

## ר' מנחם המאירי כפרשן המקרא\*

### יחיאל צייטקין

#### א. מבוא

הרב מנחם בן שלמה המאירי נולד בשנת 1249 והתגורר בעיר פרפיניאן שבחבל לנגדוק שבדרום צרפת.<sup>1</sup> על זמן פטירתו חלוקות דעות החוקרים, אך ככל הנראה הוא נפטר אחרי שנת 1306.<sup>2</sup> על חייו ידוע לנו רק מעט. מוצאו ממשפחת תלמידי חכמים, ורבו המובהק היה ר' ראובן בן חיים, המכונה אצל המאירי "אדוני רבי... חכם הכללי... בקיא בכל התלמוד בקיאות מופלג וחכם ברוב החכמות".<sup>3</sup> המאירי נמנה עם מנהגי הקהילה היהודית בפרפיניאן ועמד בקשר עם רבים מחשובי רבני פרובנס וספרד, ובראשם עם רשב"א, ובאיגרותיו נזכרות התדיינויות שניהל עמו בכתב ובעל פה.<sup>4</sup>

מספרי המאירי ברור שהוא היה בעל בקיאות רבה וידיעה עמוקה בספרות התלמודית וההלכתית. הוא שלט בשני התלמודים (בבלי וירושלמי) גם יחד, היה בקיא במדרשי ההלכה והאגדה, בספרות הגאונים ובחיבורי חכמי ספרד, פרובנס וצרפת. בתחום ההגות התמצא המאירי בחיבורי הרמב"ם (ומורה נבוכים בראשם), רס"ג, ר' בחיי, ר' אברהם בר חייא, ר' יהודה הלוי, חיבורי ר' שמואל אבן תיבון, יעקב אנטולי ועוד. הוא מגלה בקיאות גם במדעי הטבע ונעזר בידע זה בפירושו לתלמוד.<sup>5</sup> ברם, לא ברור אם עסק המאירי גם בספרות פילוסופית כללית או הסתפק במצוי בחיבורים היהודיים.<sup>6</sup>

\* מאמר זה הינו הרחבה ועיבוד של פרק בעבודת הדוקטור שלי: מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המיימונית של פרובנס במאות ה-13 וה-14, רמת גן (תשע"א). עבודה זו נכתבה בהנחייתם של פרופ' יוסף עופר ופרופ' חנה כשר.

<sup>1</sup> שנת הולדתו של המאירי מתבררת מציון גילו בהקדמתו לאבות (סדר הקבלה, עמ' 10, 143) שנכתב (כפי שמעיד המחבר עצמו) ב"שנת ה' אלפים וס' ליצירה והיא שנת נ"א ללידתינו".

<sup>2</sup> לפי דעה שהייתה נפוצה בעבר נפטר המאירי בשנת 1306, אך בתקופה האחרונה נוטים החוקרים לאחר את שנת פטירתו עוד בכעשר שנים. ראו למשל נימוקיו של הרש"ר לאיחור התאריך (הקדמתו לקריית ספר, עמ' ט) ודיונו של מירסקי בשאלה זו (מבוא לחיבור התשובה, עמ' 70-72). והשוו הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 14 הערה 12, והערות של הבליון, מאירי, אבות, עמ' ס"א.

<sup>3</sup> סדר הקבלה, עמ' 138-139. בהקדמה לאבות (סדר הקבלה, עמ' 126) מכנה המאירי את ראב"ד מפוסקיר "זקני הגדול". על ייחוסו של המאירי ראו סופר, אור המאיר, עמ' 10-14; בנדיקט, פרובנס, עמ' 16; מירסקי, מבוא לחיבור התשובה, עמ' 12-13. על ר' ראובן בן חיים ראו אצל הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 133-139, ובהקדמת המהדיר לספרו של ר' ראובן, ספר תמיד (מהדורת טולדאנו, הומנה תרצ"ה, ד"צ ירושלים תשכ"ז); וכן P. Roth, "New light on Rabbi Reuben ben Hayyim", *Revue des Etudes Juives* 173,3-4 (2014), pp. 371-380.

<sup>4</sup> על מעמדו של המאירי בעירו ראו: E. Renan, *Histoire littéraire de la France*, 27, Paris 1877, pp. 528-547; R. Emery, *The Jews in Perpignan in the Thirteenth Century: An Economic Study Based on Notarial Records*, New York 1959, p. 28; G. Stern, *Philosophy and Rabbinic Culture*, New York 2009, p. 27. על הקשרים בין המאירי לרשב"א הרחיב מירסקי (מבוא לחיבור התשובה, עמ' 15-22). ראו דברי המאירי על רשב"א בהקדמתו לאבות (סדר הקבלה, עמ' 142): "הרביץ תורה והרחיב גבול תלמידים וחבר חיבורים... ועל ידו החזקנו לבאר כמה הלכות עמוקות בכמה מסכתות בנדבת לבו אשר הטה חסדו עלינו בנועם תשובותיו מוסף על שלמות ספרי חבוריו".

<sup>5</sup> למשל, בית הבחירה שבת, קנ"ו ע"א: "על דרך שהתבארו משפטיהן (של הכוכבים) הכלליים והפרטיים בספרי החכמות". במכתבו לר' אבא מאירי הירחי מודגשת נחיצותה של ההשכלה הכללית הרחבה עבור לימוד התורה (חושן משפט, עמ' 463): "כשהגעתי לשמועת חלון שבמסכת עירובין (ע"ו ע"א) ובשמועת הכבשן הדומה לה במסכת סוכה (ז' ע"ב)... הכל בררתי בחכמת התשובות בדקדוק שלם על ידי אחד מחברי, ומתלמידי היה בקי בתשובות ובמספר בקיאות מופלג מעת הילדות עד היותו קובע עמנו בחכמת התלמוד וכן שמועות של ראש השנה על פי קצת חכמי התכונה".

<sup>6</sup> מצאנו שהמאירי מעיד שכמה מהדרשנים הפילוסופיים "אינם יודעים אף עלה אחד [מספרי אריסטו – י"צ] רק מה שיקרא בספר הנכבד [מו"נ – י"צ] ובספר המלמד ובפירושו קהלת ובמאמר ייקו המים" (חושן משפט, עמ' 463-464).

מחקרים רבים הוקדשו לדמותו של המאירי. יצירתו נחקרה בעיקר בתחום ההגות, פרשנות התלמוד וההלכה,<sup>7</sup> ואילו מעמדו כפרשן המקרא ושיטתו הפרשנית כמעט שלא נבדקו.<sup>8</sup> מאמר זה יעסוק בפרשנותו של המאירי למקרא. בין השאר נעמוד על יחסו לפשוטו של מקרא, על עיקרי גישתו הפרשנית ועל הכיוון הפדגוגי והרעיוני בפרשנותו.

## ב. פירושי המאירי למקרא

חיבורי המאירי עוסקים במגוון רחב של תחומים תורניים. מהם בפרשנות התלמוד, כגון החידושים ובית הבחירה; מהם במונאגרפיות הלכתיות, כגון קרית ספר על הלכות כתיבת ספרי התורה, בית יד על דיני נטילת ידיים ומגן אבות על המנהגים; מהם במוסר ומחשבה, כגון חיבור התשובה;<sup>9</sup> ומהם פרשנות המקרא.

גורלם של רוב פירושי המאירי למקרא לא שפר.<sup>10</sup> לידינו הגיעו רק פירושי למשלי ולתהילים. הפירוש למשלי מצוי בכתבי יד רבים, ומהדפסתו המוקדמת (כבר בשנת 1492) נראה שהיה פופולרי למדי. הוא נדפס לראשונה עם פירוש רלב"ג בליריאו שבפורטוגל וזכה לעוד כמה הדפסות מאוחרות.<sup>11</sup> פירושים אלו של המאירי ורלב"ג היו בסיס לביאור משלי של ר' אברהם גבישון שנכתב בסוף המאה ה-15.<sup>12</sup>

לעומתו הפירוש לתהילים התפרסם כמו רוב חיבורי המאירי רק במאה ה-19 ונדפס לראשונה רק בשנת תרצ"ו (1936).<sup>13</sup> נראה שפירוש זה לא היה נפוץ כל כך גם בתקופת הראשונים, שכן הוא השתמר במספר קטן למדי של כתבי יד,<sup>14</sup> וכמה ממפרשי ספר תהילים שבדורות הבאים לא הכירוהו.<sup>15</sup> ייתכן שתפוצת הפירוש נפגעה מהתבססותו על פירושו של רד"ק, ובעיני המתבונן השטחי שני הפירושים מקבילים בתוכנם. ספריו של רד"ק, שהיה לפרשן מקובל מאוד, זכו לתפוצה

<sup>7</sup> לסקירות כלליות על תולדות המאירי ויצירתו ראו סופר, אור המאירי; בנדיקט, פרובנס, עמ' 184-191; י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, כרך ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 145-173; מירסקי מבוא לחיבור התשובה; G. Blidstein, "R. Menahem Ha-Me'iri: Aspects of an Intellectual Profile", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 5 (1995), pp. 63-79; בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 291-310; מ"י ברק, מעמדו של המנהג במשנתו של ר' מנחם המאירי, על פי ספרו מגן אבות, רמת גן תשס"ד; א' קרומבין, "כוונת הלב במצוות - ערך מול הלכה בתורתו של רבנו מנחם המאירי", נטועים ד (תשנ"ה), עמ' 9-32. על פרשנותו הפילוסופית למקרא ולאגדה ראו, למשל, G. Stern, "Philosophic allegory in medieval Jewish culture: the crisis in Languedoc (1304)", *Interpretation and Allegory*, ed. Jon (Whitman Leiden: Brill 2000), pp. 189-209; C. Touati, "Menahem ha-Me'iri, commentateur de la aggada", *Revue des Etudes Juives* 166, 3-4 (2007), pp. 543-549. מחקרים רבים עסקו בביור שיטתו ההלכתית של המאירי בסוגיות בעלות השלכות חברתיות, כגון יחס לנכרי ולאיש. ראו למשל י' בלידשטיין, "יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", ציון נא (תשמ"א), עמ' 153-166. ג' ארן, "אחוות בעלי הדת הגדורים בדרכי הדתות: נכרי, גר תושב ואשה במשנת המאירי", דעת 60 (תשס"ז), עמ' 49-29; א' גרוסמן, "האישה במשנתו של ר' מנחם המאירי", ציון סז, ג (תשס"ב), עמ' 253-291.

<sup>8</sup> בפרשנותו של המאירי למקרא עסקתי בחיבורי, מאפייני פרשנותו, עמ' 86-135.

<sup>9</sup> ספר זה היה יצירת נעוריו של המאירי, ואליו הוא מפנה לעתים קרובות בכל שאר כתביו ומתארו ספר ש"חיברנו בילדותנו". על טיבו, אופיו ומקורותיו של החיבור ראו בהקדמתו של מירסקי, עמ' 59-70.

<sup>10</sup> וכך גורלם של רוב חיבוריו, כגון חיבורו הגדול בית הבחירה, שזכה לתשומת לבם הראויה של הלומדים רק לאחר זמן ונדפס רובו רק בתחילת המאה ה-20. ביבליוגרפיה מפורטת על הוצאת כתבי המאירי ראה אצל מירסקי, מבוא לחיבור התשובה, עמ' 51-59.

<sup>11</sup> ראו הקדמתו של מ"מ משי זהב למהדורתו, ירושלים תשכ"ט, עמ' ג'.

<sup>12</sup> הפירוש נקרא עומר השכחה. על ספר זה ראו מבוא של המהדיר רנה שמואל סירא, ירושלים תשל"ג.

<sup>13</sup> בידי יוסף כהן בהוצאת "מקיצי נרדמים".

<sup>14</sup> במכון לתצלומי כתבי יד שבספרייה הלאומית בירושלים יש היום שבעה עותקים של פירוש זה.

<sup>15</sup> ר' יוסף חיון, למשל, מזכיר בהקדמתו לתהילים את הפירושים לספר שמצויים בידי ומונה את "רבי שלמה ז"ל והחכם ר' אברהם נ' עזרא והחכם ר' דוד קמחי ז"ל" ולא את המאירי. לעומת זאת בן דורו של חיון, ר' יוסף יעבץ, הכיר את פירושו זה של המאירי. ראו ביאוריו לתה' קו 28, קז 1, 17, קיא 6.

רחבה, ופירושו לתהילים נדפס כבר בשנת 1477.<sup>16</sup> נראה אפוא שפירושו של רד"ק האפיל על פירושו של המאירי והביא למיעוט תפוצתו.

האם פירש המאירי ספרי מקרא נוספים? לפי עדותו של ר' יצחק די לאטש, שהתגורר בפרובנס כשבעים שנה לאחר פרשנו, המאירי ביאר את "כל התורה שבכתב ותורה שבעל פה בביאור נפלא מאוד".<sup>17</sup> נראה אפוא שכוונתו לכל הפחות לספרי מקרא רבים. ואכן, מתוך עדויות ספציפיות של המאירי עצמו ושל החכמים המאוחרים לו ניתן ללמוד על כמה ספרי התנ"ך שקרוב לוודאי נתפרשו על ידו:

### 1. פירושו לספר איוב

קיימת עדות ברורה שלפיה פירש המאירי את ספר איוב. פירוש זה נזכר בהקדמת ר' יצחק בן שלמה הכהן (טולדו, המאה ה-14) לפירוש איוב שלו.<sup>18</sup> לא זו בלבד שר' יצחק מזכיר את פירושו של המאירי ומתארו באופן שמאפשר לנו להתחקות אחר טיבו של פירוש זה, אלא הוא אף מודיע שיאמץ את שיטתו של פרשנו לחלק כל מענה ומענה שבספר זה ליחידות ספרותיות קטנות:

ואל יחסדני שומעי לאמור... מי הביאך עד הלום לבא אחר המלכים... רש"י ז"ל והראב"ע והרלב"ג ושאר מפרשים... כל שכן אחר דברי הכולל המאירי ז"ל אשר לא הניח ספרא וספרי, תלמוד הלכות ואגדות ושאר חכמות שלא הביא בפירושו... ולהיות דרך המאירי ז"ל כפי עניות דעתי אורח סלולה לכן בחרתי דרכו לחלק כל מענה לחלקים כפי עניניה.

הווה אומר, פירושו של המאירי לאיוב היה ארוך, ומשולבים בו מקורות רבים מספרות חז"ל ומספרות פילוסופית. בספר איוב אמנם קיימת חלוקה ברורה בין מענה למענה של איוב ושל רעיו, אולם המאירי לא הסתפק בחלוקה זו, אלא אף חילק כל מענה לתתי-חלקים לפי ענייניהם, כנראה מתוך מאמץ פרשני המשותף לכל המבארים הפילוסופיים לבאר את השיטה ההגותית על אודות ההשגחה שבדברי כל דובר ודובר שבספר זה.<sup>19</sup> מכאן שפירושו המאירי לאיוב היה דומה במידה רבה לפירושו למשלי, שאף הוא ארוך ומפורט, המבאר הן את פשט הכתובים והן את הרובד הפילוסופי שלהם וגם בו מעניק המאירי לספר חלוקה תוכנית וספרותית מרבית.

יתר על כן, בכ"י פריז - Paris - Alliance Israelite Universelle H 92 A של פירוש המאירי למשלי (מספרו במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים: 3172) השתמרה בסוף הפירוש הערת המחבר: "ומהנה נשלם מה שנראה לנו לכללו בספר משלי, יבא אחריו מה שיראה לכללו בספר איוב על צד הכוונה שיעדנו בעזרת הצור ובישועתו".<sup>20</sup> אם כן, פרשנו חיבר את ביאורו לאיוב לאחר שסיים את פירוש משלי.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> כלומר עוד לפני הדפסתו של ספר תהלים עצמו. ראו צייטקין, שאלות יסוד, עמ' 15. עמנואל הרומי (מחברות עמנואל, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשמ"ג, מחברת 28, עמ' 546) מציב את רד"ק בראש מפרשי תהלים, אף כי מבקרו על שלא עסק בחשיפת המשמעויות הפילוסופיות של המזמורים.

<sup>17</sup> שערי ציון, מהדורת ש"ז הבלין, בתוך סדר הקבלה, ירושלים-קליבלנד תשנ"ד, עמ' 178. על ר' יצחק די לאטש ראו י' צייטקין, "ר' יצחק די לאטש – מחבר מיימוני פרובנסאלי ופירושו לתורה (בכתב יד)", שנתון לחקר המקרא ומרח הקדום, כ"ב (תשע"ג), עמ' 223–251.

<sup>18</sup> נדפס בקושטאטינה בשנת ש"ה.

<sup>19</sup> ראו להלן על מתודת החלוקה של הספרים ליחידות ספרותיות המקובלות בכתבי המאירי.

<sup>20</sup> ניסוח זה הוא קבוע בספרי המאירי. השוו למשל חתימתו למסכת סנהדרין: "זה מה שראינו לכללו במסכת סנהדרין ונשוב במה שיעדנו לכלול בו מעניני האמונות התוריות בעזר הצור, ויבא אחר זה מה שיראה לכללו במסכת מכות בעזרת הצור ובישועתו".

<sup>21</sup> פירושו של המאירי לאיוב נזכר גם אצל יצחק ב"ר שלמה יעבץ (סלוניקי, המאה ה-16) בהקדמה לספרו תורת חסד (פירוש לאגדה של פסח), חלק "יראת שדי", שטעטטין תרכ"ד. ראו גייגר, קבוצת מאמרים, בעריכת ש' פוזנסקי, ורשה 1910, דפוס צילום חיפה תשכ"ז, עמ' 260. וראו G. Stern, *Menahem ha-Meiri and the Second Controversy over Philosophy*, Ph.D. diss., Harvard University, 1995, p. 115

## 2. פירושו לספרי הנבואה

בפירושו לתהילים עח 9 חולק פרשננו על דברי קודמיו, שביארו ש"בני אפרים נושקי רומי קשת" אמור בסיפורם של בני אפרים ש"הרגום אנשי גת", הנרמז בדברי הימים א (ז 20-22). המאירי עצמו סובר כי "בני אפרים – נאמר על כל ישראל, על שם שמלכות ישראל היה משבט אפרים, כמו שביארנו בספרי הנבואה, ואמר עליהם דרך כלל שהיו בוטחים בגבורתם ועושים מלחמותיהם כנגד רצון האל". כלומר, פרשננו מפנה כאן את הקורא לפירושו לספרי הנביאים, ושם הוא הסביר שהכינוי "אפרים" השכיח בדברי הנביאים מופנה כלפי מלכות ישראל כולה על כל שבטיה. אבל לא ברור לאלו "ספרי הנבואה" התכוון פרשננו, או שמא לכולם.

## 3. פירושו לספר ישעיה

ביתר ביטחון ניתן להניח שהמאירי פירש את ספר ישעיה. ראיה אנו מוצאים בדברי ר"י אברבנאל לפסוק "אתם עדי נאם ה' ועבדי אשר בחרתי למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה" (יש' מג 10). אברבנאל הביא את הפירוש שראה "מדברי החכם המאירי", שמסביר את טיב ויכוחו של הנביא עם בעלי "אמונת השניות והשלוש והרבו". אולם אין כאן ודאות שאברבנאל ראה את פירושו של המאירי לישעיה, וייתכן שהדברים מצוטטים מתוך אחד מחיבוריו האחרים של פרשננו.<sup>22</sup>

רמז נוסף לקיומו של הפירוש לישעיה ניתן למצוא מדברי פרשננו בתהילים כט 1. לפי דבריו שם ייתכן שבזמן הגאולה בעתיד יחזו העם בפלאים גדולים "כמו שביארנו באמרו 'והחרים ה' את לשון ים מצרים' (יש' יא 15)". אולם ייתכן בהחלט שכוונתו למה שכתב בחיבור אחר או אף להלן, במזמור סו 1: "או שגם כן יהיו אותות גדולות בזמן ההוא, והוא מעין קריעת הים בנבואת 'והחרים ה' את לשון ים מצרים'".<sup>23</sup>

## 4. פירושו לספר ירמיה

בפירושו לתהילים נח 8 מציין המאירי שיש לפרש את המלה "ימאסו" – כמו 'מפסו', ומוסיף שכך לדעתו גם "כסף נמאס" (ירמיה ו 30), כמו שבארתי במקומו". מסתבר ש"מקומו" של הביאור אינו אלא בפירושו של המאירי לספר ירמיה.

גם שמואל בנימין סופר ציין שבבית הבחירה לתענית כ"ז ע"ב הכינוי "נוצרים" מכוון לבבלים המכונים כך "על שם נבוכדנצר", והמאירי מציין שכך הוא ביאר כבר בפסוק "נוצרים באים מארץ מרחק" (ירמיה ד 16).<sup>24</sup> ברם, ייתכן בהחלט שאין ראיה מכך, ושכוונתו של המאירי לביאורו במסכת עבודה זרה פרק א משנה א (סוף ד"ה יש מקשים): "נצרי לעולם אסור" – אני מפרשו מלשון 'נוצרים באים מארץ מרחק' האמור בירמיה שקרא אותם העם נוצרים על שם נבוכדנצר".<sup>25</sup>

## 5. פירושו לספר קהלת

בהקדמתו לתהילים דורש המאירי את המושג "גבורה" בכמה משמעויות. מהפסוק "אם קהה הברזל והוא לא פנים קלקל וחילים יגבר" (קה' י 10) לומד הפרשן שהמונח "גבורה" מדגיש כאן את ריבוי הכוח, ההתמדה וההתגברות שיש להשקיע על מנת להשחית את הברזל הקהה. את ביאורו המילולי הזה הוא מסיים בהערה ש"במקומו" הוא ביאר את הפסוק "בדרך יותר נכוחה". אמנם ביאור פסוק

<sup>22</sup> אף כי לא הצלחתי למצוא פירוש זה בחיבוריו האחרים.

<sup>23</sup> ראו שם גם פירושו לפס' 6.

<sup>24</sup> אור המאיר, עמ' 28.

<sup>25</sup> פירוש זה למונח "נצרים" המופיע בדברי ירמיה נפוץ בספריהם של בלשני ספרד (למשל ריב"ג ברקמה, עמ' רפ"ה, ובשורשים 'נצר', אבן בלעם בפירושו על אתר, שלמה פרחון במחברת. רד"ק בשורשים 'נצר' הביא פירוש זה בשם ריב"ג ובשם אביו וכך פירש על אתר). על ביאור זה ורקעו ראו L. Zalcman, "Christians, Noserim, and Nebuchadnezzar's Daughter", *JQR* 81 (1991), pp. 411-426.

זה מובא גם בפירושו למשלי (יא 24-26),<sup>26</sup> אך קשה לקרוא לביאורו שם "מקומו" של הפסוק מקהלת.<sup>27</sup> נראה מכאן שהמאירי פירש את ספר קהלת (או קטעים ממנו), ובפירושו ביאר את הכתובים בדרך הפילוסופית, וזו "דרך יותר נכונה" לפסוק הנדון. עוד ייתכן שהפירוש לקהלת היה פירוש כפול (על דרך הפשט והפירוש הפילוסופי) כדרכו של המאירי בפירושו למשלי.

### 6. מעשה בראשית ומעשה מרכבה

מסתבר שהמאירי פירש את הפרשיות האזוטטריות העיקריות – מעשה בראשית ומעשה מרכבה, ככל הנראה בדרך האלגוריה הפילוסופית. הפירוש למרכבה מוזכר אגב אורחא בפירושו לתה' קלט 15: "כל דבר שפל יאמר לו בהקש אל עליונו – 'תחתית' ו'ארץ', כמו שביארנו בענין 'והנה אופן אחד בארץ' (יח' א 15) – על שהוא שפל בערך אל עליונו". אמנם היו שהניחו שהמאירי פירש את ספר יחזקאל כולו,<sup>28</sup> אולם נראה שאין ראיה לכך.

פירושו לפרקים הראשונים שבבראשית נזכר פעמיים בביאורו למשלי. בפעם הראשונה (משלי ב 1-21) מפנה המאירי לפירושו זה באמרו ש"האשה הזרה" "היא האשה אשר ראתה העץ טוב למאכל וכי תאוה הוא לעינים ותקח מפריו" בהסתת הנחש 'ותאכל', כמו שביארנו במקומו". בפעם האחרת (כד 30-33) מדובר על הפסוקים "וקוץ ודרדר תצמיח לך" (בר' ג 18) ו"בזעת אפך תאכל לחם" (שם 19), ככאלה שכבר ביאר הפרשן ב"מעשה בראשית".<sup>29</sup>

אם כן, יש יסוד להנחה שמלבד תהילים ומשלי, שפירושיהם בידינו, פירש המאירי גם את איוב, קהלת, ספרי הנביאים – לפחות את ישעיה וירמיה, ואת הפרשיות האזוטטריות – מעשה בראשית ומעשה מרכבה.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> גם שם הפירוש הוא מילולי – "התגברות", במובן של הוספת כוח והתמדה בהשחזת הנשק, אלא שהמאירי מבאר שם את הפסוק כולו שמסתיים "ויתרון הכשיר חכמה", ולכן משמעותו המלאה לומר "שסבת עכוב השחזתו מונעת שלא יוכל לגבר חילים כראוי לו, כל שכן חכמה שהיא צריכה להזמנה והכנת כחות האדם הזמנה גדולה והכנה יתירה; שבהתירשל האדם על זה, תעלה חכמתו חלודה. והכשר הוא ענין הכנה, ורוצה בו: אם הברזל הוא כך, כל שכן שצריך יתרון הכשר בחכמה".

<sup>27</sup> דוגמת מה שכתב בהקדמתו לתהילים על הפסוק ממשלי טז 32: "טוב ארך אפים מגבור" – "כמו שביארנו במקומו", ואכן כך מתפרש הפסוק בפירוש משלי.

<sup>28</sup> סופר, אור המאיר, עמ' 28.

<sup>29</sup> "דרשו ז"ל (ראה ב"ר כ"א, ב): 'על שדה איש עצל עברתי' – זה אדם; ו'על כרם אדם חסר לב' – זו חוה... 'עלה קמשונים' – 'וקוץ ודרדר תצמיח לך'; 'כסו פניו חרולים' – 'בזעת אפך תאכל לחם', על הדרך שביארנו ב'מעשה בראשית'. סופר (אור המאיר, עמ' 28) ציין שמדברי ר' אברהם גבישון (ספרד, המאה ה-15) בפירושו למש' טו 20 (עומר השכחה, ד' צ' ירושלים תשל"ב) משמע שהמאירי פירש את ספר בראשית כולו, שכן כתב שם: "ו'בזעה' יהיה פירושו כפי פירושו זה כמו שפירש המאירי ז"ל בפסוק 'ויבז עשו את הבכורה'. ברם, נראה שאין הדבר מוכח, וייתכן בהחלט שכוונתו לדברי המאירי במש' א 7 "האוילים בוזים החכמה והמוסר. והבזיון אצלי הוא לשלש סבות, האחת: מיעוט ערך הדבר אצלו... והשנית: מיעוט ערך הדבר אצלו ג' כ מצד התנכרותו... או מצד הקנאה... והשלישית: מצד שידוע בעצמו שלא יוכל להשיגו... ומזה 'ויבז עשו את הבכרה' – שלא ביזה אותה למיעוט ערכה אצלו, אבל למה שלפי המדות שהורגל בהם ידע בעצמו שלא יגיע לה".

<sup>30</sup> לטענת ז"ב סופר (אור המאיר, עמ' 28) פירש המאירי גם את ספר דברים, אולם נראה שאין ראיה לכך. ההפניות בפירושו לתהילים קמו 9 ("ודרך רשעים יעות" – רוצה לומר יעקל, כלומר, יעמידה בחזקת מעוותת ומעוקלת; כמו שביארנו בענין 'פתיתי את הנביא' [יח' יד 9]; 'הצדיקו את הצדיק' [דב' כה 1]) יכולות בהחלט להיות מוסבות לדבריו בבית הבחירה לעירובין נ"ב ע"ב ("פתיתי את הנביא שפירושו העמדתיו בחזקת מפותה") או לסוטה ל"ג ע"ב ("פרסמתיו שהוא מפותה") ואולי אף למש' ג 19-35 ("אם ללצים הוא יליץ", כלומר יעמידם וישאירם ויפרסמם במה שהם לפי מה שיגיעם; וכדרך 'אני ה' פתיתי את הנביא' – העמדתיו בחזקת מפותה, כלומר פרסמתי ענינו... וכן 'הצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע'... כלומר ישלם להם גמול הליצנות"). סוגיה זו של הבחירה החופשית נדונה הרבה בחיבורי המאירי בזיקה לפסוקים הסותרים לכאורה יסוד זה. ראו אבות, עמ' 199, ובהיבור התשובה, עמ' 86 ו-126, ובהידושים לעירובין, תחילת פרק ה' בשם רס"ג: "גליתי היותו בכת הפתאים והעמדתיו בהתגלות ענינו חברת המפותים והמודחים".

### ג. מקורותיו של המאירי ועצמאות הכרעותיו

ברוב המקומות המאירי מזכיר את פירושי המקרא של קודמיו בלשון סתמית: "יש מפרשים". אולם במידה שאנו יכולים להסיק על סמך כתביו הכיר פרשנו את חיבורי המדקדקים, פרשני המקרא והמשוררים בעיקר מבני בבל, צפון-אפריקה, ספרד ופרובנס, כגון של רס"ג, ר' יהודה חיוג', ר' יונה אבן ג'נאח, אבן גבירול, ר' משה אבן עזרא, ר' יהודה הלוי וראב"ע<sup>31</sup> ואת חיבוריהם של הקמחיים. מפרשני צרפת השתמש המאירי רק בפירושו של רש"י, אף שבספריו ההלכתיים הוא מגלה בקיאות רבה בכתבי בעלי התוספות, בפרט של רשב"ם ושל רבנו תם.<sup>32</sup> רש"י נזכר בשמו אצל פרשנו רק לעתים רחוקות,<sup>33</sup> ופעמים רבות דבריו מובאים בלשון אנונימית או משמשים רקע לפירושי המאירי.<sup>34</sup>

ר' יונה אבן ג'נאח (להלן: ריב"ג) מכונה אצל המאירי "גדולי המדקדקים".<sup>35</sup> מצאנו שרק פעם אחת הוסב שם זה גם על כתיבי ר' יוסף קמחי (להלן: ריק"ם), הנחשב אף הוא בעיני פרשנו אחד "מגדולי המדקדקים",<sup>36</sup> אך בדרך כלל מכונים בני קמחי וראב"ע בפירושי המאירי "מדקדקים" בלבד.<sup>37</sup> הן בפירושו למקרא והן בחיבור התשובה פרשנו מרבה להשתמש בפירושי ר' משה קמחי (להלן: רמ"ק)<sup>38</sup> וריק"ם למשלי ובביאוריהם לפסוקים שונים המצוטטים בחיבורי רד"ק.<sup>39</sup> בעיקר בולטת השפעתו של רד"ק על פירוש המאירי לתהלים, אשר במקומות לא מעטים נראה כעיבוד, הרחבה או קיצור, לדברי רד"ק.<sup>40</sup> גם השפעתו של ראב"ע ניכרת הן בפירושו לתהלים והן בחיבור

<sup>31</sup> סדר הקבלה, עמ' 136: "מהם נתפרסמו מצד מלאכות אחרות בחכמות ובמיטב השיר ובדקדוק כמו החכם ר' יהודה חיוג' והחכם ר' מרינוס אבן ג'נאח והחכם ר' שלמה בר' יהודה אבן גבירול... והחכם הכולל רבינו משה אבן עזרא והחכם ר' יהודה הלוי בר' שמואל, ור' אברהם אבן עזרא".

<sup>32</sup> המאירי הזכיר את שניהם בהקדמה לאבות ברשימת חכמי צרפת (שם, עמ' 136).

<sup>33</sup> תה' עה 3-4; מש' יז 10-12. פעם מוזכר רש"י בכינוי "גדולי הרבנים" (תה' לב 9), שהוא הכינוי המקובל עבורו בחיבוריו ההלכתיים של המאירי.

<sup>34</sup> כמו בתה' ו 8, ט 1, לד 23, לו 35, מש' יג 7 ועוד הרבה.

<sup>35</sup> במש' ט 18-1 ובמש' טו 28 כהנגדה ל"קצת המדקדקים", והם רד"ק בשורשים וריק"ם בפירושו על אתר. בפתחה לחיבור התשובה (עמ' 2) מכונה ריב"ג "ראש המדקדקים".

<sup>36</sup> מש' כ 11: "ומגדולי המדקדקים פירשו 'יתנכר' – הפך הכרה, כמו 'ויתנכר אליהם' (בר' מב 7); 'למה זה את מתנכרה' (מל"א יד 6). ואמר שהכרת 'הנער' מתחלפת מצד זכות פעולותיו, עד שיאמרו עליו: אין זה נער". אכן, זאת פרפראזה של דברי ריק"ם שהביא רד"ק בשורש 'נכר'.

<sup>37</sup> כגון בפירושו לתה' יח 2, עד 5, עה 30-31, פא 8, צ 5-6, קט 10; מש' א 3, ג 10-10, י 10 ועוד הרבה.

<sup>38</sup> המאירי מחלק את ספר משלי לחמישה חלקים על פי שיטת רמ"ק ושלא כרס"ג וריק"ם, שחילקוהו לשלושה חלקים. ראו גם חיבור התשובה, עמ' 361.

<sup>39</sup> לא ברור אם ניתן להסיק שהמאירי הכיר את פירושי ריק"ם שלא הגיעו לידינו במקורם או שמא אף ראה אותם רק כמצוטטים בספרי רד"ק.

<sup>40</sup> ראו למשל את השוואות האלה:



התשובה.<sup>41</sup> המאירי גם מציין אל רמזי ראב"ע הנוגעים בטעמי המצוות וב"סודות" האסטרולוגיים.<sup>42</sup>

השפעתו של הרמב"ם בולטת כמעט בכל עיסוק של פרשנו בתחום רעיוני כלשהו.<sup>43</sup> הוא מרבה לצטט את דברי הרמב"ם הן בדרך המובאות הארוכות והן בפרפראזות החופשיות וברמזים הקצרים. הערכתו הרבה של פרשנו לקודמו הגדול מובעת במילים מפורשות במקומות רבים בכתביו. הרמב"ם הוא "גדולי חכמינו", "מורה צדק" ו"המאיר לארץ",<sup>44</sup> והגעתם של ספריו לפרובנס מתוארת כעין התגלות: "ומאז רוח ה' דבר בנו בהגיע ספרי הרב מורה צדק בארץ".<sup>45</sup> בכתבי המאירי משתקפת זיקה לא רק לרמב"ם, אלא גם לחכמי ארצו המיומנים, בהם בני משפחת אבן תיבון. השפעתם של התיבונים, שספריהם היו שגורים בפיו של פרשנו, ניכרת היטב בלשונו וסגנונו.<sup>46</sup> רעיונות ופירושים שמקורם בכתבי שמואל אבן תיבון (להלן: רשב"ת), בנו משה וחתנו יעקב אנטולי, מובאים תכופות בספרי המאירי, בייחוד בחיבור התשובה, בפירושו למסכת אבות ובפירושו למקרא. מירסקי סובר ('מבוא לחיבור התשובה', עמ' 62–65) שמלמד התלמידים, ספרו של אנטולי, הוא המקור העיקרי לחיבור התשובה של המאירי אף שספר זה כמעט שאינו נזכר שם

מאירי	רד"ק
ד 3 "בני איש" – אמר כנגד גדולי ישראל שהיו עם אבשלום; וכן 'גם בני אדם גם בני איש'. 'בני אדם' – ההמון, 'בני איש' – הגדולים; וכן 'הלא איש אתה ומי כמוך בישראל'; 'גדעון בן יואש איש ישראל'.	ד 3 "בני איש" – הוא על הגדולים; כמו 'גם בני אדם' גם בני איש, 'ש'בני אדם' נאמר על ההמון, ו'בני איש' על הגדולים.
ז 1 "על דברי" – שדברים הרבה היו לו עמו, והרבה פעמים התנכל עליו להמיתו. ו'דברי' – פירושו: 'ענייני', כמו 'על דבר הצפרדעים'.	ז 1 "על דברי" – לפי שדברים ועניינים רבים היו לו עמו, ופעמים רבות חשב להרגו, כמו שכתוב: תחלה בהתחתנו עמו חשב להפילו ביד פלשתים; אחר כן חשב להמיתו בביתו, וכשהיה עומד לפניו היה מטיל לו חניתו כמה פעמים; ואחר שנפרד ממנו גם כן פעמים רבות, כשהיה רודף אחריו. ו'דברי כוש' – פירושו 'ענייני'; כמו 'על דבר הצפרדעים'.
קכ 1 "אל ה" – כלומר בעת צרתי אני קורא לו, והוא עונה אותי. או הוא עבר במקום עתיד. 'ובצרתה' – התי"ו יתרה. או נאמר כן לרוב צרה; וכן 'ישועתה' – לרוב ישועה". קל 2 "קשובות" – רוצה לומר: מקשיבות; והוא תואר על משקל 'ושכולה אין בהם' שיאמר ממנו 'שכולות'.	קכ 1 "אל ה' בצרתה לי" – אומר על לשון בני הגלות בלשון יחיד, דרך כלל. 'בצרתה' – התי"ו לרב הצרה, וכן 'ישועתה' – רוב הישועה". קל 2 "קשובות" – בשקל 'שפולתה', 'שפולות'.

וכגון זה במקומות רבים מספור.

<sup>41</sup> שם מוזכר ראב"ע בשמו – "אבי העזרי", לעתים קרובות למדי. בפירושי המאירי רק פעם אחת הובא ביאורו של ראב"ע בהזכרת שמו (תהלים קיט 126-127: "ואצל אבי העזרי פירוש נאה").

<sup>42</sup> למשל בחיבור התשובה, עמ' 238, על בחירת תשרי לחודש התשובה בגלל מזל המאזניים.

<sup>43</sup> לפי הגדרתו של מ' הלברטל, "כל שורה ושורה" בפירושי האגדות שבבית הבחירה, בפירושי המאירי למשלי ולתהלים, בחיבור התשובה ובפירושו למסכת אבות "ספוגה ברושם העמוק שטבעה בהם עמדתו הדתית של הרמב"ם" (בין תורה לחכמה, עמ' 15). יש גם זיקה עמוקה בין דברי הרמב"ם בתחומי ההלכה ובין ביאורי המאירי לתלמוד ולפסיקת ההלכה שלו, אלא שבתחום זה בסופו של דבר הכרעותיו עצמאיות מבמרחב המחשבת. על השפעתו של הרמב"ם על פרשנותו של המאירי לתלמוד ועל פסיקתו ההלכתית ראו בנדיקט, פרובנס, עמ' 188-190, 252-253. דיון בשאלת המקורות שבחיבוריו ההלכתיים של המאירי ראו אצל הבלין, מבוא לסדר הקבלה, עמ' ל"א-ל"ב. והשוו הלברטל, שם, עמ' 59.

<sup>44</sup> פירוש לתה' פט 6; מש' י 18; כא 10; כה 14; חיבור התשובה, עמ' 270, ועוד.

<sup>45</sup> כך במכתבו לר' אבא מארי (חושן משפט, עמ' 462).

<sup>46</sup> ראו הערכת העניין על ידי יוסף הכהן בהקדמתו לפירוש המאירי לתהלים, עמ' 6-7.

בשמו. ברם, המאירי מפנה מפורשות במקומות רבים בחיבור התשובה לספרי שמואל אבן תיבון – פירוש קהלת ומאמר יקוו המים.<sup>47</sup>

ואולם על אף השפעתם הרבה של קודמיו אין לראות בפירושי המאירי מעשה ליקוט כלל וכלל. בפירושו למשלי ואף בפירושו לתהילים, שכאמור מבוסס בעיקר על המובא אצל רד"ק,<sup>48</sup> מביע פרשנו כמעט דרך קבע גם את עמדתו האישית בשאלות פרשניות. הכרעותיו בדבר המסר הכולל של הקטעים המקראיים ובענייני פרשנות ודקדוק נקודתיים הן עצמאיות. הנה בפירושו של המאירי לתהילים אנו מוצאים שהוא חולק על רד"ק הן בפירוש ענייני הפסוקים<sup>49</sup> והן בדקדוק.<sup>50</sup> לפעמים ההקשר הרחב או סמיכות עניינים של מזמורים שונים משמשים לו יסוד להכרעה נגד פירושי קודמו.<sup>51</sup> כך למרות הישענותו הקבועה על דברי רד"ק שומר המאירי לעצמו את חופש ההכרעה. הוא ער בהחלט למידת המקוריות שבפירושו ואינו נמנע מלהעיר ש"שאר מפרשים פירשו בו דברים שאינם מתישבים עלי" (תה' קלט 16).

את חידושו נוהג פרשנו להבליט באמצעות השימוש במונחים כגון "ואצלי לפרש", "פירושו אצלי", "יראה לי", ומנגיד את דבריו לפירושי קודמיו: "וכבר פירשו זולתי בפנים אחרים, נזכרו בפירושיהם, אבל אצלי לפרשו כן" (תה' עה 8). אבל כאשר אין בידי הפרשן מה לחדש, הוא מסתפק בסיכום דברי קודמיו בלבד כשהוא מנסח את דברי רד"ק במילים אחרות, מרחיבם או מקצרים, מוסיף ביאורי לעז ודוגמאות מפסוקים.<sup>52</sup> תוך כדי עריכתם המחודשת של דברי רד"ק נוהג המאירי להעיר הערות הסותרות את פירושו של זה בתחום ההגותי, הפרשני או אף בתחום הפילולוגי.<sup>53</sup> בפירוש למשלי עיקר חידושו של המאירי הוא בבניית ביאור ארוך ומפורט במתכונת של הפירוש הכפול: הפשט ואחריו הביאור הפילוסופי, בעקיבות טכנית ורעיונית רבה לאורך כל הספר. בחלק הפשט (המשמעות הגלויה) בולטת בעיקר השפעת פירושו של ריק"ם, ואילו בחלק הפילוסופי (המשמעות הנסתרת) – השפעת הרמב"ם. מלבד פירושו של ריק"ם מרבה המאירי להיעזר בחלק הפשט גם בספרי השורשים של ריב"ג ושל רד"ק. גם פירוש משלי רווי חידושים מקוריים, ואף כאן לא נמנע המאירי לפעמים מלציין שביאורו נוגד את דברי "כל המפרשים" שקדמו לו.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> השפעתם של התיבונים על המאירי מתוארת אצל ש"ז הבלין במבוא לסדר הקבלה, בפרט בעמ' ל"ב-ל"ד. וראו הלבנטל, בין תורה לחכמה, בפרט עמ' 50-52, על היכרותו של המאירי עם כתבי רשב"ת ואנטולי והציטוטים מספריהם שמביא פרשנו בהסכמה מלאה.

<sup>48</sup> לדברי מירסקי (מבוא לחיבור התשובה, עמ' 57), ניכרת בדברי המאירי גם השפעת פירושי רבו המובהק, ר' ראובן בן חיים, אשר פירש מזמורים רבים במסגרת ביאורו לסידור – ספר התמיד.

<sup>49</sup> יז 4: "לפעולות אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פרייך" – ופירש בו זולתי שלא סוף דבר ששב הוא בכל לבו וגם מכל הרעה אשר עשה אבל שהוכיח אף האחרים... ואצלי לפרש בו כלומר מרוב חפצי ותשוקתי בעזיבת החטאים והתחרט לכבי ממה שנכשלתי בהם, הפלגתי בתשובתי, עד שלא סוף דבר שנמנעתי מן החטאים, אלא אף בכל המדות המביאות והממשיכות לחטאים כן". כלומר המידות הרעות הן הנקראות לפי המאירי "אורחות פרייך". וראו פירושו למזמור כז 8 ועוד הרבה.

<sup>50</sup> קמג 9: "הצילני מאויבי ה' אליך כסיתי". הרבה טרחו המפרשים במלת 'כסיתי', כמו שתמצא בפירושיהם. ולדעת: 'הצילני' מקור ואינו צווי; והעד שלא אמר 'כי אליך כסיתי'; ו'אליך' – כמו 'בעבורך', כדרך 'אמרי לי אחי הוא'; צג 5: "ואל"ף 'נאוה' – מונעת בחטף פתח, ולפיכך יש מפרשים אותו לשון 'תאוה'; ואינינו נכון, אלא שהונעה דרך זרות". וראו פירושו לתה' קיט 113 ועוד.

<sup>51</sup> לה 14: "ואמר אבל אם ולא 'אבל אב' – פירשו זולתי: מפני שהבן מקבל מאמו הרבה חסדים ותענוגים, יותר מאביו, ולכן צערו יותר גדול עליה מהאב... ואין זה נכון אצלי לפרש בשיטה זו... ולדעתי, במה שנמשכתי לפרש המזמור בענין הגלות, יחס צרתו עליהם ועל אבדתם כאבל אם, כלומר, שאנו מכירין בהם החסד שמכיר הבן הטוב לאם".

<sup>52</sup> יש שהמאירי אף אומר מפורשות שאין לו מה להוסיף על דברי קודמיו, כמו בתה' קכ 1: "שיר המעלות... ענין 'המעלות' – אין בידי לחדש בהם דבר אלא מה שפירשו בהם שאר המפרשים".

<sup>53</sup> בפירושו לתה' צג 5; קיט 113; קמג 9 ועוד הרבה.

<sup>54</sup> כגון במש' כו 10: "הרבה נתבלבלו המפרשים בפירוש מקרא זה... ואצלי עוד לפרש... וכן כל המפרשים פירשו כל אחד כרצונו בדברים בלתי מיושבים".



## ד. עיקרי השיטה הפרשנית

### 1. חקר נוסח המקרא ולשונו

(1) העיסוק בחקר נוסח המקרא ובפרשנות הפילולוגית איננו כה אינטנסיבי בפירושי המאירי כמו באלה של רד"ק. אף על פי כן פרשנו מגלה התעניינות וידע גם במקצועות הללו, ונראה שהכיר חיבורים רבים בחקר הנוסח ובפילולוגיה. חיבורו של המאירי על הלכות כתיבת ספר תורה, קריית ספר, משלב בין החלק ההלכתי שבו ובין חלקו השני העוסק בענייני הדקדוק והנוסח.<sup>55</sup> חיבור זה נראה כפיתוח ספרו של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (להלן: רמ"ה), מסורת סייג לתורה. המאירי צירף לספר קצר זה, הסוקר בעיקר את המלאים ואת החסרים שבתורה, גם את החלק ההלכתי ואת רשימות הפרשיות הפתוחות והסתומות וציין את הסדרים והעיר על הכתיב החריג (התגים והאותיות הגדולות והקטנות). ושלא כרמ"ה, שכתב את ספרו בארמית משום שהיא לדבריו הלשון של ספרי המסורה, כתב המאירי (כדרכו בכל ספריו) את חיבורו בעברית צחה.<sup>56</sup> אם בקריית ספר עשה פרשנו עבודה יסודית בבדיקת הנוסח של התורה, הרי גם בפירושו לתהילים ולמשלי מצויות לא פעם הערות על הקריאה הנכונה<sup>57</sup> ועל תיקון ענייני הנוסח על פי הספרים המדויקים ועל פי הערות המסורה.<sup>58</sup> חשוב לציין שפרשנו איננו נגרר בעניין זה אחרי הנמצא בספרי רד"ק, והוא מציין לעתים תיקוני נוסח שעליהם לא העיר רד"ק מאומה. כך למשל בפירושו למשלי כה 3:

'שמים לרום וארץ לעומק'. 'וארץ' – הוי"ו והאל"ף קמוצים ונמצא כן שלשה: 'שמים חדשים וארץ חדשה' (יש' סה 17); 'וארץ רפאים תפיל' (יש' כו 19); וזה, ועוד כל שסמוכה ל'שמים', רוצה לומר: 'שמים וארץ' (בר' יד 19).

אבל רד"ק לא העיר על ניקוד זה דבר לא בפירושו לישעיה ולא בשורשים.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> חלקו הראשון של הספר הופרד מחלקו השני על ידי כמה מהמעתיקים, וכנראה בעקבותיהם גם על ידי המדפיסים, והוא הודפס כמה פעמים במאה האחרונה (כגון, המהדורה הנפוצה של מ' הרשור, ירושלים תשט"ז), ואילו חלקו השני מצוי רק כדפוס צילום (ירושלים תשכ"ח) מתוך דפוס איזמיר תרמ"א. אולם ברוב כתבי יד זהו חיבור אחד.

<sup>56</sup> בשני החיבורים לפני סקירת ענייני הנוסח שבתורה נמצא מבוא דקדוקי קצר בעיקר לכללי כתיב מלא וחסר. רמ"ה מנה את המילים לפי הסדר המקובל לדבריו ב"ספרי השורשים", ואילו המאירי, כנראה לשם שלמות הרשימה ועל מנת להקל את השימוש בה, גם מנה את המילים בסדר האלפביתי וגם העיר על הכתיב של המילים בסקירתו לכל פרשה ופרשה. בכמה עניינים נראה שדברי המאירי הם מענה לדברי רמ"ה. למשל, רמ"ה מתלבט בהבאת שמות האנשים והשמות הגיאוגרפיים במילונם והחליט להביאם לא לפי השורש אלא לפי הצורה שבה הם כתובים, ואילו המאירי פתר את הבעיה כשעשה רשימה נפרדת לשמות אלו.

<sup>57</sup> למשל תה' עד 5: "בסבך עץ קרדמות" – בי"ת שנית של מלת 'בסבך' נקודה בקמץ, וקורין לה קצת מדקדקים בקריאת קמץ – חטף מפני סמיכותה" (ראו רד"ק המכלול, עמ' קל"ח, שלפעמים ניקוד קמץ בלבד כולל גם אפשרות של קריאה קמץ חטף). וראו תה' יח 2 ועוד.

<sup>58</sup> למשל תה' פז 7: "ומלת 'במצולות' נקודה בחולם על הצד", שלא כמנהג; ובאו כמוה שתיים אחרות, ואחת מהנה 'ירדו במצולות כמו אבן', והאחרת – 'ואת רודפיהם השלכת במצולות'; ובעל המסרה נתן בהם סימן: 'נחתו רודפיה בחשוכא'. אכן, כך נמצא במסורה גדולה על אתר ובשמ' טו 5. וראו בפירושו לתה' קב 10; מש' כה 3, 19 ועוד הרבה.

<sup>59</sup> וראו בתה' קיח 25-29: "זה המזמור נאמר לימות המשיח... ויש ספרים שחמשה פסוקים אלו הם סוף מזמור קי"ח; אלא שבספרים מדויקים מצאנוהו מזמור בפני עצמו"; תה' קלט 5: "פִּפְקָה – בקצת ספרים בכ"ף ה"א, כמו 'יִדְכָה'; מש' יז 10-12: "תִּתְחַת" – יש ספרים שקריאתו מלעיל, רוצה לומר, שהטעם בתי"ו... אבל ברוב הספרים מצאנו הטעם בחי"ת"; ועוד מקומות נוספים. כל הראיות הטקסטואליות הללו אינן לקוחות מספרי רד"ק, ויש להסיק שהמאירי חקר ונוסחם של הספרים בעצמו.

2) בפירושי המאירי מובאות הערות פילולוגיות רבות, אף כי במידה פחותה מאצל רד"ק וראב"ע. לפעמים מאריך פרשנו בענייני הדקדוק<sup>60</sup> ואף איננו נרתע מלהביע את דעתו אף בניגוד לדברי כל קודמיו. למשל, בפירושו לתה"קלט 20 – "אשר יומרוך למזמה", כתב המאירי:

זולתי פירשו בו לשון 'אמירה', בחסרון אל"ף, כמו 'ולעמשא תמרו' (ש"ב יט 14); ו'יאמרוך' – כמו 'יזכירוך' וידברו בך במחשבתם ורצונם; רוצה בו, שהם מדברים עליך סרה. וקשה בעיני לומר 'יאמרוך', כי ה'אמירה' אינה נקשרת בלא למ"ד. ולכן נראה לי, שהוא מלשון 'את ה' האמרת היום' (דב' כו 17), ואם אינו מאותו בנין.

לדברי ריב"ג, ראב"ע ורד"ק, יש לפרש 'יאמרוך' כ'יאמרו עליך',<sup>61</sup> ומכאן שהכ"ף של 'יאמרוך', שבדרך כלל מסמנת צורה של מושא ישיר ('אותך'), משרתת כאן כמושא עקיף: 'יאמרו עליך'. עיקרון זה הוא עמדה דקדוקית מקובלת החל ממנחם בן סרוק.<sup>62</sup> ברם, נראה שהמאירי חולק עליה וטוען שנכון לבאר 'יאמרוך' שבפסוק זה במשמעות של 'ירוממו אותך', שכן "ה'אמירה' אינה נקשרת בלא למ"ד", כלומר בכל מקום שהפועל 'אמר' בא במקרא בלויית מושא (המוסב לאדם ולא לאמירה), באה מילת היחס 'ל-' (או 'אל' השווה לה במשמעותה). לכן לדברי המאירי אין לפרש את המושא הישיר החבור 'יאמרוך' כפועל משורש א-מ-ר, שהמושא היחיד שלו הוא ה'. פרשנותו הפילולוגית של המאירי נוגעת בכל אותן החקירות שבהן עסקו חכמי הלשון. פרשנו מבאר את משמעות המילים על פי לשון חז"ל,<sup>63</sup> ארמית<sup>64</sup> וערבית<sup>65</sup> ודן בביאוריו הפילולוגיים

<sup>60</sup> למשל, פירושו למש' יז 10: "תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה": "תחת' – יש ספרים שקריאתו מלעיל, רוצה לומר שהטעם בתי"ו... עד שפירשו בו שזה שם דבר, כמו 'תחת'; כלומר: הכנעת הגערה 'במבין' יותר גדולה 'מהכות' הכסיל מאה. אבל ברוב הספרים מצאנו הטעם בחי"ת, וכן כל המדקדקים כתבוהו איתן מפעל 'קל'. מהם שכתבוהו בשרש 'חתה', כמו 'תַּחַתָּה', בפלס 'ותתע', שהוא במקום 'תתעה'... והוא לשון לקיחה. כלומר: תקח הגערה במבין מה שלא תקח הכאת מאה לכסיל. ואין נראה לי כן, שאלו היה כן היה לו לומר 'תחת' בפתחת התי"ו, כמו 'תעש', 'תעל'; כי 'ותתע' הוא מפני שע"ן הפועל גרונית, אבל אין לו לשורש זה פ"א הפועל גרונית. ולפיכך נראה כמו שכתבו קצת מדקדקים ששרשו 'נחת', כמו 'תַּחַתָּה' בחירק התי"ו, מענין 'ותנחת עלי ידך' (תה"ל ח 3), שהוא גם כן בחירק התי"ו, מפעל 'קל'. וכן מצאנוהו בחסרון הנו"ן: 'מי יחת עלינו' (יר' כא 13); ולולא החי"ת היו דגושים כמו 'יגש', 'תגש'. ועניינו, שהגערה תרד ותחול במבין יותר מהכאת מאה בכסיל. ואין לפרש 'תחת' מבנין 'נפעל', ולהיות שרשו 'חתת', שאין הגערה נשברת אלא שוברת".

<sup>61</sup> כך אכן ראב"ע ורד"ק על אתר ובשורשים וריב"ג ברקמה, עמ' שי"א.

<sup>62</sup> ראה מחברת, 'אראל'. אני מודה לידידי, ד"ר יאיר האס, שהפנה אותי למקור זה. על גישתו הפילולוגית-פרשנית של ראב"ע למילות היחס ראו סיכומה של ל' חרל"פ, תורת הלשון של רבי אברהם אבן עזרא, באר שבע תשנ"ט, עמ' 183-169.

<sup>63</sup> כמו פירושו בתה"פח 8: "'עלי סמכה חמתך' – כלומר קרבה; מלשון רבותינו (משנה שבת א, ג): 'סמוך לחשיכה'".  
<sup>64</sup> כגון פירושו בתה"ו 7: "'אשחה' פירושו: ארחץ, מלשון 'ירחץ במים' (דב' כג 12), שתרגומו: יסחי במיא"; תה"קד 12: והעלים יקראו 'עפיים' והוא לשון ארמי: 'עפיה', בדניאל (ד 9) ועוד.

<sup>65</sup> כאן המקום לציין שלדעת ש' אפנשטיין (עיון וחקר, תרגום צ' בר מאיר, ירושלים תשל"ו, עמ' 204) ידע המאירי ערבית כמו רבים ממשכילי ארצו. אפנשטיין הסיק זאת מהשימוש של הפרשן בביאורו למשלי במשלים הערביים שאינם מובאים בכתבי קודמיו. ברם, לא מצאתי ביאורים מקוריים של המאירי לפסוקי המקרא על פי הלשון הערבית. למשל, בעקבות רד"ק מבאר המאירי את המילה 'צלם' שבתה"ל 7 ("אך בצלם יתהלך איש") במשמעות של 'חושך' על פי השורש הערבי 'צלם'. וראו פירושו למש' ט 2: "וכן בלשון הערבי קורין מבשל 'טבך', והכ"ף לערבי כחי"ת לערבי". גם ביאור זה לקוח מילולית מדברי רד"ק בפירושו לש"א ח 13: "בערבי יקרא המבשל 'טבאך', והכ"ף בערבי חי"ת בעברי". והשוו רד"ק, שורשים, 'טבח'.

בשורש המילה,<sup>66</sup> בניינה<sup>67</sup> והיותה סמוכה או נפרדת.<sup>68</sup> עוד הוא מרבה להעיר על תופעות דקדוקיות חריגות בתחום הכתיב והניקוד.<sup>69</sup> ואולם עם כל האמור יש לציין שעל מנת לענות על השאלה אם הייתה לפרשנו תפיסה פילולוגית כוללת נדרש מחקר נפרד, ואין כאן מקומו.

## 2. ההקשר

ביאור המקראות מבוסס בפירושי המאירי על כל אותם מאפייני פרשנות הפשט שאנו פוגשים אצל מפרשי מקרא מובהקים: הקשרו של הכתוב, ניתוחו הפילולוגי והסתברותו ההגיונית.<sup>70</sup> מדברי פרשנו עולה שהמדד העיקרי לבחינת שייכותו של הפירוש לרובד הפשט הוא התאמתו להקשר. לעתים קרובות מאוד בוחן המאירי את הקשרו של הפסוק לכלל הקטע המתפרש. למשל, הוא שואף לפרש את כל פסוקי המזמורים בהתאם לרעיון הכולל של המזמור הנדון. יש לציין ששיטה זו אופיינית ביותר לפירושו של רד"ק לתהלים, אשר שאיפתו לבאר את כל פסוקי המזמור בהתאם לנושא הכולל עולה על המצוי בפירושיהם של רש"י ושל ראב"ע.<sup>71</sup> ברם, לעתים הסטייה מהנושא הכולל מתקבלת בכל זאת על דעת רד"ק. למשל, רד"ק מבאר את חמשת הפסוקים האחרונים של מזמור ק"ד בזיקה לימות המשיח, אף שהמזמור לכל אורכו עוסק בשבח מעשי ה' בבריאה.<sup>72</sup> ככל הנראה, המאירי מקפיד להתאים את פירושי הפסוקים הבודדים להקשר הכולל אף יותר מרד"ק. מסיבה זו הוא מסתייג מהצעה זו של רד"ק ומפרש אף את אותם חמשת הפסוקים בזיקה לבריאה באמרו ש"המשך הסדר יחייב יותר הפירוש הראשון" (קד 31). השיטה לבאר את הפסוקים על פי רצף הקטע המתפרש משמשת לא רק בתהלים אלא גם בפירושו של המאירי למשלי. הוא מבאר את הפסוקים מתוך עניינם, לפעמים בנטייה לראות בהם חלק מההקשר הכולל של הקטע.<sup>73</sup> לא רק בפרקים א-ט, שבהם הרצאת הספר היא רציפה, נוהג פרשנו כך, אלא לעתים אף בפרקים י-כט, שבהם נראים רוב המשפטים, לכאורה, כפתגמים העומדים כל אחד בפני עצמו.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> כמו בתה' יח 35-36: "ונחתה" – שרשו 'נחת', והוא לשון הורדה; כמו "ותנחת עלי ידך" (תה' לח 3), שפירושו: ותרד". וראו תה' לו 7 ועוד הרבה.

<sup>67</sup> למשל פירושו בתה' לו 1: "אל תתחר במרעים ואל תקנא בעושי עולה" – לעשות כעושי 'עולה'. ומלת 'תתחר' מלשון 'חרי אף' (שמ' יא 8), מבנין 'התפעל', מלשון 'תגור' (דב' ב 9). ויש מפרשים: אל תתערב, מלשון 'ואיך תתחרה את הסוסים' (יר' יב 5); והוא מבנין 'הקל', ושרשו 'תחר'". וראו תה' ט 9.

<sup>68</sup> כגון פירושו בתה' טז 3: "ואדירי כל חפצי במ' – סמוך במקום מוכרת, כמו 'חלוני שקופים אטומים' (מ"א ו 4); 'נעטי נעמנים' (יש' יז 10). כלומר בשביל אותם הקדושים האדירים, והם שכל חפצי ומעייני בהם, להדמות להם כפי יכלתי"; ועוד.

<sup>69</sup> כגון בפירושו לתה' לו 4 "והתענג על-ה' ויתן-לך משאלת לבך – ... ובאה מלת 'התענג' צווי במקום עתיד. כמו 'אם בין כוכבים שים קנך' (עו' א 4)"; תה' ס 4: "רפה שבריה כי מטה" – כענין 'וירפא את מזבח ה' ההרוס' (מ"א יח 30); והה"א במקום אל"ף. 'כי מטה' – רוצה לומר: ונטתה ליפול"; ועוד הרבה.

<sup>70</sup> השוו לכוללים שעליהם הצהיר ראב"ע: "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר" (הקדמה לפירוש הקצר לתורה). ראו דחיית הפירוש שלא תואם לדעת המאירי את הגיון ההתרחשות ההיסטורית בפירושו לתה' קלו 1: "על ערבים בתוכה תלינו כנורותינו" – כל המפרשים פירשו שעזבנו כנורותינו ותלינו אותם על האילנות. ואני תמה לפירושם: ואיך היו הם נושאים הכנורות? וגם האויבים – איך היו מניחין אותם שלא לשיר, כרצונם?"  
<sup>71</sup> פרשנים אלו, גם אם מכריזים לעתים רחוקות על הנושא הכולל של המזמור, הרי אין הם טורחים לפרש את כל פרטיו בהתאם למסר זה. ראו על זה בהרחבה צייטקין, שאלות יסוד, עמ' 170-178, 183-184.

<sup>72</sup> לכאורה, רד"ק (פס' 31) הביא פירוש זה כאפשרות בלבד ("יהי כבוד" – כשהשלים מעשה בראשית אמר זה, כמו שאמר בתורה 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', אמר: הכל מעשיו והם כבודו וישמח בהם, ואם ירצה ישחית הכל וישבו לתהו ובהו, זהו שאמר (בפסוק הבא) 'המביט לארץ ותרעד'. או פירוש 'יהי כבוד ה' – על זמן הגאולה"), אלא שבהמשך דבריו הוא מפרש את פסוקים 32-35 בהתאם לפירוש זה האחרון.

<sup>73</sup> ראו מש' ו 6-11; יד 18-19 ועוד.

<sup>74</sup> כך קובע המאירי עצמו בפתיחתו לפרק י: "ומהנה נשלם ענין החלק הראשון, יבא אחריו החלק השני בעזר האל; ואיננו הולך על סדר דברים נמשכים בפרשיות כראשון, אבל כלו פסוקים מפורדים, אין בהם התקשרות והרכבה זה עם זה, רק הרכבת שכנות; וכל פסוק ופסוק שבהם – ענין בפני עצמו, לבד מעט שיתקשרו קצת פסוקים זה עם זה". עם זאת לא פעם מפרש המאירי את פתגמי החלק השני כנמשכים לענין אחד משותף הן ברובד הנגלה והן בנסתר, כגון: "כל זאת הפרשה עד 'בחכמה יבנה בית' – הכל ענין אחד, מספר בהנהגת האב ובהדרכתו לבן" (כג 15-18); "ובדרך נסתר – הוא נמשך לענין מה שביארנו ברוב הפרשה; ויקרא השכל 'אדם' והמתנגדים יקראו רשעים" (כח

לפעמים נשען המאירי על ההקשר הרחב, כגון סמיכות המזמורים.<sup>75</sup> הבאת ראייה מסמיכות העניין תקפה בעיניו, בייחוד כאשר לא ניתן להכריע חד משמעית בשאלת נושא המזמור. וכך אנו מוצאים בתה' כט 1:

'הבו ה' בני אלים' – רבותינו דרשוהו על מתן תורה... וקצת מפרשים פרשוהו על נפלאות הבורא הנראים בארץ... והמזמור ימשך כלו על אופני כל אחד מן הפירושים, כמו שיתבאר בפירושי המפרשים. והעקר בו הוא מה שפרשו אחרוני המפרשים, שהוא נבואה לעתיד, לימות המשיח ובמלחמת גוג ומגוג. והוא אצלי, שאחר שזכר בשלפניו הַעֲזָרוּ והושיעו מאויביו, ואמר דרך כלל על העם 'הושיעה את עמך', וכן 'ורעם ונשאם עד העולם' (תה' כח 9) - נבא על התשועה האחרונה.

הווה אומר, הסמיכות משמשת כאן עדות לנושא המזמור ולפיכך לפירוש פסוקיו הבודדים.<sup>76</sup> מן האמור מתבקש שהמאירי ידחה את אותם הפירושים אשר אינם תואמים את הקשרו של הקטע הנדון, בעיקר בתוך רובד הפשט. אכן, פרשנונו נהג כך במקומות רבים ודוחה אפשרויות פרשניות אחרות בנימוק שאין הפירוש המוצע "מתיישב" על "המשך המקראות".<sup>77</sup> אמנם המאירי נעזר גם בבחינה פילולוגית של הכתוב, אלא שבסופו של דבר ההתאמה להקשר היא הקובעת. מסיבה זו ביאורים חלופיים שתואמים את הקשר הכתובים לגיטימיים בעיני פרשנונו, והוא נמנע מלקבוע מסמרות בשאלת פירוש הפשט הנכון לקטע הנדון. פעמים רבות פרשנונו תולה את ההכרעה בהעדפתו הסובייקטיבית של המפרש, כגון: "המשך המקראות נאות ונקשר לכל אחד משני הפירושים יפה, כפי רצון המפרש" (תה' לה 1); "מן המצר קראתי יה' – גם זה המזמור יש מפרשים אותו על דוד... ויש מפרשים אותו על ימות המשיח... ודברי המזמור נמשכים יפה לשניהם, יפרשם הקורא בכל אחד מהם כרצונו וכפי שפע לשונו" (קיה 5).<sup>78</sup> מתוך תפיסתו של המאירי שההקשר קובע את פשוטו של מקרא נקבע אצלו מעמדם של הדרש ושל הפרשנות הפילוסופית: "הדברים טובים בעצמם, אלא שאין פרטי המקראות נמשכים יפה עליהם" (תה' סוף קכו). נביא דוגמה מפירושו למשלי ג 19-35: "'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה". לאחר שביאר המאירי את אות השימוש ב"ת שבמילים" "בחכמה" ו"בתבונה" במשמעות של 'בעבור'

75. וראו מש' יד 18-19: "נחלו פתאים אולת וערומים יכתרו דעת: שחו רעים לפני טובים ורשעים על-שערי צדיק' – דבק גם כן למה שלפניו, כי הכסיל המתעבר (פס' 16) וקצר האפים (פס' 17) הוא קורא אותם 'פתאים', ובסופם ינחלו האולת, רוצה לומר: יאכלו פרי... לדעתי קרא 'ערומים', ואמר שהם יכתירו דעת, כלומר יעמידו הדעת בחזקת מוכתר ומשובח... והוא אצלי מה שאמר אחריו: 'שחו רעים לפני טובים' – רוצה לומר: נכנעו והודו למעלתם, ולפעמים בהכירם התועלת והכבוד הם שוקדים על שעריהם לקחת תורה מפיהם". השוו לשיטת "חיבור הפסוקים" של רמ"ק (י' קליין), "שיטת הפסוקים הדבקים בפירושו של ר' משה קמחי לספר משלי", עיוני מקרא ופרשנות א' (תש"ס), עמ' 209-228).

76. למשל בפירושו לכג 1: "מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר". כונת המזמור – יש מפרשים בה שהוא אמרו על עצמו כשניצל מצרותיו... ויש לפרשו נבואה עתידה על מלך המשיח, בצאת ישראל מן הגלות הזה הארוך; והוא שנסמך למזמור שלמעלה הימנו. ועוד הרבה.

77. השוו גם לפירושו לתה' מ"ה. גם שם מבוסס פירוש הפשט (המאירי מביא גם פירוש על פי הדרש והביאור על דרך הנסתר) על הסמיכות בין המזמורים ועל הקשר העניינים במזמור הנדון. וכך בפירושו לקלג 1.

78. כגון בפירושו למש' ו 6-11: "ובא כמהלך ראשך" – כלומר ויקרך זה, שיגיעך הרש והקלון, ויבואך פתאום 'כמהלך'... ויש לפרש 'מעט שנות' – צווי גמור, כלומר: מעט בשינה ובעצלה, והרבה בתעורה ובחריצות... אז אם יבא לך ריש מצד המזל, או מצד רוב הוצאתך לרוב טיפולך, לא יתעכב עמך, כי חריצותך יצילך ממנו בעזר האל; אבל יבא 'כמהלך', כל עמט שבא כן ילך, וכן 'מחסורך כאיש מגן' המתפחד משכנגדו ובורח מהר. והראשון נכון אצלי לפי המשך המקראות". ועוד הרבה. יש לציין שגם כאשר המאירי מנסח את הסתייגותו מפירוש מסוים באומרו ש"ש"אין לשון המזמור מתיישב בו יפה" (תה' ט 19) או "ש"אין פשוטי המקראות מתישבים עליהם" (הקדמה לתהילים) "ושאר מפרשים פירשו בו דברים שאינם מתישבים עלי" (תה' קלט 16), אף כאן כוונתו להקשר ולרצף העניינים שבקטע ולא לבחינה הפילולוגית.

78. וכך בפירושו לתה' ב 12; כא 2; כב 1; סו 1-2; קג 1; קלט 1 ועוד הרבה.

("בעבור החכמה והתבונה והדעת נברא העולם"), הוא הציע לפרש "בחכמה" – באמצעות החכמה, כלומר יש כאן "רמז למציאות הכל באמצעות השכל הנפרד". אולם אף שביאור פילוסופי זה "נאות לדרך נסתר", סיכם הפרשן שהפירוש "הראשון אצלי נאות לפי הפשט ולהתקשרות המקראות".<sup>79</sup>

### 3. תופעות סגנוניות

כאמור, שיטתו הפרשנית של המאירי נשענת בעיקר על ההיצמדות להקשר. עתה נסקור בקצרה אחדות מן התופעות הסגנוניות שמזהה פרשנו במקרא, ושבאמצעותן הוא מבאר את המילים ואת הפסוקים על פי הקשרו של הקטע המתפרש.

(1) כפל עניין במילים שונות

המאירי מרבה לבאר את פסוקי המקרא בהתאם לכלל זה שהיה מוכר ומקובל אצל קודמיו. יאיר האס הראה במחקרו הסוקר את השימוש ב"כפל עניין" בקרב פרשני ספרד, צרפת ופרובנס שראב"ע ורד"ק הם המרבים להכריז על הכלל ולנקוט אותו בפועל, שלא כשאר הפרשנים.<sup>80</sup> נראה שהמאירי הושפע בעניין זה מדרכו של רד"ק. לא זו בלבד שבעקבות קודמו מרבה המאירי להכריז על כלל זה,<sup>81</sup> אלא הוא אף מאמץ את המינוח שנקט בדרך כלל רד"ק – "כפל ענין במלות שונות", "כפל הענין", "כפל לחזק". תופעת הכפל מתפרשת על ידו כ"דרך הלשון" הנובעת מרצון לנסח את הדברים ב"דרך צחות", מפני "שמטכסיס המליצה לכפול הענין במלות שונות".<sup>82</sup> המאירי מציין את התופעה בזיקה ללשונות הכפולים,<sup>83</sup> משלים כפולים<sup>84</sup> או במקרים שהכפילות נועדה לחיזוק התיאור.<sup>85</sup> לפעמים נוקט פרשנו כלל זה כהנגדה לפירוש שמקורו בדברי חז"ל. למשל, בתה' ג 1:

דרשו ז"ל (שו"ט א, ו), שספר זה נאמר בעשרה לשונות של שבה: בנצוח, בנגון, במזמור, בשיר, בהשכל, בתהלה, בברכה, בהודאה, באשרי, בהללויה. ולדעתנו כלם ענין אחד, כפול במלות שונות, אלא שרבותינו דרשו 'נצוח' ו'נגון' - לעתיד;

<sup>79</sup> וראו בפירושו לתה' מה' 1: "למנצח על שושנים לבני קרח משכיל שיר יידידות... נבואה על מלכות שלמה והצלחתו וחכמתו... ובאמת הדברים מתישבים עליו הרבה. אבל הנכון, שאחר שבמזמור שלפניו האריך בצרת הגלות, האריך עתה בנחמות הגאולה; ורומז על ענין מלך המשיח, אשר תוחלתנו אליו... ואם על שלמה, יפורש זה על הנשים הנכריות שתשובנה לדתו. אבל עיקר הדברים – שיפורש על המשיח... וכן פרשוהו קצת בדרך נסתר: וייחסו לשכל שם 'מלך', כי הוא המולך בחכמתו עד שיתיפה בעליונים, והוא בדמיון החתן; והנפש, שהיא חומר לשכל, היא הכלה... ושאר הדברים המשך המשל. והדברים טובים בעצמם, אלא שאין פשטי המקראות מתישבים בזה יפה".

<sup>80</sup> מודעת ויחס ל"כפל ענין במלות שונות" כתופעה אופיינית לסגנון המקראי בפרשנות המקרא היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ה. וראו מאמרו "עיקרון 'כפל עניין במלות שונות' בפרשנותו של ר' יוסף קמחי", בית מקרא 50 א (תשס"ה), עמ' 43-54. גישתו של המאירי לא נדונה במחקרים אלו.

<sup>81</sup> אם נשווה בין פירוש רד"ק לתהלים לפירוש המאירי לתהלים נקבל שהמאירי מכריז על תופעת ה"כפל" כשמונים פעמים, ואילו רד"ק כמאה וחמישים.

<sup>82</sup> מש' י 1: "כבר ביארנו (מש' א 8, ו 20) שמדרך הלשון להזכיר שני נושאים וליחס נשוא אחד בכל אחד, שכוונתו גם כן ליחס שני הנשואים לכל אחד מהם, אלא שדרך צחות רוצה לכפול דבריו בדרך חלוק; והבאנו על זה דוגמא: 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה' (תה' צו 11) – שאין הכוונה לשלול השמחה מן הצדיק, והאור מן הישר, אבל הכוונה ליחס שניהם לשניהם, ליתן את האמור של זה בזה, והוא כאלו הוא מאמר אחד: אור זרוע ושמחה לצדיק ולישרי לב; אלא שמטכסיס המליצה לכפול הענין במלות שונות".

<sup>83</sup> למשל בתה' כה 4: "דרכיך ה' הודיעני ארחותיך למדני" – הוא כפל ענין במלות שונות, כלומר: למדני ארחותיך ודרכיך, עד שאדעם" ועוד.

<sup>84</sup> כגון בתה' י 9: "יארב במסתר כאריה בסכה יארב לחטוף עני יחטף עני במשכו ברשתו": "יארוב במסתר כאריה בסכה" שיארוב משם, אם מרחוק בהמות או חיות, שלא יראוהו ולא יברחו מיראתו, עד שיהיה קרוב להם ויטרפם; כן הוא יארוב לחטוף עני. והמשל על ישראל, שהם בגלות 'עם בזוי ושטוי' (ע"פ יש' מב 22). ואמר אחר כן: 'יחטוף עני במשכו ברשתו' – כפל ענין במשלים שונים. והוא, שהמשילו לציד, שפורש רשתו ועומד ברחוק ממנו במארב שלא ישמר העוף ממנו, וחבלי הרשת בידו; וכשיפול העוף ברשת, ימשוך הרשת בחבלים שבידו, והעוף נתפש" ועוד.

<sup>85</sup> תה' כט 3: "קול ה' על המים אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים" – "ואמרו ה' על מים רבים" – הוא כפל ענין לחזוק, ועוד.

'משכיל' - על ידי תורגמן; 'לדוד מזמור' - ששרתה עליו רוח הקדש תחלה, ואחר כך אמר שירה; 'מזמור לדוד' - שאמר שירה, ואחר כך שרתה עליו רוח הקדש.

## (2) עומד במקום שניים

הכלל גורס, שלפעמים אות השימוש ואף מילה שלמה בפסוק מוסבות לא רק למילה סמוכה אלא גם למילים נוספות. גם כלל זה משמש בכתבי קודמיו של פרשנו לביאור רבים מהפסוקים, בעיקר בפירושי ראב"ע ורד"ק.<sup>86</sup> המאירי מבאר לפי כלל זה פסוקים רבים, כאשר הוא נוקט מינוח השאול מרד"ק – "עומד (משמש) במקום שניים"<sup>87</sup> ולא "מושך (ישרת) עצמו ואחר עמו" הרגיל בפירושי ראב"ע. לפעמים נשען המאירי בעניין זה במפורש על דברי קודמיו. למשל, בפירושו לתה' פח 8: "עלי סמכה חמתך וכל משברייך ענית סלה – יש אומרים כי 'עלי' - עומד במקום שניים: 'וכל משברייך ענית עלי', כלומר הכנעת כאלו נשברים בו ונכנעים". בפירושו זה המאירי מבאר את ראב"ע. אבל כמה ביאורים שבהם פרשנו משתמש בכלל זה נראים מקוריים לו. למשל, במשלי יד 7: "לך מנגד לאיש כסיל ובל ידעת שפתי דעת – מנגד" – משמש במקום שניים, כלומר מנגד לכסיל ומנגד כל שלא ידעת ששפתיו שפתי דעת".<sup>88</sup>

## (3) מקרא מסורס

במקומות רבים מבאר המאירי את הכתובים על סמך ההנחה שלפנינו "מקרא מסורס", או במונח שהוא נוקט: "הפוך", ולפיכך נכון לשם הבנת הטקסט לשנות את סדר המילים שבו ואף את סדר האותיות.<sup>89</sup> אף כאן מסתמך המאירי בכמה מפירושי על המצוי בכתבי קודמיו, ובעיקר אצל רד"ק, אך יש אצלו גם לא מעט פרשנות מקורית. המאירי מציין שהמקרא הוא "הפוך" לסדר האותיות שבמילים<sup>90</sup> ולסדר המילים שבפסוק.<sup>91</sup> בין ביאוריו המקוריים נציין את פירושו לתה' לה 6: "הבאישו נמקו חבורתי – 'הבאישו' – פועל עומד, כלומר סרחו, מפני שהעור שעליהם נמס ונמק והליחה נשפכת ומסרחת. והוא הפוך, כלומר: נמקו והבאישו חבורתי". מפרשי תהלים שקדמו למאירי נמנעו מלבאר את סדר המילים שבפסוק זה כ"הפוך". וכך בפירושו לתה' נו 5: "'אשכבה לוהטים בני אדם' – חסר והפוך, כלומר אשכבה בתוך בני אדם לוהטים, אשר 'שניהם חנית וחצים' – לדבר רע עלי", ובעוד מקומות רבים.

## (4) דרך קצרה

פסוקים רבים מתבארים אצל המאירי כמנוסחים "בדרך קצרה". מתודה פרשנית זו הייתה מקובלת במידת-מה אצל כל קודמיו של פרשנו.<sup>92</sup> המאירי בהחלט שותף להנחתם ש"יתכן בכל לשון לקצר לאחוז דרך קצרה",<sup>93</sup> וששאיפתו של המקרא היא לקצר בלשון, כאשר "יובן החסרון ההוא

<sup>86</sup> ראו על כלל זה מחקרו של י' חגי, השיטה הפרשנית 'ההמשכה' בפירושי ראב"ע ורד"ק למקרא, ניו יורק תשמ"ג; הנ"ל, "שורשי העתיקים של הכלל הפרשני 'מושך עצמו ואחר עמו' השגור בפירושי ר' אברהם אבן עזרא למקרא", לשוננו נה, א-ב (תשנ"א), עמ' 97-104; י' האס, "תופעת 'מושך עצמו ואחר עמו': מקרא חסר או מקרא שלם?", מורשת ישראל 3 (תשס"ז), עמ' 16-21.

<sup>87</sup> ניסוח זה נמצא כבר אצל אחיו הבכור של רד"ק, משה קמחי, כגון בפירושו למש' ג 2 ובעוד מקומות רבים.  
<sup>88</sup> ריק"ם, רמ"ק ורד"ק לא פירשו כך את הפסוק. וראו פירושו של המאירי למש' כד 28-29, שאף הוא נראה כמקורי לו.

<sup>89</sup> על כלל זה ראו מ' פרץ, "שיכול אותיות בפרשנותו של ר' אברהם אבן עזרא", ספר שבטיאל, רמת גן תשנ"ב, עמ' 169-184.

<sup>90</sup> למשל תה' יד 3: "'נאלחו' – כמו 'נשחתו'. ויש מפרשים: 'נמאסו', מלשון 'הלאתה בה' (יה' כד 6), שהוא לשון זוהמא, והוא 'הפוך'; 'מש' יא 24-26: "ובאה מלת 'יורא' האל"ף במקום ה"א, ופירושו שהוא הפוך, כמו 'יָרָה'; ועוד הרבה.

<sup>91</sup> כגון מש' ד 24 "ולזות שפתים הרחק ממך" – "ולזות – פירשוהו לשון נטייה, מענין 'אל יליזו מעיניך' וה'שפתים' גם כן לשון דבור... ופירושו: נטיית הדבור, כלומר: דבור נוטה מן האמת. ויש לפרש לזות הפוך, מענין 'כל מכבדיה הזילוה' (איכה 8 א); 'כרום זלות' (תה' יב 9); כלומר: מאמר נבוה"; 'מש' יב 24: "והון אדם יקר חרוץ" – הוא הפוך, כלומר: הון אדם חרוץ הוא יקר, כלומר: גדול ורב"; ועוד.

<sup>92</sup> ראו מאמריו של מ' פרץ, "דרך קצרה – מידה פרשנית במשנת ר' יונה אבן ג'נאח", עיוני מקרא ופרשנות ג (תשנ"ג), עמ' 17-348; "מידה פרשנית במתודה של רד"ק – מקרא קצר", עיוני מקרא ופרשנות ד (תשנ"ז), עמ' 149-188.  
<sup>93</sup> ראב"ע דב' כ 19.



מהענין".<sup>94</sup> משום כך במקומות רבים מספור מציין פרשנו את הניסוח המקוצר של הדברים ואומר שהמקרא "חסר", כלשונו. דבריו נסבים הן על חסרון האותיות, כגון בתה' כב 16: "מלקוחי" – כמו 'במלקוחי'... וחסר בי"ת",<sup>95</sup> והן על חסרון המילים, כדוגמת משלי יא 2: "בא זדון ויבא קלון ואת הצנועים חכמה" – "וזה הפסוק חסר שתי מלות, והם: בא איש זדון ויבא קלון ואת צנועים תבא חכמה" – במידה שווה.<sup>96</sup>

(5) תמורה

רבים מהפרשנים והמדקדקים הראשונים קיבלו את עקרון ה"תמורה", כלומר חילופי אותיות, מילים וצורות דקדוקיות בכתיב המקראי. יש מהם שהרחיקו לכת בשימושם בעיקרון זה וקבעו כללים רבים המאפשרים להניח חילופי אותיות ומילים רבות אם קיימת זיקה כלשהי ביניהן,<sup>97</sup> ואחרים הסתייגו מדרך זו וצמצמו את הכלל לחילופי אותיות בעלות זיקה פונטית בלבד.<sup>98</sup> מעטים בלבד שללו את העיקרון מכול וכול.<sup>99</sup> המאירי הולך בעניין זה בדרך המתונה, שסללו רוב קודמיו. למשל, הוא מדבר על תמורת הצורות הדקדוקיות, כגון צורת סמיכות שבאה במקום ה"מוכרת" ועל חילופי הבניינים.<sup>100</sup> בתחום החלפת האותיות מציין הפרשן פעמים רבות חילופי אותיות אהו"י, בומ"ף, בכל"ם, ק-כ ועוד, כלומר אותיות השימוש ואותיות שבאות ממוצא פונטי משותף.<sup>101</sup>

המאירי מציין בהזדמנויות רבות את חילופי מילות החיבור (שמחברות בין חלקי המשפט),<sup>102</sup> אך אין הוא מרבה להציע חילופי מילים ממש, ואף באותם המקרים המעטים אין מדובר בחידושו של פרשנו אלא באימוץ שיטת קודמיו, בייחוד של רד"ק. למשל, הוא מבאר את המילה "בשר" בפסוק "דבקה עצמי לבשרי" (תה' קב 6) במשמעות של "עור": "בא הנה 'בשרי' במקום 'עורי', שהעור באדם הוא כבשר. ואמר, שמרוב דאגתו כחש בשרו, עד שדבק עצמו לעורו; כענין 'צפד עורם על עצמם' (איכה ד 8)". חילוף זה כבר הציע ריב"ג (הרקמה, עמ' שי"ד), אך פירושו של המאירי כאן מבוסס על המובא אצל רד"ק ובהרבה מקומות אחרים.<sup>103</sup>

<sup>94</sup> רד"ק במכלול נ"ב ע"ב. ריב"ג ברקמה, עמ' רס"ג ניסח את הכלל כך: "דע כי העברים פעמים רבות מחסרים וגורעים משהו מן הדברים... להקל ולקצר וזה כאשר ידע המדובר בו מה שהם רוצים".

<sup>95</sup> וכן תה' סג 7: "הלב ודשן תשבע נפשי ושפתי רננות יהלל פי" – רוצה לומר: בשירים ובשמחה. 'ושפתי' – חסר בי"ת; וכן אצלי 'שפה אחת' (בר' יא 1), כלומר בשפה אחת; "מש' א 3: "מוסר השכל" – יש לפרש בו שמלת השכל חסרה וי"ו, כלומר מוסר והשכל"; ועוד מקומות רבים.

<sup>96</sup> וראו תה' כד 9: "שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם – ושאו פתחי עולם" חסר, כלומר ושאו ראשיכם; תה' מה 7: "כסאך אלהים עולם ועד" – "ויהיה כסאך כסא אלהים – כדרך 'וישב שלמה על כסא ה'" (דה"א כט 23). והוא חסר הנסמך". ועוד הרבה.

<sup>97</sup> כך היא שיטתו של ריב"ג (הרקמה, עמ' קד-קכ, שז-שלה) המניח בין השאר שכללי הדקדוק מאפשרים החלפת אותיות הדומות גראפית זו לזו והחלפת מילים בעלות זיקה כלשהי זו לזו במשמעותן.

<sup>98</sup> כך היא למשל שיטתו של ראב"ע. ראו מ' פרץ, "חילוף אותיות בפרשנותו של ר' אברהם אבן עזרא", עיוני מקרא ופרשנות ה' (תש"ס), עמ' 249-269.

<sup>99</sup> כך שיטתו של ר' יוסף קספי. ראו למשל בפירושו ליח' טז 3: "מכורותיך" – כל המפרשים הקודמים נטו מני ארה, כי ייחסו בכתובי הקדש – שהם דברי אלהים חיים – תמורות, אם בשמות, ואם באותיות. וחלילה!"

<sup>100</sup> ראו למשל פירושו למש' ג 11-18: "תהומות נבקעו" – רומז על הקוות המים והבקעם לצד אחד, או להבקע הצורים לצאת משם נהרות לצורך העולם. וייחס ה'בקיעה' לתהומות דרך השאלה, כי כן דרך הלשון, להפוך לשון הפועל בנפעל דרך הפלגה; תה' טז 3-2: "ואדירי" – סמוך במקום מוכרת, כמו 'חלוני שקופים אטומים' (מל"א ו 4). ועוד הרבה.

<sup>101</sup> מש' ז 1-27: "והבי"ת באלו המלות במקום פ"ה, כי אותיות בומ"ף מתחלפות, והוא מענין 'רפידתו זהב' (שה"ש ג 10), שפירושו: הצעתו; תה' ט 8-11: "והיה 'משגב לך' ומפלט 'לעתות בצרה' - רוצה לומר: לעתות הצרה, והבי"ת יתירה; או היא במקום ה"א – ולכן 'יבטחו בך'; תה' קו 15: "ויקנאו למשה במחנה לאהרן קדוש ה'" – "ולמ"ד למשה וכן למ"ד לאהרן – במקום בי"ת, כלומר: ויקנאו למשה ובאהרן"; תה' קכ 6: "רבת" – יורה אורך זמן, והתי"ו במקום ה"א; כלומר: אך זמן שכנה נפשי עם שונא שלום". וראו תה' מה 15; פט 52 ועוד הרבה.

<sup>102</sup> תה' כה 11: "כי רב הוא" – כלומר וצריך אני לבקש עליו בפרט. או הוא במקום 'אע"פ', כמו 'כי עם קשה עורף הוא' (שמ"ב לב 9); תה' כז 10-11: "כי אבי ואמי מלת 'כי' – במקום 'כאשר'; ועוד הרבה.

<sup>103</sup> רד"ק פירש: "מקול אנחתי" – ידוע כי האנחה וצרת הלב מכחשת הבשר; וכאשר תהיה עמה הצעקה, כל שכן שיכחש הבשר לגמרי, עד שידבק העצם לעור; וכן כתוב 'צפד עורם על עצמם יבש היה כעץ' (איכה ד 8); וקורא העור 'בשר', לפי שעור האדם הוא הבשר, שאינו נפשט מן הבשר כעור הבהמה, לפיכך יזכר הבשר במקום העור; וכן

## ה. תפיסה ספרותית

### 1. "מבוא למחברים"

כמו שאר פרשני פרובנס בתקופתו מגלה המאירי מודעות עמוקה למתכון הספרותי המקובל בספרות המדעית והפילוסופית – *accessus ad auctores* ('מבוא למחברים'), המכונה במחקר גם "מבוא לבר סמכא".<sup>104</sup> מתכון זה חייב את המחבר לבאר כמה סוגיות מבוא בספר הנכתב או המתפרש, כגון "כונת הספר ותועלתו ומדרגתו וחלוקתו ויחסו ואופן הלמוד הנעשה בו ומה שיורה עליו שמו ומי המניח אותו",<sup>105</sup> והשפיע על צורת ניסוחה ועל המתודה של הפרשנות הפרובנסאלית. וכמו שאר מחברי פרובנס גם המאירי מקדים לחיבוריו הקדמות מקיפות.<sup>106</sup> בהקדמתו למשלי הוא מעלה את כל אותן הסוגיות האמורות להידון לפי סכימת "מבוא לבר סמכא". הוא דן במחברו של הספר ובסמכותו (נבואה או חכמה), מטרתו (הדרכת הציבור), שיטתו של הספר (שימוש במשלים), מעלתו, תועלתו (בחירה באיזון בין צורכי החומר לשכל) וחלוקתו. כדרכם של מבארים רבים רואה המאירי בפסוקיו הראשונים של משלי "מבוא" לספר המודיע את שמו של המחבר ואת מעלתו, את מעלת ספרו, את עניינו ואת ציבור היעד של הספר. בפירושו למשלי א' 7 הוא מבהיר ש"זה הפסוק (7) הוא סוף פתיחת הספר, ואמר שמשליו והבנת דבריו יסבבו לו גם כן להכיר ולהבין, שיראת ה' היא 'ראשית הדעת'... ואחר שהשלים פתיחת ספרו, התחיל בשפע מוסריו ותוכחותיו".

את חשיבותם של הנושאים הנדונים ב"מבוא לבר סמכא" להבנת הספר תיאר הפרשן בחיבור התשובה (עמ' 360-361) והזכיר את פרק כ"ה שבמשלי: "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה... הכוונה בזה להודיע הענין בכל סיבותיו שזה גם אחד מתנאי כל מחבר ספר או לומדו לדעת מוליד הדברים", כלומר לדעת את שמו של המחבר כדי להעריך את סמכותו הרוחנית או האינטלקטואלית. ידיעת שמו של המחבר "הוא הסיבה הראשונה שבארבעת סבות כל דבר, שהם: הפועל והחמר והצורה והתכלית, שידיעתן הכרחית בכל נודע".<sup>107</sup> מכיון שכבר התברר "הפועל", כלומר בעל הדברים, מסביר המאירי ש"החמר הוא כלל הענין אשר בו יסבב החכם סברותיו ודבריו", כלומר נושא הספר נמשל ל"חומר". אבל "הצורה היא צורת הספר וסדור חלקיו", כלומר המבנה הספרותי, ואילו "התכלית הוא ידיעת התועלת". לאור האמור מפרש המאירי שהפסוק "גם אלה משלי שלמה" כיוון "אל הודעת" כמה מאותן ארבע "הסבות", והן "המוליד והנולד", כלומר המחבר והנושא של חיבורו: "אמנם הצורה והתכלית יתבארו למבין התפשטות משליו והמשכת חידותיו", כלומר כאן, בפתיחה לאותם המשלים שהעתיקו אנשי חזקיה, לא נזכרת תועלתו של הספר וצורתו הספרותית. הלומד יצטרך לעמוד עליהם מתוך עיונו במשלים עצמם ובהקשר שבו הם מובאים.

יזכר העור במקום הבשר: 'יאכל בדי עורו' (איוב יח 13). אגב, ראב"ע פירש את הכתוב כמשמעו: "מקול" – מרוב צעקתי כחש בשרי, וזה הוא 'דבקה עצמי לבשרי'".

<sup>104</sup> מקורה הסכימה בהקדמותיהם של מפרשי אריסטו בני האסכולה האלכסנדרונית, ומשם היא התגלגלה לספרות הערבית המדעית ולספרות הסכולסטית. ראו קליין-ברסלבי, המבואות, בייחוד עמ' 257-259; רובינסון, רשב"ת לקהלת, בייחוד עמ' 83-84; וראו ביבליוגרפיה שהביא ש' הרוי, התרגום העברי, עמ' 72 הערה 4. על השימוש בסכימה זו בתקופה הקלאסית בעיקר בפרשנות לספרות מדעית ופילוסופית ראו בהרחבה מנספלד, מבוא, עמ' 22-57. על השימוש בה בימי הביניים ראו A.J. Minnis and A.B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism*, Oxford 1988, pp. 12-36. על השפעתה של הסכימה על הפרשנות הפרובנסאלית ראו צייטקין, מאפייני פרשנות, עמ' 228-289.

<sup>105</sup> הרוי, התרגום העברי, עמ' 65. השו מנספלד, מבוא, עמ' 10-11.

<sup>106</sup> ראו למשל פתיחה הכוללת לבית הבחירה שבה עוסק המאירי בסוגיות הנחוצות לשם הבנת דרכו שלו, מגמותיו ושיטתו בחיבורו זה. מלבד זה חשוב בעיניו לסקור בפתיחת חיבורו זה את מבנה התלמוד ואת חלקיו, את נושאי המסכתות ואת העניינים הנדונים בחלקיהן.

<sup>107</sup> מושגים אלו אצל אריסטו ראו בפזיקה ספר ב פרקים ג, ז. ברם, "הצורה" אצל אריסטו, ובכלל בספרות הפילוסופית, היא "אידיאה", ואצל המאירי כאן משמעותה "מבנה".

## 2. הביאור הכולל

ההפרדה בין הביאור הכולל של העניין ובין פירוש הפרטים שכיחה למדיי בחיבוריו של המאירי. שיטה זו בלבד הספרותי והפדגוגי מתבטאת, למשל, בחיבורו ההלכתי בית הבחירה, שכל המעיין בו רואה בראש כל מסכת ומסכת ובראשי הפרקים השונים ביאורים כלליים של הנושאים העומדים להתפרש.<sup>108</sup> דרך זו נוקט המאירי גם בפירושו למקרא. ההקדמה לפירוש משלי היא הקדמה כוללת, המסכמת את משמעותם של כל שלושת ספרי שלמה, ובה מבהיר הפרשן את משמעותו של הספר, מסרו המרכזי ומעמדו בין קהלת לשיר השירים. גם בתוך גוף הפירוש עצמו קיימת הבחנה עקיבה בין הביאור "על דרך הכלל" ובין הביאור "על דרך הפרט". המאירי מחלק את הספר לפרשיות ומקדים לכל פרשה את נושאה הכללי. ביאור "על דרך הכלל" המובא בראש כל חלק וחלק הוא תיאור כולל וקצר של עניין הקטע המתפרש, כגון: "הפרשה) כוללת שמונה פסוקים... הכוונה שלא לקוץ במוסר ותוכחה, כי הם יביאוהו לשלימות החכמה; ועל ענין זה האריך בשבח החכמה ובספור מעלותיה. וביאור המקראות בפרט הוא זה" (ג 11-18 – פתיחה לפרשה החמישית), או "הפרשה) כוללת שבעה עשר פסוקים... הכוונה בה גם כן לשבח החכמה, להזהיר להשתדל עליה, וייעוד הגמול עליה, וכן באזהרה על שלימות המדות... וייעוד הגמול גם כן. וביאור המקראות בפרט" (ג 19-35 – פתיחה לפרשה השישית).

המאירי אימץ את מנהגו של רד"ק בפירושו לתהלים להקדים לרבים מהמזמורים את הביאור הכולל, המסכם בקצרה את עניינו של המזמור המתפרש. המאירי אף עלה על רד"ק בעקיבותו ובדבקו בסגנונו הפרשני הזה. למשל, בפתיחת ביאורו למזמור כ"ה דן רד"ק במבנהו האלף-ביתי הלא שלם ומציין ש"יראה כי כל מזמור שנאמר באל"ף ב"ת לפי גדלו, לפי הדברים הנכבדים שנאמרים בו נאמר כן", אך אין הוא מודיע בפירוש מהו אותו הרעיון הנכבד שבו עוסק המשורר. אבל המאירי, שהשפעת פירושו של רד"ק ניכרת היטב בביאורו למזמור זה (הוא אף מאמץ את מילותיו של רד"ק על מבנה האקרוסטיכון – "נראה שנזדמן לו ברוח הקודש כן"), מבהיר בפירוש ש"המזמור בנוי על התשובה ובהרגישו ברוב עונותיו הפליג (המשורר) בתפילה ובדרכי התשובה".<sup>109</sup>

## 3. חלוקה ספרותית

כמתחייב מן הכללים של "המבוא למחברים" נוהג המאירי להציע חלוקה ספרותית מפורטת לספרים שהוא מפרש. בבית הבחירה הוא מקפיד לחלק כמעט את כל המסכתות לחלקים לפי ענייניהם, כשהוא מקדים לכל חלק וחלק את המבואות הקצרים המסכמים את תוכנם.<sup>110</sup> גם בהקדמה לחיבור

<sup>108</sup> בפתיחתו לבית הבחירה (עמ' ל"ב) כותב המאירי שהוא מקדים "בראש כל מסכתא כוונתה וסדר פרקיה וחלוקתה וכן בראש כל חלק". ובסוף הקדמתו זו (עמ' ל"ו) "עלה בדעתי לצרף הנה יחד הודעת המכוון בכל המסכות אחת אל אחת ואל כמה חלקים יחלקו עניני כל אחת מהן ובאי זה פרק או פרקים ממנה יתבאר כל חלק ממנה, שזה בודאי תועלת גדולה לכל מבקש להצליח בלמודו ולירד עד תכלית עומק המסכתא. אבל אחר שכבר סדרתי זה בראש כל מסכתא ומסכתא מזה החיבור יהיה צירוף הנה (בהקדמתו הכוללת לבית הבחירה) ביחד כפל הדברים".  
<sup>109</sup> כך ביאר את המסר הכללי של המזמור גם בחיבור התשובה, עמ' 15. נביא דוגמה נוספת מפירושו של המאירי למזמור ל"ז, שבו הוא מפרש את מסרו של הפרק ב"דרך הכלל" בתחילתו ובחתימתו: "גם זה המזמור (כמו הקודם לו) בנוי על ענין העדר הסדור בין בני אדם, בענין הצלחת הרשעים וצרת הצדיקים; ושלא יהרהר אדם בכך אחר מדותיו יתעלה, עד שיהא מזה נבוך באמונתו. ועל זה אמר לכל הרואה את דבריו, כאלו שומע קולו: 'אל תתחר במרעים' (פס' 1)... 'ותשועת צדיקים ה' מעוזם בעת צרה', והשם 'יעזרם ויפלטם מרשעים, כי חסו בו'. זהו ענין המזמור, והוא סובב על כונה שלא יתפתה האדם בהצלחת הרשע, כי אחריתו לרע... והצדיק – אם הוא לפעמים מתגלגל באש הצרות, ה' יסעדנו בערש דוי ויסמכהו בכדי שיוכל לסבול; ובאחריתו – אחר כבוד יקח"ו" (פס' 40). אבל רד"ק איננו מסכם כאן את ענינו של המזמור אלא מסתפק בפירוש פסוקיו.

<sup>110</sup> על דרכו זו הצהיר המחבר כבר בהקדמתו לבית הבחירה באמרו שיבאר "בראש כל מסכתא כוונתה וסדר פרקיה וחלוקתה וכן בראש כל חלק" (הקדמה, עמ' ל"ב). השוו לדברי רשב"ת (רובינסון, רשב"ת לקהלת, עמ' 92): "חלוקתו – רוצה בו חלקיו אם הוא חלוק למאמרים או לפרקים יזכרו לכמה מאמרים או פרקים או חלקים חלקוהו. ופעמים יזכרו בראש כל חלק כוונתו ובמה הוא מדבר". ומעניין שבמסכת אבות ובמסכת עדויות נמנע המאירי מלהשתמש במתודת החלוקה ליחידות ספרותיות נפרדות, מפני שלדעתו סובבים ספרים אלו על עניין אחד בלבד: "כל ענייניה בא ענין שלימות המדות ושלימות המעלות... ושאר הדברים... הם מתגלגלים על גבי אלו העניינים... ומתוך כך אין

התשובה דאג המאירי לפרט את "סידור הדברים" שיבואו בספר, ואף כאן החלוקה מפורטת למדיי.<sup>111</sup>

בפירושי המאירי למקרא ניכרת מתודת החלוקה בשני ספרים לפחות: איוב ומשלי.<sup>112</sup> על ספר איוב קיימת בידינו עדותו של ר' יצחק בן שלמה הכהן, שמתאר בהקדמת פירושו לאיוב את דרכו של המאירי בפירושו לספר זה: "לחלק כל מענה לחלקים כפי ענינה".<sup>113</sup> באופן ישיר אנו יכולים להתרשם מהחלוקה אשר מעניק הפרשן לספר משלי. המאירי מאמץ את החלוקה המחומשת של הספר שהציע רמ"ק,<sup>114</sup> אך אין הוא מסתפק בה אלא מחלק את פרקי הספר ליחידות ענייניות קטנות יותר תוך הענקת הכותרות המגדירות את נושאה של כל אחת מהן. למשל, החלק הראשון, אשר עניינו "שבח החכמה" (ג 11–18) מתחלק לשבע עשרה פרשיות קטנות. החלק הרביעי ש"רומז על סדרי המציאות" (פתיחה לפרק ל) מתחלק לשמונה פרשיות, והחמישי, שהוא "חתימה מעין פתיחה" לספר (פתיחה לפרק לא) – לשתי פרשיות.<sup>115</sup> ברצותו להבליט שחלוקתו לספר איננה טכנית בלבד אלא תוכנית וספרותית, מקדים המאירי לכל חלק וחלק ולכל פרשה ופרשה תיאור קצר של תוכנה, והלומד יבין כיצד כל פרשיות הספר מובילות את הקורא למסר שרצה שלמה להשמיע בחיבורו זה: להתרחק מפיתויי החומר ולדבוק בחכמה.

## 1. מקומה של הפרשנות הפילוסופית וגבולותיה

המאירי מנצל הזדמנויות רבות שנקרות לו בחיבוריו על מנת להביע את דעתו בשאלה הטעונה שעוררה ויכוחים רבים בין בני דורו: מתי מותר לפרשן להוציא את פסוקי המקרא ממשמעם הפשוט ולייחס להם כוונות פילוסופיות. לדבריו, יש כתובים שבהם חייבת לבוא אינטרפרטציה אלגורית המפקיעה את המשמעות הפשוטה. כוונתו בראש ובראשונה לפסוקים המגשימים, אשר יש לפרשם על דרך המשל כמנהגו של אונקלוס,<sup>116</sup> וכך יש לנהוג במטאפורות מקראיות (כגון "מגדל וראשו בשמים"). אבל יש כתובים שהוצאתם מפשוטם מביאה לידי כפירה, כגון המצוות השכליות "כרציחה וגזלה", פרטי ההלכות "למה הקריבו ביום זה ז' כבשים ובזה ב' כבשים", סיפורי התורה אשר "לא יצא לנו מהם שום מדה או צד מוסר" (כגון "ותמנע היתה פלגש" בר' לו 12) והפסוקים המורים על האמונות, כדוגמת "חידוש העולם ושאר המופתים". כל שאר הכתובים אפשר שהם דו-משמעיים, ומלבד תוכנם הפשוט רומזים גם לרעיונות הפילוסופיים.<sup>117</sup>

לבאר עניני זאת המסכתא לחלקים לא בכללי המסכתא ולא בפרטי עניני פרקיה, אלא לבאר פרטי המשניות אחת לאחת ונכלול בכל א' מהם באור הענין שהיא באה להעיר עליו" (סדר הקבלה, עמ' 4-5). עצם האמירה הזאת מעידה על מודעותו של הפרשן לצורך לחלק את הספר המתפרש ליחידות ענייניות, ולפיכך הוא רואה לנחוץ להסביר מדוע אין הוא נוהג כן בביאורו זה. ראו שם הערה י"ז, והשוו להקדמתו למסכת עדויות.

<sup>111</sup> "טרם החלי, אקדים הקדמה לבאר בה סדור דברי בחבורי זה... שני חלקים, החלק הראשון בביאור הדברים שחיוב התשובה סבה להם, והחלק השני בביאור הדברים שהם סבה לחיוב התשובה. החלק הראשון חלקתי לשני מאמרים, המאמר הראשון בביאור... המאמר השני בביאור... החלק השני חלקתי גם כן לשני מאמרים. המאמר הראשון... המאמר הראשון מן החלק הראשון פרקיו שנים עשר. פרק הראשון לבאר בו... פרק שני לבאר בו" (עמ' 3, 9-14).

<sup>112</sup> בפירושו לתהילים דן המאירי בכל מזמור ומזמור לעצמו ואיננו מחלק את הספר לפי חלוקה עניינית כלשהי. נראה שבעיניו הספר הוא קובץ של מזמורים נפרדים שהחלוקה ביניהם ברורה למדי, לפיכך אין הוא ראה צורך לחפש מעבר לחלוקה זו נושאים אחידים בחלקים השונים של הקובץ. אף החלוקה המסורתית לחמשת קובצי המזמורים בעיני המאירי היא ככל הנראה טכנית בלבד, ואין הוא מייחס לחלוקה זו משמעות תוכנית או רעיונית.

<sup>113</sup> ראו לעיל הערה 18.

<sup>114</sup> ראו הקדמתו של רמ"ק למשלי: "ובזה הספר חמשה חלקים, זה עם זה במוסר דבקים". והשוו המאירי: "ומצאנו בזה הספר חמשה חלקים" (הקדמה למשלי, עמ' י"ג).

<sup>115</sup> החלק השני והשלישי אינם מתחלקים ליחידות ספרותיות קטנות יותר מפני שאין בהם הרצאה רציפה של העניין, אלא הם מורכבים מ"פסוקים מפורדים".

<sup>116</sup> כך ביאר הרמב"ם את מגמתו של המתרגם הארמי במו"נ ח"א כ"ז. ראינו שכך הבין גם רד"ק (למשל בפירושו ליר' יד 8), ואילו רמב"ן (בר' מו 1) חלק על הרמב"ם בהבנת שיטתו של התרגום הארמי.

<sup>117</sup> כל הדין בפירושו למסכת אבות (ג' י"א, עמ' 125-136) ובפירושו למש' כה 11. בפירושו לאבות מרחיב פרשנו את דבריו על אודות היחס הנכון לדעתו בין המשמעות הפשוטה לאלגורית, עד שלדברי המהדיר, ש"ז הבלין, "לפי

מן האמור מתבקשת המסקנה שלדעתו של המאירי ניתן לבאר את רוב סיפורי המקרא במשמעות פילוסופית לצד משמעותם הפשוטה. אולם למעשה בפירושו לתהילים וברובד הנגלה של פירושו למשלי שואף המאירי להעניק לכתובים רק את המשמעות הרעיונית אשר לדעתו משתלבת עם ההקשר ולפיכך נחשבת בעיניו פשוטו של מקרא. לכן דוחה המאירי את הביאורים הפילוסופיים של קודמיו כאשר הללו אינם מתיישבים על פשטי הפסוקים והקשרם, בצינו שאף כי "הדברים טובים בעצמם... אין פשטי המקראות מתיישבים בזה יפה".<sup>118</sup> אמנם המאירי מוכן לפעמים להביא בביאורו פרשנות פילוסופית מלבד ביאור הפשט, אלא שבמקרים הללו הוא מדגיש שהביאור הפילוסופי אינו אלא נרמז בכתוב, כלומר אין הוא תואם את משמעותו העיקרית.<sup>119</sup> בדרך כלל המאירי מעניק תוכן רעיוני לכתובים במישור הפשט ובהישען על הקשרו של הקטע המתפרש.<sup>120</sup> לפיכך פירושו לתהילים הוא בדרך הפשט, אלא שיש בו הרבה דיונים רעיוניים.<sup>121</sup> אף על החלק הנסתר של פירושו למשלי ניתן לומר באופן כללי שהמסר הרעיוני של הפסוק נקבע על פי תוכנו והקשרו ברובד הנגלה. לא פעם אנו עדים שפרשנו מכריז שמשמעותו של הכתוב הן ברובד הנגלה והן בנסתר נגזרת מהקשר הדברים:

'הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא' הערה תוריית, שלא ליחס ליאות בחוקן יתברך, בראותו העדר הסדור בין בני אדם, כענין 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', כי מועד שמור לכל... ומלת 'בארץ' - רומז על זה העולם... ואפשר לפרש ישולם מענין 'שלימות', מלשון 'לא שלם עון האמורי'... וכן אפשר לפרשו מענין 'שלום'... 'השלימה את יהושע'... ולאלו שני הצדדים היה אפשר לפרש הפסוק דרך נסתר,<sup>122</sup> אלא שאין סוף הפסוק נקשר עמו (יא 31).

וכך משיקולי הפשט יש שהמאירי מוותר על המשמעות הנסותרת, ועל הלומד הנבון להכיר מתוכן הכתובים ומקשרם "איזה יכוון בו בנגלה לבד, ואיזה בנסתר לבד, ואיזה בשניהם" (חתימה לפרק ט). הבחנה בין הנגלה לנסתר איננה קיימת, למשל, בפסוקים בעלי הוראות כלליות מועילות, כגון "הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע" (יג 20), שלדברי המאירי הוא "הערה כוללת, הן בהמוניות הן בהנהגיות הן בתוריות הן בעיוניות".<sup>123</sup> וכך יש לא מעט פסוקים שבהם שתי המשמעויות זהות או קרובות זו לזו, ובייחוד בפסוקים שענינם שבח החכמה, הדרכה לדבוק בה או

אריכות הדיון... נראה להיות הענין העיקרי בכל הפירוש הזה" (מבוא לאבות, עמ' ל"ו). וראו דברי המאירי בהקדמתו למשלי (עמ' ה-ה), שבהם הוא מתאר את שלושת ספרי שלמה כמייצגי טיפוסים שונים, האמורים להתפרש או רק כפשוטם (קהלת), או רק בדרך משל (שיר השירים) או פירוש דו-משמעי (משלי).

<sup>118</sup> חתימה לפירוש מזמור מ"ה. השוה לפירושו למזמורים א', כ"ב, ל"ו.

<sup>119</sup> כך הוא הציג את הביאורים הפילוסופיים אשר ענינם שתי אידיאות האיזון (בין הגוף לנפש ובין המסורת למחקר) במזמור ב' (בשם כוונת חז"ל), ובצינו ש"אבל לפי הפשט יראה שהוא נאמר על ענין אחר". מזמור כ"ג פורש על ידי המאירי במישור הפשט כמכוון לגאולה העתידה או במשמעות היסטורית על דוד (במהלך הפירוש נראה שהוא מבאר בעיקר על דוד והצלתו מאויביו). בסופו של הפירוש הציג פרשנו ביאור נוסף על יסוד המושגים הפילוסופיים על "שלמויות". וראו פירושו למזמור כ"ב, מ"ה, ס"ה ועוד.

<sup>120</sup> למשל בתה' צה.

<sup>121</sup> לפעמים דומה שהמאירי מרחיב את המסר הפילוסופי העולה ממזמורי תהלים מעבר למובא אצל רד"ק ומציע הסבר פילוסופי ורעיוני למזמורים שבהם הסתפק רד"ק בביאור היסטורי בלבד. ראו למשל בסוף ביאורו למזמור מ"ה.

<sup>122</sup> המאירי מבחיר שם את כוונתו: "ולפירוש הראשון אפשר, שמלת 'בארץ' דבקה עם 'הצדיק', וקרא השלם במדות ומשולל מן השלימות האחרון 'צדיק בארץ', כלומר, שכל צדקתו בעניני העולם הזה וכל יתרונו תחת השמש; ואם הוא 'ישולם' ויגמל בחסרונו, מה גם 'הרשע' אשר יחסר כל בו".

<sup>123</sup> ראו פירושו למש' טו 21: "וזו הערה כוללת בהמוניות ובתוריות ובשכליות, כי הוא משתדל להשיג כוונתו בכל מה שיוכל"; כח 23 "זה הערה כוללת, אם בהמוניות, אם במדות, אם בתוריות ועיוניות".

לעסוק בהוראתה: "הפרשה כולה מדברת על לשון החכמה... לכן הנגלה והנסתר בה ענין אחד" (פתיחה למשלי ח).<sup>124</sup>

מכל האמור עולה שפרשנו אמנם מכיר בלגיטימיות של הפרשנות הפילוסופית ברמת הדרש, אולם בפירושו משתדל לפרש המקרא לפי פשוטו ולהעניק לו משמעות רעיונית הנשענת על הקשרו של הכתוב. אפילו בפירושו הנסתר למשלי המאירי אינו נותן דרור לדרשנות פילוסופית בלתי מבוקרת אלא שואף להכפיף את המסר הפילוסופי לעניינו של הכתוב לפי פשוטו.

## ז. הרעיונות המנחים בפירושי המאירי

פירושי המאירי למקרא וגם שאר ספריו חדורים מגמות חינוכיות וערכיות שאינן נושאות אופי של הטפה תוקפנית או ביקורת קטלנית כלפי בני דורו, אלא הכוונה עדינה אך עקיבה ושיטתית לקורא לצורת החשיבה ולסדר העדיפויות הראוי לדעת המחבר. כך הוא תיאר גם את השיטה שנקט המלך שלמה במשלי:

הודעת הדבר הרע שהוא רע – חצי התוכחת, וכן הודעת הדבר הטוב שהוא טוב הוא חצי הערה, ולכן שלמה ברוב דבריו לא יבואו דבריו צווי מוחלט, אבל הודעה על הדבר הטוב שהוא טוב, להעיר האדם לעשותו, והודעה על הדבר הרע שהוא רע, הערה להמנע מעשותו (משלי יג 5).

שני רעיונות דומיננטיים שזורים בכל חיבורי המאירי ובפרט בפירושו למקרא: (1) הדגשת התכלית הרוחנית-פילוסופית של האדם, היא שלמותו השכלית, ושלילת ערכי החומר; (2) נחיצות האיזון בין המסורת ("הדת" בלשוננו של המאירי) והעיון הפילוסופי.<sup>125</sup>

### 1. התכלית הרוחנית

הדגשת התכלית הרוחנית שבחיי האדם והקריאה לפרוש מהרדיפה אחר הישגי החומר הלא נחוצים לקיום הגוף ולהקדיש את הזמן לעיון במושכלות מלווים את חיבורי המאירי כולם. תפיסה ערכית זו אופיינית להגות הפילוסופית בכללותה.<sup>126</sup> המסר המועבר בכתבי המאירי בהקשרים שונים הוא שעל האדם לתת לצורכי גופו את המינימום ההכרחי ולהשקיע את כל כוחותיו ברכישת ההישגים הרוחניים. אדם שלא נוהג כך לא זו בלבד שאינו יכול לרכוש את החכמה אלא אף פוגם בשמירת המצוות המעשיות.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> השו פירושו למש' ב 15, ג 10, 18, 35, ד 7, יד 33. שם מציין הפרשן שהמסר הנסתר הוא קרוב למשמעות הגלויה או אף זהה לה. ראו יא 30: "פרי צדיק עץ חיים ולקח נפשות חכם' ובא לוקח במקום קונה... רוצה בו: מחדש ומשלים הנפשות, הוא המוליד, הוא המחדש, הוא המעמיד הווייתם... ואמר, שמדרך החכם ומחוקו לחדש נפשות ולהשכילם, להיותם אצלו נולדים בדומה. זהו ביאור הפסוק לדעתי, והנגלה בו אחד עם הנסתר".

<sup>125</sup> המהדיר של פירוש משלי, מ"מ משי זהב, ציין שני רעיונות אלו במילים האלה: "שני חוטים שזורים עוברים בפירושו של רבינו על פני כל הספר, אותם קבע כמסורות ועל פיהם ישק פירושו להעמידם לחזקם ולהשרישם בלבבות, על פנותיהם ויתדותיהם תמך רבינו הרבה פירושי מקראות וסעד בהם לבות בני האדם ללמדם דעה את ה', והם: א. המשל הנשוא באמרו (קה' ט 14-15) 'עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו'; ב. האמונה כוללת חלקים במצות ובאמונות... פינות עיוניות מושגות בדרך המחקר ופינות לא תשיגם יד העיון" (עמ' ה). כפי שיתבאר בהמשך דברינו, המשל על "עיר קטנה" מייצג את הצורך לדבוק בשכל (הנמשל ל"איש מסכן חכם") ולהתרחק מהרדיפה אחר הנאות הגוף והחומרנות (הנמשלים ל"מלך גדול"), ואילו הרעיון השני מבהיר את האיזון הנכון שבין המחקר הפילוסופי ובין האמונות המקובלות.

<sup>126</sup> טברסקי, מבוא, עמ' 313-315, 327, 347; הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 23-29.  
<sup>127</sup> "בהשתקעו בפעולות החומר לא די שלא ישלם, רוצה לומר שלא ישיג המושכלות, אבל שיאבדו ממנו גם מצות התורה והקבלה" (מש' כב 26-27).



נדגים את הרעיון על פי פירושו של המאירי למזמור א' שבתהלים. פרשנו מטעים שהרשעים שאותם מגנה המשורר אינם הכופרים בעיקר או החוטאים בעברות החמורות, שכן "אין מן הראוי לומר: אשרי מי שאינו מין, או כופר, או רשע, או מכעיס. שאף ההמון והפחותים ימאנו וימאסו זה ויכירו פחיתותו". במזמור זה, שנבחר לפתוח את ספר תהלים כולו, כיוון המשורר "לשבח מי שפורש מדרכי העולם במה שרוב העולם בוחרים בו ונמשכים אחריו, כדי ליחד לבבו והנהגותיו לתורה ולעבודת האל יתעלה". לפיכך "רשעים" נאמר הנה על ההמייה אחרי הטרף והממון... ו'חטאים' נאמר על ההמשך יותר מדאי אחר התאוות בבלתי צורך הכרחי להעמדת גופו, רק דרך הנהגה ומוֹתָר... ו'לצים' – הם אנשים פנויים מצד פחיתותם ושוללותם מכל חכמה או מידיעת מלאכה או ממון שיתעסקו בו, ומעבירים עתותיהם בהבל ובישיבת קרנות, כְּדָבָר בענייני העולם" (פס' 1). ישנם אנשים המחזיקים ברשעותם בגלל היותם "מן הכופרים והמכעיסים", והמזמור אינו עוסק בהם. סוג אחר של האנשים הקרואים "רשעים", "חטאים" ו"לצים" הם השקועים ברדיפה אחר ענייני העולם הזה ביותר מן הראוי על מנת לקיים את גופם. האיזון הנכון שבין צורכי הגוף לצורכי הנפש והידיעה הברורה שצורכי הנפש הם העיקר בחיי האדם הם נושאו של המזמור הראשון שבו פתח דוד את ספרו. לדברי המאירי, "כוונת המזמור לשבח מעלת החכמה, ושהיא תכלית שלמות האדם, ושראוי להיות כל פעולותיו פונות אל זה התכלית הנכבד". לכן שיבח המשורר את "מי שלא אחז דרכיהם (של הרשעים) לגמרי עד שיִמְנָה מהם, אלא שהשתדל בטרף עצמו וביתו עד שיעבור עתו דרך כבוד (כלומר עד שימות)... והענין שיהא פורש מדרכי העולם וישים כל כוונותיו לעסוק בתורה בכלליה ובפרטיה וסודותיה וסתריה".

גם רד"ק שותף לתפיסה הערכית של התכלית הרוחנית ומקדיש בפירושו מקום להטפה להתרחקות ממותרות החומר ולהתעסקות בחיי הרוח והעיון. עם זאת עולה פרשנו על רד"ק במאבקו בחומרנות הן מצד אזכורו התכופים לעניין זה והן מצד מעמדה המוביל של תפיסה זו בכתביו. גם רד"ק פירש שה"רשעים" המוזכרים במזמור א' מגמתם איננה אלא השגת הטובות של העולם הזה. אולם שלא כפי שראינו אצל המאירי, לא בכך מסתכמת רשעותם של אלה אלא בעברות המעשיות החמורות שהרדיפה אחר החומרנות מביאה אליהן, כגון גְּבַה ורצח.<sup>128</sup> לפי רד"ק, החומרנות איננה העברה עצמה אלא מבוא לעברה, ואילו לדעת המאירי המשורר מדמה את רדיפת טובות העולם לעברה.<sup>129</sup> כאמור, הדגשת התכלית הרוחנית של האדם ורעיון האיזון בין צורכי הגוף לצורכי הנפש הם המובילים בחיבורי המאירי. רק איזון זה יביא את האדם לשלמות האמיתית, שהיא שלמות השכל. פרשנו ראה את הניצחון שאמור שכלו של האדם להשיג במאבקו בנטיותיו החומריות כנמשל בדברי קהלת (ט 14-15): "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו".<sup>130</sup> אולם אם חז"ל (בבלי נדרים לב ע"ב) ביארו ש"מלך גדול" הוא היצר הרע ו"איש מסכן" הוא היצר הטוב, הרי המאירי (בעקבות הרמב"ם במו"נ)<sup>131</sup> הטעים שהיצר הרע הוא הימשכות אחר החומר, ואילו היצר הטוב הוא השכל. תפקידו של האדם הוא להגביר את השכל (הילד החכם) על החומר (המלך הזקן) השולט בגוף האדם (העיר):

<sup>128</sup> "הרשעים" הם החרדים לקנות ממון ותאות לבם בעולם, ולא יבחנו בין הטוב והרע, ויגזלו ויגנבו ויהרגו בעבור הממון מרוב חרדתם".

<sup>129</sup> השו"ת לדברי המאירי בהקדמה למגן אבות (מהדורת י' כהן, ירושלים תשמ"ט), עמ' י"ט: "ראיתי רשעים קבורים" (קה' ח 10) ופירושו לדעת קצת מפרשים ש'הרשעים' היא מלה נאמרת דרך כלל על ההמון מצד המיתם אחר הממון".<sup>130</sup> בחיבור התשובה, עמ' 19-160, המאירי מביא משל זה ומבארו בשם חז"ל, "קצת מפרשים" ורשב"ת. ביאור דומה נמצא גם אצל ר' יעקב אנטולי בהקדמתו למלמד התלמידים, וכך מפרש את הפסוק גם רלב"ג בביאורו על אתר. ראב"ע מזכיר פירוש אלגורי זה בשם "המפרשים הקדמונים" ודוחה אותו: "והנכון, שאיננו מדבר על דרך משל כי אם כמשמעו" (קה' ט 14).

<sup>131</sup> מו"נ ח"ג כ"ב: "וכבר ידעת פרסום זה הדעת בתורתנו ר"ל יצר טוב ויצר רע... וכבר אמרו שיצר הרע יתחדש בבן אדם בעת לידתו... וכמו שאמרה התורה מנעוריו, ושיצר טוב אמנם ימצא לו אחר שלמות שכלו, ולזה אמרו נקרא יצר רע מלך גדול, ונקרא יצר טוב ילד מסכן וחכם כמשל הנשוא לגוף בן אדם והתחלף כחותיו, באמרו עיר קטנה ואנשים בה מעט".

אל תמנע מהשתדל בהכנעתו (של המלך הזקן) בהקמת הילד המסכן, הוא השכל. ולא לו העניינים, אחר שדיבר החכם בטכסיס הזונה ובחלק אמריה ואיך יפותה לב הכסיל אליה, אם מצד טבעו המונח בו, אם לרוב פתויה, שכל זה נכלל בתגבורת המלך הזקן ותוקף השתדלותו – הודיעו דרך השתדלותו ברפואה, הן אם כבר נפל ברשתה הן אם יירא לפי טבעו מלכו עליו בחמה, והוא שיגביר שכלו ויכניע הקמים עליו (משלי, פתיחה לפרק ח).

"משל נשוא" זה (המכונה כך בעקבות דברי הרמב"ם שם) מלווה את דברי המאירי לאורך כל פירושו למשלי, ואנו פוגשים בו גם בחיבוריו האחרים.<sup>132</sup> על החכם האמיתי תמיד לזכור מהי התכלית האמיתית אשר למענה הוא חי, ולמען השגתה משתדל לקיים את גופו החומרי.<sup>133</sup>

**2. האיזון בין המחקר הפילוסופי למסורת התורנית**

כדרכם של רבים מחכמי פרובנס המימוניים<sup>134</sup> מזהיר המאירי במקומות רבים מספור בחיבוריו מפני הרדיקליות הפילוסופית המכחישה את אותם יסודות האמונה שאינם ניתנים להוכחה שכלית, כגון חידוש העולם, השגחה ונסים.<sup>135</sup> אבל אין הוא מבקר את המתעלמים מן החכמה ומזלזלים בה ומעיר שסגולתה שהיא מובילה לידיעת ה' האמיתית ולדבקות בו.<sup>136</sup>

המאירי מזדהה עם השקפתם של החכמים המימוניים האחרים כשהוא רואה את התכלית האנושית בהשגה העיונית של היסודות המטאפיזיים. אולם לדעתו רעיון האיזון הנכון בין המסורת למחקר מסתכם ראשית בצורך להקדים למחקר את האמונה התורנית המקובלת.<sup>137</sup> שנית, על המעיין לדעת שישנם תחומים אשר מעצם מהותם לא שייך בהם המחקר השכלי. מחד גיסא על האדם לקבל מצד המסורת התורנית את האמונה בבריאת יש מאין, בהשגחה, בנבואה, בשכר ועונש ובכל שאר

<sup>132</sup> המאירי חוזר ומפנה למשל זה לאורך כל פירושו החל מההקדמה, מש' א 33; פתיחה לפרק ח; י 15; יא 9; יא 14; יד 11; טו 27-29; יז 10-12; כא 22-24; כה 1; כה 28; כח 2; כט 8; ל 1-6. והרחיב בעניין המשל כבר בהקדמה לתהלים ובפירושו לנדרים לב, ע"ב.

<sup>133</sup> מש' י 16: "פעלת צדיק לחיים תבואת רשע לחטאת'... ובדרך הנסתר... כל פעולות 'הצדיק', אפילו מה שיראה מהם פעולה המונית, כלם מכוונות לדרך 'חיים', כלומר, שאם יתעסק לפעמים בהנאות גופניות, אין כונתו בהם, רק להעמדת גופו ולצורך הכרחי לקיום הנפש; וכן בכל פעולותיו, אף בפעולות ההמוניות... ובהפך זה אמר: 'תבואת רשע לחטאת' - והתבואה היא כמשל לפרי האדם, וידוע שפרי האדם הוא שלימות שכלו; ואמר שהרשע אפילו בעת השתמשו בשכליות, יחטא בהם, וכל שכן בהתעסקו בהמוניות. ולזאת הכוונה, אפשר לפרשו על אסיפת הממון שכוונתו בו לחטאת, רוצה לומר: להשתרר ולהתגדל על שכניו". מעין זה ראו גם בפירושו למש' ג 6.

<sup>134</sup> טברסקי, פרובנס, עמ' 205 הערה 75.

<sup>135</sup> בפירושו למש' כא 1 ("פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו") כתב המאירי שלפי הנסתר "לב מלך" רומז ל"שקל החכם" וש"ראוי לתתו כ'פלגי מים ביד ה'"; רוצה לומר: להזהר שלא להרוס בו אחת מפנות התורה, אבל לכל אשר יחפצו דרכי התורה ונתיבותיה יטנו". מכאן שעל האדם להכפיף את שכלו לדרכי התורה.

<sup>136</sup> כמו הרמב"ם גם המאירי ממיין את השלמויות שבאדם לארבעה סוגים: "ראשונה – שלמות הקנין, רוצה לומר העושר והממון; השנית – שלימות גופו ביותר, ביופי צורתו ושלימות תכונת אבריו וגבורתו ובריאותו; והשלישי – שלימות המדות; והרביעית – שלימות החכמה" (מש' ב 21-1). ראו למשל פירושו למש' יא 31: "הן צדיק בארץ ישלם אף כי רשע וחוטא'... מלת 'בארץ' דבקה עם 'הצדיק', וקרא השלם במדות ומשולל מן השלימות האחרון 'צדיק בארץ', כלומר, שכל צדקתו בעניני העולם הזה וכל יתרונו תחת השמש; ואם הוא ישולם ויגמל בחסרונו, מה גם הרשע אשר יחסר כל בו".

<sup>137</sup> כך נוהג אדם בעל מידות מתוקנות שלמד לא להתפרץ למחקר הפילוסופי לפני ההכנה המתאימה. ראו מש' כה 27: "ובדרך נסתר – יש לפרשו על שלימות המדות. ואמרו: 'אכול דבש הרבות לא טוב' – כלומר: אכילת הדבש הוא משל לבקשת התענוג, אין טוב להרבות לו. 'וחקר כבודם כבוד' – אמר כבודם בלשון רבים על הנמשל בדבש, רוצה לומר: התענוגים; כלומר: חקור בכבודם, רוצה לומר: באיזה צד יש בהשתמש בהם – הוא כבוד באמת, שבחקירתו יזהר שלא יקח מהם, רק כפי הצורך. וכן אפשר שרמז על לימוד החכמות".

האמונות הנוגעות ליחסים בין האל לאדם,<sup>138</sup> ומאידיך גיסא ראוי לחקור בתחומים הנוגעים לה' עצמו, כגון מציאותו, אחדותו ושליטת התארים ממנו. המאירי מנצל את כל חיבוריו על מנת להציג את האיזון הנכון בין המסורת למחקר, כלומר בין הדת לפילוסופיה. פרשנו שקוע מאוד במאבק נגד הרדיקליות הפילוסופית, ולפיכך מצויים בכתביו דברי פולמוס רבים המכוונים נגדה והמצדיקים את "בעלי הדת" הנשענים לא רק על שכלם כי אם גם על ה"קבלה".<sup>139</sup> מחקרם במטאפיזיקה של הפילוסופים שאינם מאמינים בהשגחה לא לרצון הוא בעיני ה', והוא בבחינת "זבח רשעים תועבה".

קרא 'זבח רשעים' – המודים במציאות האל ואחדותו ובשאר הפנות העיוניות, וכופרים בפנות התוריות. ומצד שהם מנשאים האל לפי מחשבתם, לרומם מעלתו גם מן הדברים שיכללם הפנות התוריות,<sup>140</sup> הוא קורא ענייניהם 'זבח רשעים'. ומצד כפירתם בפנות התוריות הוא קורא אותם 'עד כזבים'. 'ואיש שומע' – רומז על הנשען בקבלה הנבואית – 'לנצה ידבר'; כלומר: דבריו יביאהו לנצחיותו (משלי כא 27-29).

כלומר אמונתו השלמה של המאמין באותם היסודות התורניים שאין יד העיון משגת אותם ומחקרו של הפילוסוף בתחומים הראויים לחקור בהם מביאים את האדם לחיי העולם הבא. האדם שאיננו מעיין בתחומים הראויים למחקר אך מקבל עליו את האמונות "הדתיות" בסוגיות "שאינן יד העיון שולטת בהם",<sup>141</sup> אף שאיננו מגיע לתכלית האנושית, הרי הוא עדיף על השואף להרוס בחקירותיו את יסודות התורה.<sup>142</sup> כתובים רבים מתפרשים על ידי המאירי כמכוונים כנגד התפיסה הפילוסופית הרדיקלית. למשל, בפירושו לתהלים ח 1:

וענין המזמור הוא כנגד הכופרים בחזון העולם ובהשגחה, ובשאר הפנות הדתיות והתוריות, הנודעות מפי הנבואה מצד התורה... אמר זה המזמור, לשפח התורה ולדבר כנגד הכופרים בפנות האמונה הנכתבות והרמוזות בתורה.

מעניין שעל פי פירושו של רד"ק המזמור נושא ככל הנראה מסר הפוך, ולדבריו, "המזמור הזה הוא שבח והודאה לאל וספור גבורותיו", כלומר הוא מתאר את ההתבוננות הפילוסופית בבריאה

<sup>138</sup> אמונות אלו שייכות לאותו מכלול האמונות שהמאירי מגדיר "דת". על נושא זה ראו בהרחבה הלברטל, בין תורה לחכמה, בייחוד עמ' 63-69. המושג "בעלי הדת" שאול מכתבי ר"ש אבן תיבון, אלא שבניגוד לתפיסתו של זה האדם האידיאלי לדידו של המאירי איננו "חכם" שמתחשב ב"בעלי הדת", אלא "בעל הדת" שמתחשב ב"חכמה".  
<sup>139</sup> ראו למשל דברי המאירי בפתיחה למשלי ל, המכוונים נגד "המתפלספים התולים אמונתם בעניינים מופתיים, ולא יאמינו דבר בזולת, זה ויתפארו בחכמתם ויבוזו לכל זולתם".

<sup>140</sup> כלומר לדברי אותם הפילוסופים, אחדותו המוחלטת של ה' ושלמותו מחייבים להסיק שלא חל בו כל שינוי, ולפיכך מן המוכחש להאמין למשל שה' משגיח על מעשי בני אדם. כעין זה כתב גם בפירושו לתהלים קלט 20: "וזהו אשר ימרן למזמה' – רוצה לומר אשר ייחסו לך שלימות ומעלה, לפי מחשבתם, בעשותם אותך נסכל הידיעה בחלקי המציאות".

<sup>141</sup> "טוב לשבת על פנת גג מאשת מדונים ובית חבר'. גנה האשה הרעה והרחיק ההסתופפות באוהל עמה. ואמר, שטוב לשבת על זוית הגג, לאויר ולרוח, מדור עם אשת מדינים... קרא 'פנת גג' – האמנת הדבר מבלי מופת וראיה, רק מצד הקבלה. וקרא חכמת המחקר דרך כלל: 'אשת מדינים ובית חבר', מצד שהם דברי ריבות; ורמז על הפנות התוריות שאין יד העיון שולטת בהם, שראוי לסמוך בהם על משענת הקבלה" (כא 9).

<sup>142</sup> מש' יט 1-2: "טוב-רש הולך בתמו מעקש שפתיו והוא כסיל: גם בלא-דעת נפש לא-טוב ואיך ברגלים חוטא". לפי המאירי "רש הולך בתמו" הוא טוב "מעקש שפתים הנמהר להתחכם במה שאין ראוי לו או אף במה שראוי לאדם, 'והוא כסיל'... ולהודיע שלא כיון בזה לסגור שער העיון לגמרי, אמר: 'גם בלא דעת נפש לא טוב'; ולא טוב נקשר עם נפש; כלומר: לא טוב לנפש להיותה בלא דעת, רוצה לומר: בלא שכל".

המלמדת על מציאות הבורא וגדלותו.<sup>143</sup> מכאן שהמאבק נגד הרדיקליות הפילוסופית העסיק את המאירי יותר משהעסיק את קודמו.

מן המובא לעיל נוכח לסכם ששתי מגמות חינוכיות-תיאולוגיות מצויות בפירושי המאירי: הדגשת תכליתו הרוחנית של האדם והאיזון בין "הדת" והפילוסופיה. שני המסרים הקבועים והבולטים הללו עולים מהמשמעות הנסתר של ספר משלי,<sup>144</sup> מפירוש כמה ממזמורי תהלים ואף משאר חיבוריו.<sup>145</sup>

## סיכום

ר' מנחם המאירי, מלבד היותו חכם תלמודי והוגה, היה גם פרשן מקרא מובהק. הוא חיבר ביאורים לספרי מקרא רבים, אולם לידינו הגיעו רק פירושו לתהלים ולמשלי. שיטתו הפרשנית היא שיטת הפשט בנטייה לפרשנות הרעיונית. לדידו פשוטו של מקרא נקבע בעיקר על פי ההקשר שבו נתון הכתוב המתפרש. עם זאת המאירי נשען בביאוריו גם על הפרשנות הפילולוגית והיה ער לצורך לבדוק את נוסח פסוקי המקרא לאור הספרים המדויקים והערות המסורה.

פרשנותו נשענת על חיבורי קודמיו, בעיקר של הפרשנים והמדקדקים של ספרד ופרובנס, כגון ר' יונה אבן ג'נאח, ר' אברהם אבן עזרא ובני משפחת קמחי, ועל פירושי רש"י. עם זאת, המאירי הוא גם פרשן מקורי שאיננו חושש לחדש אף בניגוד לדברי כל קודמיו. מלבד ההקשר והדקדוק פרשנותו של המאירי מבוססת על כל אותן תופעות סגנוניות במקרא שאותן כבר ציינו קודמיו (כגון כפל עניין, מקרא קצר ותמורת האותיות).

המאירי מאמץ את התפיסה הספרותית הפילוסופית המשפיעה על מבנה ההקדמות שחיבר לספריו ועל תוכנם. מאותה התפיסה נובעת גם נטייתו לחלק את חיבוריו ליחידות ספרותיות ולסכם את תוכנם בהקדמות קצרות ולבאר בהרחבה את המסר הכולל של הקטע המתפרש. אולם על אף ההשפעה הרבה של ההגות הפילוסופית בפירושי המאירי פירושו בנויים בעיקר על מתודת הפשט, ואף מסרם הפילוסופי נבחן על ידי הפרשן על פי התאמתו להקשרו של הכתוב.

האופי הרעיוני שבפירושי המאירי מתבטא בעיקר בשני מסרים פילוסופיים-פדגוגיים קבועים החוצים את כל חיבוריו הפרשניים, ההלכתיים וההגותיים. המסר הראשון הוא ההזכרה לאיזון בין הגוף לנפש, כלומר הוראת התכלית הרוחנית-אינטלקטואלית של חיי האדם תוך הקדשת המינימום ההכרחי לצורכי הגוף. המסר השני מדריך לאיזון בין ה"דת" למחקר, כלומר הוראת השילוב הנכון בין המסורת התורנית ובין המחקר הפילוסופי בתחומי האמונות והדעות.

<sup>143</sup> גם בתה' צה' 1 כותב המאירי: "לכו נרננה לה" – רוב מפרשים ראיתי, שפירשו כוונת המזמור לזמן הגאולה, שיאמרו איש לאחיו יהודות לאל ולזמר לפניו. ולי נראה שכוונת המזמור היא, ללמד בני דורו ולהשקיע לבבם באמונות התוריות. ורמז על אמונת החדוש והשגחתו יתעלה, והיות עיניו משוטטות במעשיו". רד"ק אכן מפרש את המזמור כמדבר על הגאולה ואינו נכנס כאן כלל לפולמוס כנגד הרדיקליות הפילוסופית. מעין זה גם במזמורים קלט (ראו שם בעיקר את פירושיהם לפס' 20) וקמב.

<sup>144</sup> היא המשמעות העיקרית אשר למענה חובר הספר: "הנגלה – אע"פ שיש בו תועלת להמון, הוא מעט התועלת בערך אל הנסתר, שהוא תועלת אמיתי לנבון ולמשכיל" (הקדמה למשלי). המסר הנסתר עוסק בענייני אמונה וחקירה והוא מברר כיצד לחקור את האמונות התורניות.

<sup>145</sup> עלינו לציין שהמאירי מנצל כל הזדמנות לפרוס לעיני הקורא את משנתו בדבר האיזון הנכון בתחום העיון הפילוסופי והאיזון הנכון ביחסים בין הגוף לנפש לא רק בחיבורים שעניינם פרשני, רעיוני ומוסרי (כגון הפירוש למסכת אבות וחיבור התשובה), אלא גם בחיבורים ההלכתיים. ראו דוגמה בולטת בפירושו לסנהדרין בתחילת פרק יא: "הנה עלה בדעתי לכתוב על ספר בזה הפרק רוב עניני האמונות התוריות הראוי לחנך בהם את בניו ולהיות האמונה המוכרחת במציאות הדת חקוקה על לבם מבלי שאסתכל בזה לדעות הפילוסופיות ולסברות העיוניות ולענינים המוקשים או המופתיים רק אמונת הקבלה הדתית והתוריית לבד... בקונדרס מיוחד בפני עצמו וקראתי שמו 'כתב הדת'". חיבור זה לא הגיע לידינו, אך המאירי מזכירו בהרבה מקומות בפירושו למסכת אבות ובפירוש תהלים נ 4 וקב 27.

## ביבליוגרפיה

### עיקר המקורות הראשוניים

- מאירי, אבות – ר' מנחם מאירי, בית הבחירה למסכת אבות, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה.
- מאירי, הקדמה – ר' מנחם מאירי, הקדמה לבית הבחירה, כרך א, מסכת ברכות, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תשל"ז, עמ' ז-לו.
- מאירי, חושן משפט – ר' מנחם מאירי, חושן משפט (איגרת לר' אבא מארי הירחי), בתוך בית הבחירה למסכת אבות, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה, עמ' 465-459.
- מאירי, חיבור התשובה – ר' מנחם המאירי, חיבור התשובה, מהדורת ש"ק מירסקי, ניו יורק תש"י.
- מאירי, משלי – ר' מנחם מאירי, פירוש משלי, בתוך פירושי המאירי, מהדורת מ"מ משי זהב, ירושלים תשל"ז.
- מאירי, סדר הקבלה – ר' מנחם המאירי, סדר הקבלה, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ד.
- מאירי, תהילים – ר' מנחם המאירי, פירוש תהילים בתוך מקראות גדולות 'הכתר', מהדורת מ' כהן, רמת גן תשס"ג.
- מו"נ – ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, בתרגומו של שמואל אבן תיבון, ירושלים תש"ך.
- מנחם בן סרוק, מחברת – ר' מנחם בן סרוק, מחברת מנחם, מהדורת צ' פיליפאווסקי, לונדון 1857.
- רד"ק, המכלול – ר' דוד קמחי, ספר המכלול, מהדורת י' ריטטענבערג, לוק תרכ"ו, ד"צ ירושלים תשכ"ו.
- רד"ק, שורשים – ר' דוד קמחי, ספר השורשים, מהדורת ה"ר ביזנטל ופ' לברכט, ברלין תר"ז, ד"צ ניו-יורק תש"ח.
- ריב"ג, הרקמה – ר' יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, מהדורת מ' וילנסקי, ברלין תרפ"ט.
- ריב"ג, שורשים – ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השורשים, מהדורת ב"ז בכר, ברלין 1986 ד"צ אמסטרדם 1969.

### מחקרים

- בנדיקט, פרובנס – ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס, ירושלים תשמ"ה.
- הבלין, מבוא לאבות – ש"ז הבלין, בית הבחירה לרבינו מנחם המאירי על מסכת אבות, מבוא, ירושלים-קליבלנד תשנ"ה, עמ' יט-סז.
- הבלין, מבוא לסדר הקבלה – ש"ז הבלין, סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, מבוא, ירושלים-קליבלנד תשנ"ד, עמ' יא-נא.
- הלברטל, בין תורה לחכמה – מ' הלברטל, בין תורה לחכמה - ר' מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים 2003.
- הרוי, התרגום העברי – S. Harvey, "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to his Long Commentary on Aristotle's Physics", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 52 (1985), pp. 55-84
- טברסקי, מבוא – י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשס"א.
- טברסקי, פרובנס – I. Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal – Jewry", *Journal of Word History* 11 (1968), pp. 185-207
- מירסקי, מבוא לחיבור התשובה – ש"ק מירסקי, חיבור התשובה לר' מנחם המאירי, מבוא, ניו יורק תש"י, עמ' 1-80.
- מנספלד, מבוא – J. Mansfeld, *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Author or a Text*, Leiden, New York, Köln 1994
- סופר, אור המאיר – ש"ב סופר, אור המאיר: תולדות רבנו המאירי וספריו, ירושלים תש"ב.

צייטקין, מאפייני פרשנות – י' צייטקין, מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המיימונית של פרובנס במאות ה-13 וה-14, עבודה לתואר דוקטור, רמת גן תשע"א.

צייטקין, שאלות יסוד – י' צייטקין, שאלות יסוד בספר תהילים בעיני רד"ק, עבודה לתואר מוסמך, רמת גן תשס"ו.

S. Klein-Braslavy, "The Alexandrian Prologue Paradigm in – קליין-ברסלבי, המבואות – Gersonides' Writings", *Jewish Quarterly Review* 95, 2 (2005), pp. 257-289

J.T. Robinson, "Samuel ibn Tibbon's Commentary on – רובינסון, רשב"ת לקהלת – Ecclesiastes and the Philosopher's Prooemium", *Studies in Medieval Jewish History and Literature* 3 (2000), pp. 83-146