי, אבל כשמת משה¹⁹⁰ לא נשאר לו אח". הפירוש הזה גם כן מתבטא יפה במסכת אבות דרבי נתן¹⁹¹ בשם "וי[ש] א[ומרים] לכך נאמר ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל, מי שראה משה רבינו שעומד ובוכה והוא לא יבכה"¹⁹²

בסיכום

1. מכל מפרשי התורה המפורסמים מימי הביניים העדיף הרחב"ם להתמודד עם פירושיהם הקלסיים של רש"י, הראב"ע והרמב"ן.¹⁹³ 2. מבין שלושת המפרשים הללו הרחב"ם התמקד בפירושי אבן עזרא, העבירם תחת שבט הביקורת, והיה שוקד להוציא נגדם את משפטו החמור בביטויים עזים וחריפים. 3. מסתבר, שלא באנו כאן להתערב בחילוקי דיעותיהם של הראב"ע והרחב"ם ולהכריע לזכות תורתו של אחד מהם, לפי שכבר נתגבשה משנתם באומה בבחינת אלו ואלו דברי אלהים חיים. התפקיד שעמד לפנינו לא היה אלא לעקוב אחרי פירושי אבן עזרא, שהיו למורת רוחו של הרחב"ם ולהורות, שאכן קיימים מקורות לא מועטים המקבילים לפירושים הללו¹⁹⁴ והמועילים להפקיע את הראב"ע ממיצר ההשגות,

¹⁸⁹ תולדות יצחק, שם, דף פב, ע"ב.

¹⁹⁰ שם "כשמת אהרן", כנראה בטעות.

¹⁹¹ מהד' החכם ש"ז שעכטער, ניו-יורק תש"ה, נוסח א, פרק יב (דף כה, ע"א). על המקור הזה כבר עמד ר"א טויטו, (רחב"ע, עמ' 151, הערה 291), ולפניו הר"ר מרגליות (גר למאור, שם, עמ' 16).

¹⁹² ומעין זה ב-פירושי חזקוני, שם, עמ' תרז: "ויבכו בני ישראל, ובאהרן כתיב כל בית ישראל, לפי שכשמת אהרן מי הוא הרואה את משה בוכה ולא יבכה הוא?"

¹⁹³ הרחב"ם מזכיר את פירוש הרשב"ם בביאור אור החיים לשמות כ"ד, א בלבד (כרך א, עמ' תלב). על מפרשי ימי הביניים (כגון ר' יוסף קרא, הרלב"ג, ר' יצחק אברבנאל ועוד) שאין להם זכר בביאורו, עי' ר"א טויטו, רחב"ע, עמ' 133. וראה הערה הבאה.

¹⁹⁴ כידוע חיבר הרחב"ם את ביאורו בתקופה סוערת של רדיפות, נידודים וסכנות (ראה למעלה, הערה 133), והמקורות המזדהים עם פירושי אבן עזרא אפשר שלא נזדמנו לו לרחב"ם (ראה למעלה, מבוא, הערה 4). אחרת ייתכן, שלא היה מדבר קשות כל כך נגד הראב"ע ונגד פירושו.

לחקר פירושי אבן עזרא בביאור אור החיים על התורה : מז

שהרחב"ם הפנה כלפי פירושו של הפשטן הגדול הזה בביאור אור החיים על התורה. 

עם סיום מחקרנו זה נשאר לנו עוד להעיר, שבסופו של המאמר שפורסם ב-סיני, כרך קלד (תשס"ד), עמ' מג שיערנו, שהמלקט ר' יקותיאל לאזי השמיט מן הספר מרגליות טובה (אמשרדם תפ"ב), את פירוש אבן עזרא לבראשית א', כט-ל (החל מן ויאמר אלהים וכלה במלים "עד אחר המבול") בהיסח הדעת. אולם אחר שהמאמר היה כבר בדפוס נוכחנו, שבסוף הספר הנ"ל הקדיש המלקט יותר משני טורים שלימים לפירושי אבן עזרא, שהושמטו על ידו "מפני הוצאות הדפוס" כולל הפירוש הנזכר, וההשערה שהמלקט השמיטו בהיסח הדעת בטעות יסודה.

מבחר הביבליוגרפיה

- אבן גנאח, ר' יונה, ספר הרקמה, ב כרכים, מהד' מ' וילנסקי, ירושלים תשכ"ד. ספר השרשים, מהד' ב"ז בכר, ברלין תרנ"ג-תרנ"ה.
- אבן עזרא, ר' אברהם: יסוד מורא, הוצאת נ' בן-מנחם, ירושלים תש"ל.
- הוצאת י' לוי, בתוך ילקוט אברהם אבן עזרא, ניו-יורק/תלאביב 1985.
- מאזני לשון הקדש (מאזנים), וניציאה ש"ו.
- ספר העצמים, הוצאת מ' גראסבערג, לונדון תרס"א.
- פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, מהד' א' ויזר, כרך א (בראשית, כולל שיטה אחרת), כרך ב (שמות, כולל הפירוש הקצר), כרך ג (במדבר, ויקרא, דברים), ירושלים תש"ל.
- הפירוש הקצר (כנ"ל), מהד' י"ל פליישער, וינה תרפ"ו.
- שפה ברורה, מהד' ג"ה ליפמאן, פיורדא תקצ"ט [דביר, ב, תרפ"ד].
- אברבנאל, ר' יצחק, ספר אברבנאל על התורה, טשערנאוויץ תר"ך.
- אגרת רבי יהודה בן קוריש, מהד' מ' כ"ץ, תל-אביב תשי"ב.
- באור רבינו בחיי על התורה, ג כרכים, מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו-תשכ"ח.
- בנימין זאב מפרערויא, בן ימיני, וינה תקפ"ד.
- הקדוש אנשלמה אשתרוק, מדרשי התורה, מהד' ש' עפפענשטיין, ברלין תרנ"ט.
- התורה והמצוה, ראה: מלבי"ם.
- חומש נתיבות השלום (עם באור), ווארשויא תקצ"ו-תקצ"ז.
- חומש מחוקקי יהודה, ראה: קרינסקי.
- טויטו, ר"א, רבי חיים בן-עטר ופירושו אור החיים על התורה, ירושלים תשמ"ב.
- יסוד מורא ראה: אבן עזרא.
- כשר, ר' מ"מ, תורה שלמה, חלק כה, ירושלים תשכ"ה.
- כתב-יד ואטיקאן 38.
- ליפשיץ, א', פרקי עיון במשנת רבי אברהם אבן עזרא, ירושלים תשמ"ב.
- מאזנים, ראה: אבן עזרא.
- מדרש הגדול לבראשית, מהד' ר"מ מרגליות, ירושלים תש"ז.
- מדרש לקח טוב, כרך א (בראשית, שמות), מהד' ר"ש באבער, כרך ב (ויקרא, במדבר, רברים), ירושלים תש"ך [ד"צ [=דפוס-צילום]].
- מדרש שכל טוב, מהד' הנ"ל, ניו-יורק תשי"ט.
- מדרש תנחומא הקדום, מהד' הנ"ל, ירושלים תשכ"ד (ד"צ).
- מדרשי התורה, ראה: הקדוש אנשלמה.
- מוטוט, ר"ש, מגילת סתרים, וניציאה ש"ד.
- מכילתא דרבי ישמעאל, מהד' האראוויטץ-רביין, ירושלים תש"ך.

לחקר פירושי אבן עזרא בביאור אור החיים על התורה : מט

מלבי"ם (ר' מאיר לייביש בן יחיאל מיכל), התורה והמצוה, בתוך חמשה חומשי תורה, ווילנא תרנ"ב.
מעלער, ר"י, עזרה להבין, ברדיטשוב תר"ס.
מרגליות, הר"ר, תולדות רבינו חיים 'ן עטר, לבוב תרפ"ה. נר למאור, בילגוריי תרצ"ב.
נתיבות השלם, ראה: חומש נתיבות השלם.
סעדיה, הגאון רב, האמונות והדעות, בתרגומו של ר"י קאפח, ירושלים תש"ל.
על תרגום רס"ג לתורה, ראה: צוקר.
פירוש אבן עזרא על התורה, ראה: אבן עזרא.
פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות, מהד' ר' א"י ויזנברג, לונדון תשי"ח.
פירוש התורה אשר כתב רשב"ם, מהד' ד' ראזין, ברעסלויא תרמ"ב.
פירוש הרמב"ן על התורה, ב כרכים, מהד' ר' ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט-תש"ך.
פירוש רבינו מיוחס על ספר שמות, הוצאת א"ו גרענוף, תל-אביב תש"ל (ד"צ).
על ספר במדבר, מהד' ר"ש פרייליך, ירושלים תשל"ז.
על ספר דברים, מהד' ר' י"מ כץ, ירושלים תשכ"ח.
פירוש רש"י על התורה, בתוך חומש מחוקקי יהודה. ראה: קרינסקי.
פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשם (רלב"ג), מהד' ר' י"ל לוי, ירושלים תשנ"ה.
פירושי חזקוני, מהד' ר' ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א.
פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, מהד' ר"י נבו, ירושלים תשנ"ד.
פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהד' ר"י קאפח, ירושלים תשכ"ג.
לספר שמות, מהד' ר"י רצהבי, ירושלים תשנ"ח.
פירושי רבי דוד קמחי (רד"ק) על התורה, הוצאת ר"מ קמלהר, ירושלים תש"ל. ראה עוד: קמחי.
צוקר, ר"מ, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט.
צרצה, ר' חיים, מקור חיים, מנטובה שי"ט.
קארו, ר' יצחק, תולדות יצחק, ירושלים תשי"ט.
קמחי, ר' דוד, ספר השרשים, מהד' ביסנטל-לברכט, ירושלים תשכ"ז.
קרינסקי, ר' י"ל, ראה: פתח דבר, הערה כוכבית.
שפה ברורה, ראה: אבן עזרא.
תורה שלמה, ראה: כשר.
תורת כהנים (ספרא) עם פירוש הראב"ד, ניו-יורק תש"ז (ד"צ).

- Academic Journal of Hebrew Theological College*, Vol. 1, # 3 (2004).
Bacher, W. *Abraham Ibn Ezra als Grammatiker*, London 1882.
Davidson, I. *Saadia's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi*, New York 1915.
(*JQR*=) *Jewish Quarterly Review*, xix (1907).