

## המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

יונתן גרוסמן ויהונתן יעקבס\*

### א. פתיחה

רבנו בחיי בן אשר אבן חלאווה (1255–1340 בערך) היה דיין ודרשן בעיר סרגוסה שבארגון, צפון מזרח ספרד. פירושו הגדול לתורה (שאותו החל לכתוב בשנת 1291) זכה לפופולריות רבה, בין השאר בזכות היותו בעל אופי אקלקטי.<sup>1</sup> בהקדמתו חילק את פירושו לארבע 'דרכים': 'דרך הפשט' – שבה הוא התבסס על פירושי רבנו חננאל, רש"י וראב"ע; 'דרך המדרש' – שבה התבסס על מדרשי חז"ל (לעתים ממקורות שלא נשתמרו בידינו); 'דרך השכל' – ביאור פילוסופי-אלגורי שבו צעד בעקבות רמב"ם; ו'דרך הקבלה' – פירוש מיסטי שבו הוא הושפע עמוקות מפירוש רמב"ן לתורה.<sup>2</sup> הישענותו על מקורות קדומים הביאה רבים להניח שאין למצוא בחיבורו פירושים מקוריים. כך כתב לדוגמה הרב חיים דב שעוועל: "עלינו לציין כי המקוריות אינה התכונה הבולטת בפירושו של ר' בחיי. אולם אין זה ייעודו של הספר. עיקר חילו הוא באופיו האנציקלופדי, בכך שבמסגרתו נכלל כמעט כל מה שנאמר, נמסר ונכתב החל מהתלמודים והמדרשים ופירושי הגאונים [...] עד גדולי החוקרים והחכמים בני דורו".<sup>3</sup> כך כתב גם אפרים גוטליב: "קרקע עבודתו של ר' בחיי היא במסירת תכנים, שנצרו כבר בתחומים שונים והוא משתדל להכשירם לקליטת הרבים. מכאן חוסר המקוריות שבו, המתגלה לעיני הקורא הבודק את מקורותיו".<sup>4</sup> עם זאת, נראה לנו שבכמה נושאים אפשר להצביע על פרשנות מקורית וייחודית של רבנו בחיי, והיחס לדו-משמעות מכוון במקרא הוא אחד מן הנושאים הללו, כפי שיובהר להלן.

ראשית, נגדיר את המושגים שבהם ייעשה שימוש בהמשך המאמר. המונחים 'רב-מובנות', 'דו-משמעות', 'מבע רב-משמעי' מכוונים לכל קריאה כפולה של הטקסט. קריאות אפשריות אלו נחלקות לכמה ענפי משנה. בראשם יש להזכיר את החלוקה שבין מקרים שבהם המילה המשובצת בטקסט היא פוליסמית ושתי ההוראות הלקסיקליות שלה מתמשות בכתוב גם יחד ובאופן מכוון ('משנה הוראה'), לבין מקרים שבהם למילה עצמה יש הוראה לקסיקלית

\* פרופ' יונתן גרוסמן ופרופ' יהונתן יעקבס, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן. מחקר זה בוצע בתמיכתה של הקרן הלאומית למדע (מענק מס' 929/19).

<sup>1</sup> על תפוצתו הנרחבת ראו מילן, פרשנות, עמ' 3; ברוכסון, תפוצת, עמ' צא. על תולדותיו, על יצירתו ועל מקורותיו המגוונים ראו רייפמאן, תולדות; מילן, פרשנות, עמ' 1–33. למרות הפופולריות הרבה של החיבור, הוא לא זכה להתייחסות של ממש מהמחקר המודרני.

<sup>2</sup> על מקורותיו הקבליים הנוספים הרחיב את הדיבור גוטליב, הקבלה.

<sup>3</sup> שעוועל, מבוא, עמ' 10–11.

<sup>4</sup> גוטליב, הקבלה, עמ' 19.

אחת שמתממשת בטקסט, אך הקורא נדרש להיעתר לשתי משמעויות סמנטיות שעולות מההיגד הלשוני הרחב, שהן תוצאה של סדר המילים בפסוק, עמימות תחבירית וכדומה (כפל קריאה סמנטי).<sup>5</sup> את 'משנה ההוראה' ואת 'כפל הקריאה הסמנטי' אפשר לממש הן בקריאת רבדי פרשנות שונים (כגון עיגון הדרש ברובד הפשט), הן ברובד פרשנות אחד (קריאה כפולה במישור הפשט).

מרבית פרשני ימה"ב הניחו כדבר מובן מאליה שהטקסט המקראי מכיל הן את רובד הפשט הן את רובד הדרש. זאת בעקבות ובהמשך להיגדים מפורשים הנמצאים בספרות חז"ל בעניין זה.<sup>6</sup> אולם נדיר יותר למצוא אצל פרשני ימה"ב התייחסויות רחבה לאפשרות של הטמעת מבע רב-משמעי מכוון ברובד הפשט כאמצעי ספרותי. לאחרונה הקדיש אברהם גרוסמן דיון לסוגייה זו, ובו טען שאפשר למצוא ברש"י מודעות לטכניקה ספרותית זו גם ברובד הפשט עצמו.<sup>7</sup> בהמשך לגישה זו, גם אנחנו הקדשנו מאמר שבו סקרנו בהרחבה את המודעות של רש"י לאמצעי ספרותי זה ברובד הפשט.<sup>8</sup> נוסף על כך, ראוי להזכיר את רמב"ן שעסק בתופעה זו כמה פעמים לאורך פירושו, את רד"ק,<sup>9</sup> את ר' יוסף קספי<sup>10</sup> ואת אברבנאל.<sup>11</sup> בייחוד בולטים בהקשר זה שני פרשנים: ר' יוסף בכור שור, שמפירושו עולה תמונה של מודעות רחבה לטכניקה זו,<sup>12</sup> ורבנו בחיי, שלעמדתו אנו מבקשים להקדיש את הדברים הבאים. כפי שיובהר להלן, רבנו בחיי מיוחד בכך שדיבר על טכניקה זו בגלוי כאמצעי ספרותי מכוון וביאר את תרומתה. במאמר נדגים את שיטתו הן בעיגון מדרשי חז"ל בפשט לאור רב-המשמעות שהטקסט נושא בחובו, הן – ובזה עיקר חידושו – במישור הפשט כאמצעי ספרותי מכוון.<sup>13</sup>

5 על חלוקה זו ראו: שטרנברג, אופני כבילות, עמ' 97–104. הוא ראה את שתי הדרכים העיקריות להטמעת כפל משמעות סמנטית, שאיננה נשענת על פוליסמיה, כ"שיוך דקדוקי" ו"מבנה תחבירי".

6 ראו סקירה נרחבת אצל יעקבס, בכור שור, עמ' 184–193.

7 גרוסמן, רש"י, עמ' 122–123; גרוסמן, ריבוי משמעויות, עמ' 36–38.

8 יעקבס וגרוסמן, רב משמעות.

9 ראו: יעקבס וגרוסמן, יחסו של רד"ק.

10 ראו לדוגמה פירושו של בר' ב' 18; בר' מא 34; מל"א כ 9; עמוס ח 1 ועוד רבים. בפירושו ליר' כג 36 הוא העיר שמשחק ספרותי זה אינו עובר בתרגום לשפה אחרת. לסקירה של עמדתו, ראו: גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 16–18.

11 ראו: גרוסמן, אברבנאל. נוסף על פרשני מקרא אלו, יש להזכיר שני חיבורים שנכתבו בספרד והוקדשו לתופעה זו: ספר הצימוד של ר' יהודה אבן-בלעם, וספר הענק של ר' משה אבן עזרא.

12 יעקבס, בכור שור, עמ' 198–210.

13 נושא זה לא נידון עד היום במחקרים שעסקו בפירושי רבנו בחיי. מצאנו הערה בודדת של מילן שטען שלדעת רבנו בחיי כל מילה בתורה יכולה להיות בעלת מובנים רבים, והצביע על שלושה מקורות לעניין. ראו מילן, פרשנות, עמ' 44. כמו כן הוא טען שהמדרש מדגים כיצד אפשר למצוא בטקסט המקראי קריאות נוספות, ראו שם, עמ' 46.

המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

### ב. האומנם מבע רב-משמעי?

כפתיחה לדיון במודעות של רבנו בחיי למבע רב-משמעי במקרא, יש לעמוד על האתגר הניצב בפני קורא פירושו המבקש להכריע האם מדובר בטענה לרב-משמעות. יש מקרים שבהם הפרשן אומנם הציע כמה אפשרויות קריאה, אך אין כוונתו למבע רב-משמעי מכוון, אלא לאפשרויות קריאה שונות, שבסופו של דבר יש אחת 'נכונה', גם אם אין בידו להכריע מהי. מקרים מעין אלו כונו במחקר 'עקרון אי הוודאות'.<sup>14</sup> מקרים אלו נושקים לדיוננו, בכך שגם בהם הפרשן מצביע על הלשון הרב-משמעית שמאפשרת קריאות שונות, אולם הם אינם קשורים למבע רב-משמעי מכוון.

בפירושי רבנו בחיי ההתלבטות סובבת בעיקר סביב שימושו בלשון 'ועוד יכלול'. במרבית המקרים שיוצגו להלן השתמש רבנו בחיי בשורש כל'ל (כולל, יכלול) כדי להצביע על דו-משמעות, ודומה שהשימוש השיטתי בשורש זה לצורך זה הוא חידוש שלו.<sup>15</sup> אך לעיתים הוא מצביע בלשון זו רק על היות המילה פוליסמית, ואין כוונתו לומר שכל המשמעויות שלה מתמשות בהיגד הקונקרטי שבו הוא דן. נדון במקרה אחד לדוגמה:

1. אור כשדים (בר' יא 28)

מדרשי חז"ל מספרים על נס שנעשה לאברהם באור כשדים, עוד טרם התגלות ה' אליו. רבנו בחיי ביקש להצדיק מדרשים אלו. מן העבר האחד הוא טען שמבחינה לוגית קשה לקבל שאין שום סיפור רקע לבחירתו של אברהם ('כי איך יתכן להיות דבור השם ית' לאדם ולא הודיענו תחלה מי הוא, שהרי בנח לא בא אליו הדבור 'ויאמר אלהים לנח' עד שהודיענו תחילה מדותיו שהיה 'איש צדיק תמים' – פירושו לבר' יא 28). לצד זאת, ביקש רבנו בחיי לסמוך את המדרשים הללו גם על הכתוב עצמו, ולשם כך הוא הצביע על ריבוי המשמעויות שיש ללשון 'אור' בצירוף שם המקום 'אור כשדים':

ומה שהזכיר לשון "אור כשדים", דע כי לשון "אור" כולל שלשה ענינים: בקעה והר ואש. בקעה מלשון "מאורת צפעוני" (יש' יא 8) [...] והוא כאלו אמר 'בבקעת כשדים'. הר מלשון "באורים כבדו ה'" (יש' כד 15) [...] והוא כאלו אמר 'הר כשדים'. אש מלשון "חמותי ראיתי אור" (יש' מד 16), והוא דעת רז"ל והקבלה האמיתית שהשליכוהו לכבשן האש. והנה על כל פנים בארץ כשדים נעשה הנס

<sup>14</sup> סימון, און מליך, עמ' 111.

<sup>15</sup> חיפושים שנעשו בעזרת אתר 'מקראות גדולות הכתר' העלו שרש"י לא השתמש בשורש זה; ראב"ע, רד"ק ורמב"ן השתמשו בשורש כל'ל, אך לא לצורך הצבעה על מילים או פסוקים רב-משמעיים. להלן נציע שייכתן שכבר רשב"א – מורו של ר' בחיי – השתמש בשורש זה לצרכים דומים.

לאברהם אבינו – או נס נסתר שנתן בלב המלך שלא ימיתנו והוציאו מבית הסוהר, מאותה בקעה או מאותו הר, או נס מפורסם שהשליכו לתוך כבשן האש ונצל.<sup>16</sup>

רבנו בחיי הצביע על שלוש משמעויות שכלולות במילה 'אור', ועל כן התלבט כיצד יש לקרוא את הצירוף השלם אור כשדים: "כאילו אמר בבקעת כשדים"; "כאילו אמר הר כשדים", או מלשון אש. הוא חתם את פירושו בריבוי האפשרויות – "זהנה על כל פנים...". כלומר שימוש של רבנו בחיי בלשון 'כלול' לא רומזת במקרה זה לריבוי משמעויות שטמונות בהיגד הלשוני, אלא הדברים נאמרים כאמירה מילונית, ובאמת לא כל שלוש המשמעויות של 'אור' מתממשות בפסוק, אלא רק אחת מהשלוש.<sup>17</sup> מקרים מעין אלו אינם קשורים לנושא מחקר זה, מפני שהמשמעויות 'הכלולות' במינוח הלשוני לא מתממשות כולן גם יחד. בהמשך דיוננו יוצגו רק דוגמאות שבהן נדמה שרבנו בחיי התכוון לדו-משמעות ששולב בטקסט כחלק מטכניקה ספרותית מכוונת.

### ג. האם התכוון הכותב למבע הרב-משמעי?

נושא מקדים נוסף שיש לדון בו הוא השאלה האם רבנו בחיי סבר שהמבעים הרב-משמעיים חושפים את כוונתו המקורית של נותן התורה, או שמא הם תכונה של הטקסט שמאפשרת ריבוי קריאות, אך אינה מעידה בהכרח על כוונת המחבר. מדבריו במבוא לפירושו משתמע שהרבדים השונים הם תוצאה של פרשנויות לגיטימיות שונות, ולא דווקא מכוונים לכוונתו של המחבר:

ומפני שידעתי כי מפרשי התורה בספריהם הולכים על ארבעה חלקים ודרכים. יש מהם דרך הפשט רודפים. ויש מהם לדרך המדרש נכספים. ויש בוחר דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים. ויש בני עליה במסילה העולה בית אל עיני לבם צופים. רון נפשם מדשן ויאכלו נופת צופים. נכנסו ברואה ולפנים מן הצופים. והשיגו השורש והענפים. על כן ראיתי לחלק ביאור ספרי זה על דרכים אלה כולם. למען יהיה לכל החלקים נשלם. בארבעה מעלות סולם. לעלות מן הנגלה אל הנעלם (מתוך המבוא לפירושו, מהדורת שעוועל, עמ' ד-ה)

16 כל הציטוטים של פירוש רבנו בחיי לתורה לקוחים ממהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ח.

17 אומנם על האפשרות השלישית (אור = אש) כתב רבנו בחיי שהיא "הקבלה האמיתית", אך ככל הנראה כוונתו לכך שהדבר נכון מבחינה היסטורית. עם זאת, הצירוף כשלעצמו מאפשר גם הבנות אחרות, והשוו לדברי רבנו בחיי על דברים לד 1; כד הקמת, ערך 'ראש השנה', מהדורת שעוועל, עמ' שעח.

המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

לאחר פתיחה זו, הוא מפרט את ארבע הדרכים שבהן הוא יפרש את המקראות. מניסוח דבריו נדמה שהוא מתייחס בפירושו לכל ארבעת השערים האלו מפני שכך נהגו "מפרשי התורה בספריהם", ואין זה אומר שכוונת מחבר משתקפת מבעד לרבדי הפירוש כולם. מן העבר השני, לעיתים נדמה שרבנו בחיי אכן רומז שהמחבר התכוון לרבדי הפירוש השונים. כך משתמע לדוגמה מפירושו לשמות יג 1:

לפי שכל דברי התורה יש בהם נגלה ונסתר; הנגלה הוא פשטי המצות, והנסתר הוא הפנימי שבתוכו, שאין דעת ההמון ראוי לו. וכן אמר דוד ע"ה "אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי" (תה' סב 12), כי הדבור אחד ויש בו שתי משמעויות. וכן אמר שלמה: "תפוחי זהב במשכיות כסף וגו'" (משלי כה 11) – המשיל הנגלה לכסף והפנימי לזהב שהוא נסתר בתוך הכסף ומעולה יותר ממנו.<sup>18</sup>

מדבריו "כי הדבור אחד ויש בו שתי משמעויות" ניתן להסיק שלדעתו "שתי המשמעויות" הן כוונתו של מי שדיבר את ה"דיבור האחד", ובלשונו במקום אחר: "כי הגיד [ה'] למשה הנגלה והנסתר" (פירושו לשמות כ 1). ריבוד משמעות הכתובים בא לידי ביטוי בפירושו בעצם ייסוד פירושו לתורה על ארבעה מדורים, כנזכר למעלה. ההתלבטות מלווה גם את ההתייחסות המפורשת ביותר של רבנו בחיי לתכונת רב-המשמעות של הטקסט המקראי:

2. חן, חניה וחנים (דב' ז 2)

בפירושו לפסוק "לא תִכְרַת להם ברית ולא תִחַנְנֵם" (דב' ז 2) כתב רבנו בחיי:

ולא תחנם – מלה זו דרשו רז"ל על פנים רבים, מלשון חן ומלשון חניה ומלשון חנם, מלבד פשוטו שהוא לשון חנינה, כאלו אמר לא תחון אותם. והוא שדרשו במסכת ע"ז (כ ע"א) לא תחנם לא תתן להם חן, אסור לו לאדם שיאמר כמה נאה גוי זה, שנאמר לא תחנם קרי ביה לא תחנם, החי"ת בחיר"ק. ועוד דרשו בו לא תחנם לא תתן להם חניה בקרקע, שאסור למכור להם קרקע בארץ ישראל, שזה יהיה סבה שיתישבו שם והתורה אמרה "לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי" (שמ' כג 33), קרי ביה לא תחנם, התי"ו בפת"ח והחי"ת בשו"א ופת"ח. ועוד דרשו בו לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם, קרי ביה לא תחנם החי"ת בפת"ח והנו"ן בדגש. ולמדנו מכאן כמה גדול כח התורה שהיא נדרשת לכמה טעמים עד שאפילו תיבה אחת היא מתפרשת לכמה ענינים לפי הנקוד, ובהתנועע הנקוד תתנועע התיבה, כי האותיות הן הגוף והנקוד הוא הנפש [...], וכן אמרו "דמיין נקודתא באַתְּוּתָא דאורייתא דמשה, כנשמתא דחיי בגופא דאינש", וידוע כי אין לגוף תנועה בלתי הנפש, ובהתנועע הנפש יתנועע הגוף לכל פנים ולכל צד, כן הנקודה באותיות

<sup>18</sup> דברים דומים הוא כתב גם בפירושו לשמ' לב 15. שעוועל בהערותיו במקום מפנה בצדק לדבריו הדומים של רמב"ם על פסוק זה, ראו רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 16-17.

התורה בהשתנות הנקוד ישתנה הענין, ולכך היה הענין מוכרח בספר תורה שיהיה בלתי מנוקד כדי שתתפרש התורה לכמה פנים מבלתי כוונת הפסוק, ומכאן יתבאר לך כח השם הגדול באותיותיו כי ישתנה ענינו לפי השתנות נקודו, וכבר כתבתי מזה בפסוק "ואם ככה את עושה לי" (במ' יא 15), וזה מבואר לכל משכיל.

הגדרות עקרוניות כאלו מעידות על רגישות גבוהה של רבנו בחיי לאפשרות של הטמעת מבעים רב-משמעיים במקראות.<sup>19</sup> לטענתו, התורה נכתבה במכוון ללא ניקוד כדי לאפשר קריאת מילה אחת באופנים שונים.<sup>20</sup> יש לשים לב שהוא רואה בכך את "כוח התורה", כלומר לא די בכך שהאפשרות לקרוא ביטוי לשוני אחד בכמה אופנים אינה מעידה על כתיבה מרושלת, אלא הדבר נותן עדיפות לטקסט כזה שמכיל 'כמה טעמים'.

אולם לא ברור מתוך דבריו האם לדעתו הפסוק נכתב במכוון כדי שהוא יביא גם את רובד דרשת הפסוק, ולא רק את פשוטו. לשונו היא: "ולכך היה הענין מוכרח בספר תורה שיהיה בלתי מנוקד כדי שתתפרש התורה לכמה פנים מבלתי כוונת הפסוק". אומנם אפשר להבין את דבריו שבאופן מכוון הפסוק נכתב ללא ניקוד כדי לאפשר גם את הקריאה האלטרנטיבית שאליה הפסוק מכוון. אך אפשר גם להבין את דבריו כטוענים שרובדי הקריאה האחרים שאינם פשוט אינם משקפים את כוונת המחבר, אלא שהפסוק נכתב במכוון כדי לאפשר גם דרשות נוספות. ההתלבטות נוגעת בעיקר בכוונת רבנו בחיי בהיגד – "מבלתי כוונת הפסוק". האם כוונתו שהדרשות שנתלות בקריאת הפסוק שלא על פי ניקוד הפשוט, אינן כוונת המחבר, או שמא יש להבין זאת באופן מצמצם יותר – הן אינן כוונת הפסוק כפשוטו, אך גם הדרשה נעוצה בכוונת הכותב.

בסוף פירושו הפנה רבנו בחיי לפירושו על במ' יא 15. גם שם הוא עמד על עיקרון זה, ומנה דוגמאות נוספות:

3. עושה או עושה (במ' יא 15)

ואם ככה את עושה לי – מלת 'את' כינוי למדת הדין [...] כי בספר תורה שאינו מנוקד יוכל האדם לקרוא 'ואם ככה את עושה לי' בקמ"ץ תחת השי"ן, כי האותיות כשאינן מנוקדות סובלות כמה כוונות ומתחלקות לכמה ניצוצות, ומפני זה נצטוינו שלא לנקוד ספר תורה כי משמעות כל מלה ומלה לפי הניקוד, ואין משמעותה עם

<sup>19</sup> העיקרון מזכיר את שכתב רמב"ן במבואו לפירושו לתורה: "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות כגון בראש יתברא אלהים וכל התורה כן". ייתכן שרבנו בחיי הושפע מעמדה זו של רמב"ן, אך יש הבדל בין שתי הטענות. לפי רמב"ן, אפשר לחלק את המילים באופן אחר כך שנוצרת קריאה חלופית של שמות ה', ואילו רבנו בחיי טוען שהמילה כפי שהיא לפנינו סובלת יותר מאפשרות ניקוד אחד וכך כוללת קריאה כפולה.

<sup>20</sup> מקור הרעיון ככל הנראה בספר 'האמונה והביטחון' של ר' יעקב בר ששת. ראו גוטליב, הקבלה, עמ' 114, 124.

הניקוד כי אם ענין אחד, ובלתי ניקוד יוכל האדם להבין בה כמה ענינים נפלאים רבים ונכבדים. והבן זה, תצטרך אותו בהרבה מקומות, כגון "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (בר' כב 12), שיכול האדם לקרוא עתה ידעתי בחיר"ק תחת היו"ד והדל"ת בדגש, מלשון "ידעַתָּה השַׁחַר מְקוֹמוֹ" (איוב לח 12), ובאורו: עתה הודעתי בעולם במצוה זו שצויתך ועמדת עליה, כי ירא אלהים אתה. וכן "ותשלח את אמתה ותקחה" (שמ' ב 5), שהוא לשון שפחה, ואנו יכולים לקרוא אמתה, מלשון "בְּאֵמַת אִישׁ" (דב' ג 11), וכן הבינו אותה חז"ל במדרשם שאמרו "אשתרבובי אשתרבב", ורבים זולתם.

הצירוף "ומתחלקות לכמה ניצוצות", הרומז לדברי חז"ל "מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות" (בבלי, שבת פח, ע"ב), מוכיח שבדברים אלו כוונת רבנו בחיי לרבים שונים של פענוח הכתובים ברובדי פשוט-דרש וכדומה. עם זאת, יש לשים לב לניסוחיו של ר' בחיי, שכתב "ובלתי ניקוד יוכל האדם להבין... שיכול האדם לקרוא... וננו יכולים לקרוא". מניסוחים אלו נראה שלדעתו רב-המשמעות אינה בהכרח כוונתו של המחבר, אלא נתונה ליצירתיות הפרשנית של הקורא המאוחר.

בדוגמאות שהביא רבנו בחיי במקור זה הוא ביקש להצדיק מדרשי חז"ל בזכות אי ניקוד המילה.<sup>21</sup> יש לציין שבפירושו לשני הכתובים הנוספים שהזכיר בסוף פירושו (בר' כב 12; שמ' ב 5) הוא לא הזכיר מפורשות את הקריאה הדו-משמעית שעליה הצהיר כאן. בפירושו לסיפור העקדה הוא אומנם ביאר שמשמעות "עתה ידעתי" היא יידוע אחרים ביראת האלוהים של אברהם, אך הוא הביא זאת כפירוש יחיד וללא הסתמכות על שינוי הניקוד: "וזהו שאמר עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, וידוע כי הידיעה בשם יתברך בכל זמן? אבל פירוש הדבר: ידוע מעתה כי יצא מן הכח אל הפועל" (סוף פירושו לבר' כב 1).

בפירושו לשליחת האמה של בת פרעה מתרחש דבר מפתיע עוד יותר: רבנו בחיי הזכיר את שתי אפשרויות הקריאה – גם זו המדרשית שידה של בת פרעה היא שהשתרבבה שישים אמה (בבלי, סוטה יב, ע"ב) – אך הוא לא התייחס לדו-המשמעות האפשרי בתיבה הלשונית. כך כתב: "ותשלח את אמתה – דרשו רז"ל, רבי יהודה ורבי נחמיה: חד אמר ידה וחד אמר שפחתה. מאן דאמר ידה, ששים אמה נשתרבבה אמתה של בת פרעה. ויש בזה רמז בכתוב שאמרה בת פרעה 'כי מן המים משיתיהו' (שמ' ב 10), יתיר הנו"ן ושתי ההי"ן, כי היה הכתוב יכול לומר 'כי ממים משיתיו'" (פירושו לשמ' ב 5).

מאחר שבפירושו לבמדבר הביא רבנו בחיי את שתי הדוגמאות האלה לקריאה רב-משמעית שנסמכת על הניקוד האפשרי השונה של המילה, מפתיע שהוא לא התייחס לכך

<sup>21</sup> ליפשיץ ליקט דוגמאות נוספות לטענה שהכתוב שאינו מנוקד מאפשר רבדי קריאה נוספים בפירושי ר' בחיי, ותלה זאת בגישה שרווחה בין חכמי הסוד בתקופה זו. ראו ליפשיץ, עיונים בביאור, עמ' שטו-שיח.

בפירושו לכתובים אלו במקומם. עובדה זו עשויה לתמוך בשיטתו של יעקב רייפמן, שטען שחיבור הפירוש ארך זמן רב:

פירושו על התורה לא נכתב כולו על הסדר בפעם אחת, אך משנת נ"א [1291] עד איזו שנים אחרי מות הרשב"א (ערך שש עשרה או שבע עשרה שנה או עוד יותר), נכתבו לקוטים לקוטים, פעם על פרשיות או פסוקים אלה, ופעם על פרשיות או פסוקים אלה, ופעם על המאוחרות לפני המוקדמות, הכל כפי מה שנודמן להמחבר, ואחרי כן נאספו הליקוטים ההם כלשונם, ונעשה מהם ספר שלם.<sup>22</sup>

לפי תיאוריה זו, ייתכן שרבנו בחיי הוסיף את הדוגמאות הללו בפירושו לבמדבר יא לאחר שכבר כתב את פירושו לפסוקים הללו, ולא חזר ושינה אותם.

אולם ייתכן שיש לראות באור שונה את ההתעלמות של רבנו בחיי מאפשרות כפל המשמעות המכוון בפירושו לפסוקים הרלוונטיים. לדבר יש השפעה רבה ביחסנו לפירושים נוספים של המחבר. יש לשים לב שבסופו של דבר רבנו בחיי איננו סותר את עצמו. בפירושו לבמדבר הוא הביא עוד שני מקראות שבהם אפשרות הקריאה הדו-משמעית מצדיקה קריאה מדרשית שנראית במבט ראשון רחוקה. בפירושו לשני המקראות האלו הוא אכן אימץ את 'הקריאה הרחוקה' אלא שלא תמך אותה בגלוי באפשרויות הקריאה הכפולות שאליהן הוא ייחד את הדיבור בפירושו לבמדבר יא. אם אומנם כך, עלינו להניח שפירושים נוספים של רבנו בחיי, ובייחוד אימוץ מדרשי חז"ל, נסמכים למעשה על קריאה דו-משמעית, גם אם הוא לא כתב זאת בפירושו. כפי שהוא עצמו רומז בסוף דבריו: "ורבים זולתם".

עד כאן דנו בשאלה האם לדעת ר' בחיי רב-המובנות בפסוקים שובצה בכוונה תחילה על ידי המחבר המקראי או לא. לשאלה זו יש השלכה דרמטית על תפיסתו את רבדי הפירוש שהציע לאורך פירושו. קשה להכריע בשאלה זו, אך ברור שרבנו בחיי יישם את התפיסה במקרים רבים, כפי שנדגים להלן.

#### ד. עיגון מדרשי חז"ל

כנזכר למעלה, רבנו בחיי הצהיר מפורשות שפירושו לתורה יכלול כמה רבדי פרשנות: 'דרך הפשט'; 'דרך המדרש'; 'דרך השכל'; 'דרך הקבלה', מתוך מודעות לכך שלכל רובד יש את תחומו ואת גבולות דיונו. בעזרת המודעות למבע דו-משמעי (לצד כלים נוספים) ביקש רבנו בחיי – כמו פרשנים רבים שקדמו לו – לעגן מדרשי חז"ל, שבקריאה ראשונה נראים מנותקים מהטקסט המקראי.<sup>23</sup> מאחר שרבנו בחיי הצהיר מפורשות על רבדי הקריאה השונים שהוא

<sup>22</sup> רייפמן, תולדות, עמ' 83, הערה לת. לעמדה אחרת ראו שעוועל, מבוא, עמ' 8-9.

<sup>23</sup> ראוי לציין, שגם בחקר המדרש המודרני עולות טענות מעין אלו. בייחוד יש להזכיר את מחקריו של דניאל בויארין שהראה כיצד מדרשי חז"ל מתבססים לא פעם על מבע מקראי רב-משמעי. ראו לדוגמה בויארין, מי מרה.



המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

מציע לאורך פירושו, נראה שלדעתו עיגון רובד הדרש במבע הרב-משמעי לא מפקיע אותו מרובד זה ואיננו הופך אותו לקריאת 'פשט' נוספת. להלן כמה דוגמאות למגמה זו.<sup>24</sup>

4. התחלה וחול (בר' ט 20)

בספרו שולחן של ארבע (שער שני) הטיף רבנו בחיי להתרחק משתיית היין. בדיונו הוא הזכיר גם את סיפור שכרות נח, ועל כך כתב:

וכתיב "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם" (בר' ט 20), ביאורו: משעה שהתחיל לנטוע כרם עשה קדושתו חול. זהו לשון "ויחל" שהוא כולל לשון תחלה ולשון חילול (כתבי רבנו בחיי, מהדורת שעוועל, עמ' תצד).

ברקע דבריו ניצב מדרש המובא בבראשית רבה: "ויחל נח איש האדמה – נתחלל ונעשה חולין" (בראשית רבה, לו, ג, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 337). בלי להזכיר את המדרש מפורשות, ביקש רבנו בחיי לעגן בפירושו מדרש זה. נראה שהוא סבור שעיקר הוראת התיבה הוא מלשון 'התחלה', אך מאחר שלשון הפסוק 'ויחל' – "כולל לשון תחילה ולשון חילול", אפשר לכלול בפסוק גם את מדרש חז"ל.

5. פסילים (דב' ז 25)

על הפסוק "פסילי אלהיהם תשרפון באש לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך" (דב' ז 25) כתב רבנו בחיי:

אמרו רז"ל במסכת עבודה זרה (נב ע"א): פסלו לאלוה – לא תחמוד, פסלו מאלוה – ולקחת לך. והענין כי בלשון פסילים יש בו שתי משמעויות: האחד לשון פסל ועבודה זרה ממש, והאחד לשון בטול מלשון פסלות, וכן פירש רש"י ז"ל בפירושו. וכמו כן יש בלשון הכתוב שני משמעויות, אחד לאיסור ואחד להתר, אחד לאיסור זהו 'לא תחמוד', ואחד להתר זהו 'ולקחת לך', שהרי עבודה זרה שבטלה הגוי מותרת.

חז"ל דרשו שיש מקרים שבהם יש להשמיד את הפסלים, אך יש מקרים שבהם מותר לקחת אותם. רבנו בחיי הזכיר את "שתי המשמעויות" שנגזרות לדעת חז"ל מלשון הפסוק עצמו, אך ניצל לעיגון המדרש גם את המשמעות הכפולה של השורש פס"ל – כשם עצם וכפועל.

6. שְׁנִים וְשָׁנִים (וי' כה 15)

<sup>24</sup> עצם המודעות של רבנו בחיי למבע רב-משמעי בהשקפת חז"ל באה לידי ביטוי בביאורו את עמדת רבי שמעון בדבריו על הפסוק "לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה" (שמ' כא 8): "בבגדו בה – הוא בוגד בבתו אם ימכור אותה זולתי למי שיוכל לישא אותה לאשה. ובמסכת קדושין פרק קמא נחלקו ר' אליעזר ור' עקיבא במלה זו של 'בבגדו בה': זה מבין מלשון בגידה וזה מבין מלשון בגד[...] ורבי שמעון סבר יש אם למקרא ולמסורת, ודרשינן כלהו בלשון בגד ובלשון בגידה".

בדוגמה הבאה נשען רבנו בחיי על 'משנה הוראה' שיש לדעתו בהיגד 'במספר שני תבואות'. על הפסוק "כי ימוך אחיך ומכר מאחזתו ובא גאלו הקרב אליו וגאל את ממכר אחיו" (וי' כה 25) הוא כתב:

ומוכר שדה זו אינו יכול לגאול כי אם אחר שתי שנים, לפי שצריך שתעמוד ביד הלוקח שתי שנים שיאכל תבואתה, וזהו שכתוב "במספר שני תבואות ימכר לך" (וי' כה 15), כי מלת "שני" כולל לשון שְׁנַיִם ולשון שְׁנַיִם, ותוך שתי שנים אלו אינו יכול לגאול, אלא משם ואילך.

רבנו בחיי ביקש להצדיק את מדרש חז"ל, שאי אפשר לגאול את השדה במשך השנתיים הראשונות. לטענתו, ניסוח הכתוב רומז הן לקריאת הפשט (שנה) והן למדרש ההלכה (שתיים). רש"י דן בפירושו במדרש הלכה זה, אך פיצל בין קריאת הפשט למדרש חז"ל:

זהו פשוטו ליישב המקרא על אופניו: על האונאה בא להזהיר, כשתמכור או תקנה קרקע דע כמה שנים יש עד היובל [...] וזהו שנאמר "במספר שני תבואות ימכר לך" – לפי מנין שני התבואות שתהא עומדת ביד הלוקח תמכור לו. ורבותינו דרשו (משנה ערכין ט, א): מכאן שהמוכר שדהו אינו רשאי לגאול פחות משתי שנים [...] [רש"י אינו יוצא מפשוטו, כלומר מספר שנים של תבואות ולא של שדפון, ומעוט שְׁנַיִם - שְׁנַיִם] (פירושו לוי' כה 15).

רש"י הדגיש בסוף דבריו, שהמשמעות של 'שני' בפסוק זה דווקא 'שְׁנַיִם', אלא שחז"ל כדרכם למדו שמיעוט רבים שניים.<sup>25</sup> אולם רבנו בחיי מצא סימוכין בכתוב למדרש חז"ל בדו-המשמעות שיש במינוח 'שני', אשר רומז לדעתו בו בעת הן לשְׁנַיִם הן למספר שתיים. יש לשים לב, שבשלוש הדוגמאות שהובאו, הבדיל רבנו בחיי בין ההוראה העיקרית של המילה לבין הוראה גלווית שהיא העוגן לדברי חז"ל, וזו דרך שכיחה אצלו בניסיונותיו לשלב את דברי חז"ל בפשט הכתובים.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> המשפט המופיע בסוף פירוש רש"י כאן אינו מצוי ברוב כתבי היד של הפירוש, ומצוי בכתבי יד אחדים כתוספת 'מ"ר' דהיינו 'מפי רבי'. ייתכן שהוסיפו רבנו שמעיה תלמידו של רש"י. ראו פנקובר, הגהות, עמ' 376–377. בכל מקרה, עצם העובדה שרש"י ראה לנכון להדגיש בעל-פה לתלמידו שאין להוציא את המילה מפשוטה, מלמדת שרש"י הכיר פרשנות שלפיה המילה 'שני' רומזת גם למדרש חז"ל, ורצה להפקיע אפשרות זו.

<sup>26</sup> במודעותו של רבנו בחיי למימוש דו-משמעות ברמה נמוכה של משמע גלווה בלבד, נדון להלן (דוגמה 27).

המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

#### ו. אמצעי ספרותי ברובד הפשט

כאמור, רבים מפרשני ימה"ב שותפים לגישת רבנו בחיי, על פיה אפשר לעגן את מדרשי חז"ל במקראות עצמם באמצעות ניצול של מבע רב-משמעי, וכפי שהודגם לעיל. לעומת קודמיו, עצמאותו וחדשנותו של רבנו בחיי ניכרת ובלטת בנוגע למודעות שהפגין לרב-משמעות ברובד הפשט, ובטענתו שמדובר בטכניקה ספרותית מכוונת. להלן יודגמו פירושים שבהם השתמש רבנו בחיי בכתיבה חריגה, משנה הוראה, כפל משמעות סמנטי, דו-משמעות תחבירי, ומשמע נלווה לטובת פירושים רב-משמעיים. ברצוננו להדגיש שייתכן שחלק מהפירושים שיוצגו להלן ייראו לעיני הקורא המודרני כרחוקים מפירושי פשט על פי ההגדרות המקובלות כיום. עם זאת, בדוגמאות הבאות הבאנו רק פירושים שעל פי סיווגיו של רבנו בחיי עצמו הם פירושי פשט.

#### כתיבה חריגה

אחד האתגרים הגדולים הניצבים לפני הרוצה לטעון לדו-משמעות מכוון במקרא הוא להוכיח שאין מדובר רק בשתי אפשרויות קריאה, אלא שהטקסט מכוון את הקורא לשתי הקריאות גם יחד. אחד הפרמטרים החשובים בהקשר זה – שאף חוקרי מקרא שעסקו בכפל משמעות מכוון מזכירים לרוב – הוא צורת כתיבה חריגה.<sup>27</sup> רבנו בחיי היה מודע לכך והצביע פעמים רבות על החריגה הלשונית, או על שינוי מהכתיבה הצפויה, כבסיס לטענתו לשילוב מבע רב-משמעי.<sup>28</sup>

7. מדרש שמו של נח (בר' ה 29)

ומה שקרא את שמו 'נח', היה לו לקרותו 'מנחם' לפי הענין שאמר "זה ינחמנו ממעשנו". אבל יתכן לפרש כי המ"ם מובלעת ועיקר השם הוא נחם [...] כי כן משפט הכתובים בהרבה שמות לקצר המלה. ויהיה טעם הקצור כדי שיהיה שם 'נח' כולל 'חן', כמו שנאמר "ונח מצא חן בעיני ה'" (בר' ו 8)

כפרשנים אחרים, גם רבנו בחיי התקשה ביחס שבין השם למדרשו.<sup>29</sup> פרשנים אחדים העירו שאין המקרא מקפיד לזהות באופן מלא בין השם לבין מדרש השם (לדוגמה ראב"ע ורד"ק בפירושיהם על אתר). רבנו בחיי חש שדווקא שילוב השם הפחות המתאים (נח), מכיל בתוכו מדרש שם נוסף שפורץ רק בהמשך הסיפור – "ונח מצא חן בעיני ה'". לשם קיום שני מדרשי

27 ראו: שפירא, יעקב ועשו, עמ' 259–264; פריש, שלושה, עמ' 88–93; פלג, הסולם; גרוסמן, כפל משמעות, עמ' 150–159.

28 רבנו בחיי הרבה להעיר על כך, גם בלי קשר למבע רב משמעי. ראו למשל בפירושו לדב' יט 17: כא 9; כב 9.

29 כך כבר בבראשית רבה, כה, ב (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 239), וכן רש"י כאן.

השמות, משולבת הכתיבה החריגה, שאומנם יוצרת צרימה בעת קריאת מדרש השם הראשון, אך רק כך היא יכולה לרמוז גם למדרש השם השני.<sup>30</sup>  
8. תבואה ומשבר (בר' מב 1)

וראוי להתבונן שלא הזכיר יעקב בלשונו לא 'אוכל' ולא 'בר' אלא 'שבר': 'וירא יעקב כי יש שבר במצרים' (בר' מב 1); 'הנה שמעתי כי יש שבר במצרים' (שם 2). ומה שהוציא התבואה בלשון שבר, לפי שלשון 'שבר' כולל התבואה והבר, וכולל גם כן השוד והשבר, ולכך הוציא הענין כולו בלשון שבר. ואמר עוד 'ושברו לנו משם' ולא אמרו 'ושברו לנו אוכל משם', וכל זה כדי שיכלול בלשונו ענין התבואה לשעה, ולרמוז בתוכו ענין הגלות לעתיד. ומזה רמז ואמר 'רדו שמה', ולא אמר 'לכו', לפי שנשתעבדו שם מנין רד'ו. ואמר 'ושברו לנו משם', לרמוז כי ראה להם השבר והגלות משם.

נקודת המוצא של רבנו בחיי היא ההפתעה שבשילוב התיבה 'שבר' דווקא. העלאת החלופות – 'לא אוכל ולא בר' – מוצדקת בהקשר הנידון, לפחות לגבי האפשרות של המונח 'בר', שהרי זה המונח שנעשה בו שימוש עד כאן בסיפור יוסף (בר' מא 35; מא 49), וכשאחי יוסף מקיימים את צו אביהם ויורדים למצרים להביא אוכל למשפחותיהם שב המספר למונח זה ('וירדו אחי יוסף עשרה לְשֶׁבֶר בְּרַבְרֵי' – בר' מב 3, וראו גם מב 25; מה 23). רבנו בחיי שם לב לצורת הכתיבה החריגה שחוזרת כמה פעמים בפסוקים אלו, והציע שתכלית כתיבה זו לרמוז לקריאה רב-משמעית. לשם אפשרות הקריאה הכפולה של תיבה זו, יעקב גם נמנע מלומר 'שברו לנו אוכל', ובכך, לדעת רבנו בחיי, המשפט כולו נכתב מתוך רצון לאפשר את הקריאה הדו-משמעית.

יש מקום להתלבטות בשאלה האומנם לפי רבנו בחיי יעקב עצמו מתכוון למשמעות הכפולה ולכן נוקט בלשון ייחודית, או שמא משמעות זו נמצאת רק ברובד הרמוז על ידי המספר המקראי. נראה לנו להכריע כאפשרות הראשונה ממספר סיבות: ראשית, יש להדגיש שרבנו בחיי פותח את פירושו לפסוק בקביעה 'וירא יעקב – אין זה ראיית עין אלא ראיית לב, והראיה: 'הנה שמעתי' (בר' מב 2) ולא אמר הנה ראיית', דהיינו נקודת המוצא היא שיעקב אינו חושב רק על הרובד הריאלי אלא על רבדים עמוקים יותר. נוסף על כך, מלשונו המפורשת של רבנו בחיי בסוף דבריו 'לרמוז כי ראה להם השבר והגלות משם', מתברר שלדעתו יעקב עצמו רומז לשני הרבדים. בהמשך דבריו הוא גם מציע בעקבות חז"ל משמעות שלישית של 'שבר' במשמעות תקווה – למציאת בנו יוסף. אפשר להסיק מכך שלדעתו שתי המשמעויות הראשונות אינן במישור הדרש אלא במישור הפשוט. לסיכום, לפי פירושו של

<sup>30</sup> בפרשנות המודרנית עמדו על מדרש שם נוסף שנרמז בהמשך הסיפור לשמו של נח: 'וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ'. ראו למשל זקוביץ, צבת, עמ' 201–203.

המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמע במקרא

רבנו בחיי, יעקב מבטא בדבריו שתי תנועות נפש הפוכות: תקווה לקניית אוכל שיחיה את המשפחה, אך חשש מההליכה שעלולה להיות שוד ושבר.<sup>31</sup>

9. אביו של יהודה (בר' מד 32)

בנאום יהודה, העומד מול יוסף המחופש לשליט מצרי, הוא הזכיר: "כי עבדך ערב את הנער מעם אבי לאמר אם לא אביאנו אליך וחטאתי לאבי כל הימים" (בר' מד 32). על כך כתב רבנו בחיי:

ונראה כי כיון שהזכיר לשון 'אליך' היה ראוי לומר 'וחטאתי לך', ועוד כי כן אמר לו: "אם לא הביאתי אליך והצגתי לפניך וחטאתי לך כל הימים" (בר' מג 9), אבל אמר 'וחטאתי לאבי', כאילו אמר וחטאתי לאלהים, ויכול יעקב אביו ואביו שבשמים, כי מפני שכבר הזכיר להם "את האלהים אני ירא" (בר' מב 18), לכך יודיענו יהודה כי נקשר בזה בקשר חזק ואמיץ להיות גוזל אבותיו וחוטא לשניהם בשני עולמות.

רבנו בחיי מוטרד משילוב הגוף השלישי – 'וחטאתי לאבי' אף על פי שמדובר בציטוט ישיר של עצמו ובתחילתו כינה יהודה את אביו בלשון נוכח – "אביאנו אליך".<sup>32</sup> גם כאן, שינוי הכתיבה הצפויה נועד לשם הטמעת מבע רב-משמעי: האב שאליו יהודה התכוון הוא גם אביו הביולוגי, אך גם 'אביו שבשמים'.

#### 'משנה הוראה'

רבנו בחיי היה מודע לתופעה הספרותית של מילים פוליסמיות, המכילות שתי הוראות לקסיקליות, ולעיתים אפשר להצביע על התממשות של שתיהן יחד בפסוק ('משנה הוראה'). להלן יובאו כמה דוגמאות לשימוש של רבנו בחיי בכלי ספרותי זה.

10. נשיאים ועננים (בר' יז 20)

על הבטחת אלוהים לאברהם שישמעאל בנו יוליד "שנים עשר נשיאים" כתב רבנו בחיי:

<sup>31</sup> מעניין לציין שדו-המשמעות שמצא רבנו בחיי בתיבה זו קשורה במטען האסוציאטיבי השלילי שהיא נושאת בתוכה ("שוד ושבר"). אפשר שתיבה זו רומזת לקריאה רב-משמעית, אך באופן אחר – 'שבר' בעברית מקראית הוא גם פתרון חלום ('ויהי כשמע גדעון את מספר החלום ואת שברו' – שופ' 15). ואכן, בלי לדעת זאת, יעקב שולח את בניו להביא באמתחתם גם פתרון לחלומות יוסף שפתחו את הסיפור. על אפשרות קריאה זו ראו: גרוסמן, יוסף, עמ' 264–266. מיכאל פישביין הציע לקשור את 'שבר החלום' עם המונח האכדי Šubrū שמשמעותו 'לחשוף', 'לגלות', ראו פישביין, פרשנות, עמ' 456–457.

<sup>32</sup> יש מן החוקרים שהציעו שלפנינו משחק מלים מכוון: 'לאבי' – 'אביאנו', ראו מתיוס, בראשית, עמ' 806. גם זו הצדקה אפשרית לשינוי הגופים בדברי יהודה.

ומה שאמר "שנים עשר נשיאים", ולא אמר "ב גוים יוליד", זה להורות על התנשאותם ומעלתם הגדולה שתחול עליהם ברכת הרבוי יותר משאר העמים, כמו שהבטיחו הש"י: "הנה ברכתי אותך והפריתי אותך והרביתי אותך במאד מאד" (בר' יז 20). ועוד תכלול מלת 'נשיאים' שיאבדו מן העולם אחר המעלה הגדולה, שהיא מלשון "נשיאים ורוח" (משלי כה 14), ובא לרמוז שהם כלים ואובדים מן העולם, כלשון "כלה ענן וילך" (איוב ז 9).

לטענת רבנו בחיי, בשל כפל המשמעות של המילה 'נשיאים' נבחרה מילה זו, ולא המילה המתאימה יותר – 'גוים'. המילה רומזת הן לנשיאים במובן של 'שליטים', 'מושלים', הן בהוראת 'עננים' (כמו למשל: יר' י 13; נא 16; תה' קלה 7). אפשר להניח שקביעתו של רבנו בחיי, שמתאים היה לכתוב בפסוק זה 'גוים', מסתמכת של שילוב לשון 'גוים' הרווח בברכות אלוהים לאברהם לאורך הפרק (בר' יז 4, 5, 6, 16). בכואו לבאר את המשמעויות שנלוות למינוח זה הציע רבנו בחיי שלפנינו משמעות מנוגדת. מן העבר האחד המילה מורה על "התנשאותם ומעלתם הגדולה", אך לצד זאת, גם על כך שהם "כלים ואובדים מן העולם".<sup>33</sup>

11. שער (בר' כה 25)

כך פירש רבנו בחיי את הפסוק המתאר את עֶשׂו עם לידתו:

כולו כאדרת שער – פירוש: כלו שער כאדרת כי כן נולד, ועל כן נקרא "איש שעיר" (כו 11) שהוא כולל השער, גם השעירים שהם בחלק הכח שלו.

לדעתו, כינויו של עֶשׂו "איש שעיר" (בר' כו 11) כונס בתוכו שתי הוראות – הן מלשון איש בעל שיער, הן מלשון השעירים – השדים בתפיסה האלילית הקדומה (וי' יז 7), המצויים לדעתו בנחלתו של עֶשׂו.<sup>34</sup> שני המאפיינים הללו – הגופני והדתי – מעידים על עולמו המורכב של רבנו בחיי, שמדלג ללא הפרעה בין אפיון קונקרטי של הופעת האדם כקריאת הפשט, לבין עולמות מופשטים, שבעיניו, עולים גם הם מפשט הכתוב.

12. אדום ואדמה (בר' כה 27)

ביחס לשמו של עֶשׂו 'אדום', הציע רבנו בחיי משחק מילים נוסף:

"איש שדה" – כאלו אמר 'איש האדמה'. ומזה נקרא שמו 'אדום', נגזר מן אדום ומן אדמה.

בהמשך הסיפור נמסר בפירוש מדרש שם של 'אדום': "הלעיטני נא מן האָדָם האָדָם הזה כי עיף אנכי על כן קרא שמו אָדָם" (בר' כה 30). המקרא דורש את הכינוי 'אדום' על שם

<sup>33</sup> הקישור בין הנשיאים הנזכרים בפסוק לבין 'נשיאים ורוח וגשם אין' שבמשלי נזכר גם אצל טוביה בן אליעזר, לקח טוב לבר' יז 21, אולם שם אין הצעה לקריאה דו-משמעית של הפסוק.

<sup>34</sup> רבנו בחיי הרחיב את הדיון בעניין זה בפירושו לוי' טז 7, עיינו שם.

הצבע האדום של הנזיד שבישל יעקב. רבנו בחיי הוסיף למדרש השם הגלוי מדרש שם נוסף, מרומז, המבוסס על המילים הנרדפות 'שדה' – 'אדמה' (השוו בר' ט 20). על בסיס פירוש מחודש זה הוא הציע שני פענוחים מקבילים לכינוי עֵשׂו – 'אדום': מלשון הצבע האדום ומלשון אדמה. בדוגמה זו יש הרחבה של אפשרויות כפל המשמעות שמוצא רבנו בחיי בטקסט המקראי, שהרי כאמור, המילה 'אדמה' לא נזכרת בפסוק כלל אלא רק מילה נרדפת שלה – 'שדה' ('כאילו אמר'). במחקר המודרני היו שטענו שאכן במקרא משולבים לעיתים מדרשי שמות שנשענים על מילה נרדפת לזו שכתובה בפירוש בטקסט,<sup>35</sup> ומתברר שכבר רבנו בחיי היה ער לכך.

### 13. כרובים (שמ' כה 18)

רבנו בחיי פתח את פירושו לכרובי המשכן בהצהרה שהכרובים מייצגים מלאכים,<sup>36</sup> וכדי להבחין בין הכרובים לבין ה' עצמו, היה צריך לעשות שני כרובים. דבר זה כה חשוב בעיניו, עד כדי שהוא מציע שלשון כרובים בא מלשון 'רבים' (בתוספת האות כ'ף). אך בהמשך פירושו הוא לא נטש את עמדת חז"ל שכרובים באים מלשון 'נערים', וטען שהמילה מורה על שתי הקריאות גם יחד:

ועשית שנים כרובים זהב – על דרך הפשט הכרובים במקדש ובמשכן מופת ועדות למציאות מלאכים [...] ומפני שהכרובים לדעתי הם רמז למציאות המלאכים והמלאכים רבים, על כן נוכל לומר לפי זה כי באה מלת 'כרובים' לרמזו על לשון רבים, וה' אלהי ישראל עליהם, כאמרו "יושב הכרובים" (תה' פ 2). ואם כן מלת 'כרובים' מורה שני ענינים: לשון רבים ולשון נערים, מלשון רביא.

יש לשים לב שרבנו בחיי כתב את דבריו במסגרת דיונו בפשטי המקראות, ושתי אפשרויות הקריאה עולות ברובד הפשט, ולא כפשט ודרש.

### 14. עץ ועצה (וי' ג 9)

בדוגמה הבאה ביקש רבנו בחיי לבאר משמעות מילה בעברית בהקשר לשוני-סמנטי וטען שהשם קשור בשתי תכונות של שם העצם. כלומר אין מדובר רק במשחק ספרותי, אלא בהערה סמנטית-לשונית (במידת מה דבר זה התרחש גם בדוגמה 13 שנידונה לעיל). בדרישה להקטיר גם את האליה בקורבן זבח שלמים הבא מן הכבשים, נאמר: "חֲלָבו הָאֱלִיָּה תְּמִימָה לְעִמַּת הָעֶצֶה יִסְרִינָה" (וי' ג 9). העצה היא חוליית הזנב, ורבנו בחיי ביקש לבאר את משמעותו של שם זה כך:

<sup>35</sup> זקוביץ, מעמדה; גרסאל, מדרשי שמות, עמ' 67–79.

<sup>36</sup> כבר את הכרובים שבסיום סיפור גן עדן הוא ביאר באופן זה (פירושו לבר' ג 24).

לעומת העצה יסירנה – מלת 'עצה' כוללת, מלשון 'עץ' ומלשון 'עצה'. מלשון 'עץ' – כי הוא קצה השדרה<sup>37</sup> וכן תרגומו "שדרתא"; ומלשון 'עצה' – כי יהיה מסיר אותה [את האליה] למעלה מן הכליות היועצות, וזהו שאמר "על הכליות יסירנה" (ג 10).

הַעֲצָה לפי דבריו מכונה כך, הן בשל מיקומו – קצה השדרה הדומה לעץ, הן בשל קשריו עם הכליות, שהן 'היועצות לאדם', וקשורות במצפון ובמוסר. את הפירוש הראשון נטל רבנו בחיי ככל הנראה מדברי ראב"ע כאן 'ויש מי שהוציאו מגזרת 'עץ' בדרך רחוקה'. הפירוש השני מבוסס על דברי חז"ל "שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה" (בבלי, ברכות סא, ע"א), ורבנו בחיי רואה בכך משמעות נוספת ברובד הפשט.

15. בדד (במ' כג 9)

על ברכת בלעם "הן עם לבדד ישכון" כתב רבנו בחיי:

שהן עתידין שינחלו העולם באחרית הימים, וכל העכו"ם יהיו אובדים והם לבדם קיימים, וזהו שאמר "לבדד ישכון". ולשון 'בדד' הוא יחיד, כענין שנאמר "איכה ישיבה בדד" (איכה א 1), ונקרא היחיד 'בדד' לפי שהיחיד מתבודד. ומלת 'לבדד' כוללת 'בדד' וכוללת 'לבדם' כי התיבה תשמש לשתי פנים, והכוונה כשאמר 'לבדד' כי הוא עם מיוחד לא יתחשב בשאר העמים, אבל הוא מובדל מהם בתורתו ואמונתו, וכענין שכתוב "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (וי' כ 26), וכשאמר 'לבדד' הכוונה שהם עם מיוחד לבדד, כלומר לשם המיוחד שכתוב בו "ה' בדד ינחנו" (דב' לב 12). ומפני זה הזכיר 'לבדד', כי היה ראוי לומר 'הן עם בדד ישכון', כענין שאמר משה "וישכון ישראל בטח בדד" (דב' לג 28), אבל הענין לרמוז כי העם מיוחד בשאר הגוים לא יתחשב, והוא מיוחד לשם המיוחד שהוא אלהי ישראל אשר באלהי הגוים לא יתחשב.

רבנו בחיי הצהיר שיש לתיבה 'לבדד' דו-משמעות: מלשון יחיד, מובדל, שנפרד מאחרים (כמו "כצפור בודד על גג" – תה' קב 8), ומלשון 'לבד'. יש לשים לב שלפי כל משמעות, המילה מתארת נושא אחר. עם ישראל הוא היושב לבדו ואינו מתחשב בגויים שסביבו; אך ה' הוא 'היחיד' לפי ההוראה הנוספת. גם כאן רבנו בחיי סמך את טענתו שלפנינו מבע דו-משמעי על הכתיבה שחורגת ממה שמצופה היה למצוא: "כי היה ראוי לומר הן עם בדד ישכון".<sup>38</sup>

16. מציאה ופרנסה (דב' לב 10)

את הפסוק: "מציאהו בארץ מדבר וּבְתָחוּ יֵלֵל יִשְׁמֵן" (דב' לב 10), פירש תחילה רבנו בחיי מלשון 'מציאה', כלומר שה' מצא את ישראל והתחיל ללוותם במדבר. אך לאחר מכן הוא

<sup>37</sup> שעוועל העיר שבנוסחים שונים נוסף כאן: ונדמה לעץ וענפיו.

<sup>38</sup> הכתיבה הצפויה נזכרת בדוגמה שהביא רבנו בחיי מדב' לג 28, וכן למשל בציווי: "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (וי' יג 46); "איכה ישיבה בדד העיר רבתי עם" (איכה א 1).



המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

הוסיף: "ולשון ימצאהו כולל שתי לשונות, לשון 'מציאה' ולשון 'סיפוק' כדעת התרגום, ירצה לומר כי הכבוד מצאם בארץ מדבר וסיפק צרכיהם".

ניכר שרבנו בחיי ראה את שתי אפשרויות הקריאה כמשלימות האחת את השנייה. ה' מצא את ישראל האבודים במדבר, והמציא להם את מזונם, כלכל אותם. בפירושו הוא נסמך על תרגום אונקלוס: "סופיק צרפיהון בארע מדברא".

17. מורשה (דב' לג 4)

על דברי משה: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דב' לג 4), כתב רבנו בחיי:

ואפשר לומר כי מלת 'מורשה' תחזור לארץ ישראל, ויהיה ביאור הכתוב: בזכות התורה שצוה לנו משה, הארץ שכתוב בה: "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'" (שמ' ו 8), תהיה מורשה לקהלת יעקב, שהרי בקיימנו התורה אנו זוכין בירושתה, ובעברנו עליה אנו גולים ורשים ממנה. וזהו לשון 'מורשה' מלשון 'מוריש ומעשיר' (שמ' א ב 7). כי הוא כולל שני הפכים כמו 'ודשנו את המזבח' (במ' ד 13), כי כאשר קהלת יעקב יורשת או ירושה הכל תלוי בתורה.

לאחר דברים אלו הוא הוסיף ביאור נוסף "על דרך המדרש", כלומר שתי האפשרויות הנזכרות למעלה הם לדידו במישור הפשוט. אומנם, בתחילה נדמה שרבנו בחיי לא התכוון שיש לקרוא את התיבה 'מורשה' באופן דו-משמעי, אלא שכוונתו שהמילה 'מורשה' היא מילה פוליסמית בעלת שתי הוראות: או בהוראת קבלת הארץ, או בהוראת גירוש ונישול ממנה. אולם סיום דבריו – "כי כאשר קהלת יעקב יורשת או ירושה הכל תלוי בתורה" – מלמד שהוא סבר שהפסוק מכוון לשתי הקריאות גם יחד, ומורה שהעתיד לקרות תלוי בשמירת ישראל את התורה: קבלת הארץ או גירוש ממנה.<sup>39</sup>

#### כפל קריאה סמנטי

שלא כמו 'משנה הוראה', בכפל קריאה סמנטי הוראת התיבה הבודדת ברורה וחד משמעית, ועם זאת, משמעות ההיגד השלם סובל שתי משמעויות. לאורך פירושו, העיר רבנו בחיי גם על תופעה זו.

18. לקרוא בשם ה' (בר' יב 8)

<sup>39</sup> יש מקום להתבלט האם ראוי לסווג דוגמה זו תחת משנה הוראה. ככל הנראה שתי המשמעויות שרבנו בחיי עמד עליהן נובעות מאותו השורש ומאותה המשמעות ('לרשת' כלקבל נחלה, או כליטול אותה בכוח ולגרש את בעליה מעליה, ראו קדרי, מילון העברית, עמ' 467: על האפשרות שהמשמעות הבסיסית הייתה דווקא 'לחץ', 'שדד', ורק לאחר מכן 'זכה בירושה', ראו האופט, משלי). רבנו בחיי עצמו רמז לכך בהשוואה שערך בסיום דבריו לדישון המזבח. אך מצד שני, יש הטוענים שלפנינו שני שורשים שונים (יר'ש / רוי'ש, ראו דאהוד, לקסיקוגרפיה), וגם אם מדובר בשורש אחד, למילה עצמה יש שתי משמעויות מנוגדות, ועל כן יש מקום לסווג אותה גם כאן.

על תיאור אברהם "ויקרא בשם ה'" (בר' יב 8) כתב רבנו בחיי:

על דרך הפשט לשון הכרזה ופרסום, כענין שכתוב "יקרא איש חסדו" (משלי כ 6), "ובשם ה' אקרא" (תה' קטז 4), "ויקראו לפניו אברך" (בר' מא 43), וענינו שהיה מפרסם אלהותו של הקב"ה. ועוד יכלול לשון תפלה, כענין שכתוב "אליך ה' אקרא ואל ה' אתחנן" (תה' ל 9), כי התפלה לרחמים והתחנה למדת הדין. וכן תרגום אונקלוס ע"ה "יְצַלִּי בְשֵׁמָא דִּי" – והוא השם הגדול.

הוראת הפועל 'לקרוא' ברורה, אך רבנו בחיי מציע שיש לו שני מימושים שונים ומקבילים בטקסט: קריאה שמופנית לחברה ומפרסמת את שם ה', וגם לקרוא לה' בתפילה. שני הפירושים המוצעים כאן הם ברובד הפשט,<sup>40</sup> ונראה שכוונת הפרשן היא שהפסוק רומז שאברהם עשה את שני הדברים גם יחד – הכריז על קיום ה' בעולם וגם התפלל.<sup>41</sup>

19. ציד חיות וציד פה (בר' כה 28)

כבר ראינו לעיל (דוגמאות 11–12) את כפל המשמעות שמצא רבנו בחיי באפיוני עֶשׂו. הוא אחז בדרך זו גם בפירושו לתיאור עיסוקו:

ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו – יבאר הכתוב כי לא היה אוהב אותו בשביל בכורתו, רק לפי שהיה מהנה אותו בצידו. ולמדנו הכתוב כי עשו הרשע היה ציד משני צדדין, כי יצוד החיות במדברות ובשדות ממה שהזכיר "איש שדה", ויצוד גם כן דעת אביו כשהיה מזמן ההנאות בפיו ומתוך ערמת דבריו וזהו "כי ציד בפיו".

הבסיס לפירוש זה הוא דו-המשמעות במילים "ציד בפיו". אפשר להבין שהמילה 'בפיו' מוסבת על יצחק, אך אפשר גם להבין שהמילה מוסבת על עֶשׂו. חז"ל נקטו בדרך השנייה.<sup>42</sup> רבנו בחיי הכיר את המדרש ואף ציטט אותו בהמשך דבריו. אך נראה שהוא ראה את דו-המשמעות במישור הפשט. הוא הדגיש ששתי האפשרויות נובעות מפשט הכתובים, כלשונו המפורשת "ולמדנו הכתוב...". ואף פירש בצורה שונה את האפשרות שהמילה 'בפיו' מתייחסת לעֶשׂו: שלא כחז"ל שהוסיפו נתונים שאינם מפורשים בכתוב (מלח, שוחד), הקפיד רבנו בחיי להשתמש רק ברובד הפשטי שבו מתואר עֶשׂו כציד, וביאר "ויצוד גם כן דעת

40 בהמשך הפירוש מוצע פירוש שלישי "על דרך המדרש".

41 גוטליב השווה בין דברי רבנו בחיי כאן לדברי ר' יעקב בר ששת בספרו 'שער השמים', ראו גוטליב, הקבלה, עמ' 98.

42 תנחומא תולדות, ח. רש"י הציע כאן פירוש כפול – הן את הפשט הן את הדרש. ראב"ע העיר שהציד הנזכר בפסוק הקודם צריך לאפיין תכונת אופי שתעמוד בניגוד לתיאור דמות יעקב – "איש תם" (פירושו במקום), וייתכן שהצדק עימו בכך שהמוטיבציה המדרשית היא לשמור על עיצוב הניגוד שבפסוק. ראו עוד בסקירתו של ברור, עשו.

המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

אביו כשהיה מזמן ההנאות [דהיינו הצייד] בפיו ומתוך ערמת דבריו". הוא אף גיבה את שתי האפשרויות בלשון המקרא: הפירוש ה'פשוט' מעוגן בתיאורו של עשו בפסוק הקודם "איש שדה" הרומז לתפקידו כצייד, והפירוש הנוסף נלמד מתיאורו של עשו בפסוק הנוכחי "כי ציד בפיו".

כאן, אין מדובר בשתי הוראות לקסיקליות שונות למילה, שהרי 'צייד' נותר 'צייד' לפי שתי המשמעויות שהוצעו. עם זאת, גם כאן הוא טען לדו-משמעות באשר כוונת הכתוב היא לצייד חיות ולצייד אביו גם יחד.

20. הלחם אשר הוא אוכל (בר' לט 6)

ולא ידע אתו מאומה – לא היה יוסף נמלך עמו כי אם במטעמי סעודתו, שנאמר "כי אם הלחם אשר הוא אוכל". ועוד יכלול הלחם ההיא כנוי על אשתו, כענין שכתוב "קראן לו ויאכל לחם" (שמות ב 20), וכתוב "אכלה ומחתה פיה" (משלי ל 20). וכן באר בסמוך "כי אם אותך באשר את אשתו" (בר' לט 9).

הפרשנים התלבטו האם ה'לחם' הוא שם עצם ממשי או דימוי. פרשני הפשט (רשב"ם, ראב"ע, ריב"ש) ביארו את המילה 'לחם' כמשמעה. חז"ל (בראשית רבה, פו, ז, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 1059) ורש"י הציעו שהלחם בפסוק רומז בלשון נקייה לאשת פוטיפר. רד"ק הציע את שתי האפשרויות, והגדיר מפורשות את השנייה בתור "ויש דרש". רבנו בחיי הכריע ש'עוד יכלול', דהיינו שיש לאחוז בשתי המשמעויות גם יחד.<sup>43</sup>

21. כראות פני אלוהים (בר' לג 10)

על דברי יעקב לעשו: "כי על כן ראיתי פניך פראת פני אלהים ותרצני" (בר' לג 10), כתב רבנו בחיי:

כי על כן ראיתי פניך [...] ודרז"ל: כראות פני אלהים, אמר רבי יוחנן מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה, שנאמר "כי על כן ראיתי פניך". ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" (תה' קא 7), וכתוב "כי לא לפניו חנה יבוא" (איוב יג 16). דעת רבי יוחנן שמותר להחניף את הרשע מפני היראה שכן החניף יעקב לעשו. ודעת רבי פדת שאף מפני היראה אסור, שנאמר "דובר שקרים" וגו'. ומה שהחניף יעקב לעשו, חנופה כזאת מותרת לפי שהוא לשון כולל שני משמעויות לשבח ולגנאי, שהרי 'ראיתי' לשון בזוי, כמו "ביטו יראו ב"י" (תה' כב 18) [...] ולשון כזה הנשמע לשני פנים מפני היראה מותר אפילו לרבי פדת.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> גם בין החוקרים יש התלבטות כיצד יש להבין את 'הלחם' שבפסוקנו, אך עלתה גם ההצעה שלפנינו מבע-דו-משמעי מתוכם, גם אם רק בקריאה חוזרת של הסצנה. ראו: גרוסמן, יוסף, עמ' 132–135.

<sup>44</sup> דברים דומים הוא כתב גם בספרו כד הקמת, בערך 'חנופה', ראו כתבי רבנו בחיי, מהדורת שעוועל, עמ' קעב-קעג.

המצוקה הפרשנית של רבנו בחיי היא כיצד מתחנף יעקב בפני עֶשָׂו ואומר לו שהוא רואה את פניו כראות פני אלוהים? הנחת היסוד של רבנו בחיי היא שלא ייתכן שיעקב אכן התכוון לכך, וממילא עולה שאלת השקר. רבנו בחיי מציג מחלוקת אמוראים שעסקה בשאלה זו: לפי ר' יוחנן מותר להחניף לרשעים מפני היראה, ואילו ר' פדת אסר זאת. רבנו בחיי הצדיק את מעשי יעקב גם לפי ר' פדת, בעזרת ניצול דו-משמעות (רחוקה) שעל פיו הפועל 'ראיתי' טומן בחובו גם לשון ביזוי, ולכן יעקב יכול היה להיעזר בלשון זו שנשמעת בגלוי כלשון שבת, אך מתחת לפני השטח מסתתרת האמת. גם כאן, הוראת הפועל 'לראות' זהה לפי שתי המשמעויות שהוצעו, אך ההיגד הלשוני מכיל שתי משמעויות. הדיון כאן אומנם דן בדרשת חז"ל, אך בה בעת, רבנו בחיי מציע קריאה רב-משמעית יצירתית לדברי יעקב, הכולל שבת וגנאי.

ראוי להעיר שלפנינו מבע רב-משמעי ייחודי, שהרי גם אם תחילת דברי יעקב ('ראיתי פניך') נושאים בקרבם שתי משמעויות, המשך דבריו – "כִּרְאָת פְּנֵי אֱלֹהִים" – אינם תומכים באופי השלילי שרבנו בחיי ביקש להעמיס על תחילת דבריו. כלומר רבנו בחיי מציע במקרה זה כפל משמעות מילולי אף על פי שאחת האפשרויות איננה מתאימה להקשר הרחב של הפסוק.

#### 22. מלאכים (בר' לב 4)

יעקב שולח 'מלאכים' לַעֲשׂו מיד לאחר פגישתו במלאכים במחניים. פרשני הפשט (ראב"ע, ריב"ש, רד"ק) ביארו שמדובר בעבדיו של יעקב. אך מאחר ששליחי יעקב מכונים 'מלאכים', ביארו חז"ל (בראשית רבה, עה, ד, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 881) ורש"י בעקבותיהם שמדובר במלאכי מרום שבהם פגש קודם לכן. רבנו בחיי כתב:

וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום. מלת 'מלאכים' כוללת השלוחים בבני אדם, ומלאכי השרת השלוחים מאת הקב"ה. ומפני שיעקב הוצרך ללכת לפדן ארם מפני פחד עשו אחיו, על כן בקש עתה בשובו אל ארצו להניח חמת אחיו ולדרוש שלומו ושלח אליו שלוחיו, עבדיו ואנשי ביתו, ושלח עמיהם מן המלאכים שפגעו בו, כענין שכתוב בפרשה של מעלה "ויפגעו בו מלאכי אלהים" (בר' לב 2)...] וזהו שאמר בכאן "וישלח יעקב מלאכים לפניו", כי המלאכים שפגעו בו בדרך ובאו לשמרו הלכו עם שלוחיו וקדמו לפניו אל עשו אחיו שלא יוכל להזיקו, שהרי מלת 'המלאכים' סובלת שני חלקים מן השלוחים, גשמיים ושכליים. ומה שיחזק זה קצת הוא אומר "וישובו המלאכים" (בר' לב 7), ואם לא היו מלאכים רק בני אדם, היה ראוי לומר 'ויבואו המלאכים אל עשו ויגידו לו כך וכך וישובו אל יעקב לאמר הגדנו לו הדברים האלה', אבל זה יורה כי היו מלאכי השרת ועל כן אמר 'וישובו', שעד שלא הלכו שבו. ואח"כ אמר 'באנו אל אחיך אל עשו' (בר' לב 7), אלו בני אדם ועל כן אמר 'באנו'."

רבנו בחיי אימץ את שתי הקריאות גם יחד בטענה שהמילה "מלאכים" היא דו-משמעית. הוא עיגן את הקריאה הכפולה גם נוכח הקושי שלדעתו קיים בפסוקים אלו – מדוע המספר לא מדווח על הגעת המלאכים לעשו, ומתאר ישר את דיווח שליחותם ליעקב. במקרה זה הקריאה הדו-משמעית משפיעה על חומרי העלילה של סיפור המעשה: לדעת הפרשן, יעקב שלח קבוצת שליחים שמורכבת הן מעבדיו, הן מהמלאכים שהוא פגש בהם בסצנה הקודמת במחניים. לפי שתי הקריאות מלאך = שליח, אך כפל המשמעות הקשור כאן בזהות השליחים, רומז להרכב הכפול של שליחי יעקב.

23. שתיית מי היאור (שמ' ז 24)

דוגמה נוספת שגם בה רבנו בחיי הסיק על חומרי העלילה עצמם על רקע מבע רב-משמעי היא בפירושו לתיאור המצרים במכת הדם – "ויחפרו כל מצרים סביבת הַיָּאֵר מִיִּם לַשְּׁתוֹת כִּי לֹא יִכְלוּ לְשִׁתּוֹת מִמֵּי הַיָּאֵר" (שמ' ז 24):

מים לשתות – המובן מזה שלא שתו, כי לא אמר 'וישתו', ואם לא שתו היאך יכולים לשתות ז' ימים בלא מים? אך יש לפרש ששתו, ויהיה 'לשתות' כמו 'וישתו', ויובן הלשון לשני צדדים: שלא שתו ושתו. ויהיה באורו שלא שתו ממה שחפרו בו, כי אפילו מה שחפרו נהפכו לדם, אבל אפשר ששתו מן המים המלוחים שאינם ראויים לשתיה. וזהו שאמר 'כי לא יכלו לשתות ממימי היאור' – שהיו מתוקים וראויים לשתיה. כן פירש הגאון רבינו סעדיה ז"ל.

לרבנו בחיי הציק חיסרון הפועל 'וישתו' והסתפקות המספר בתיאור תכלית החפירה – 'לשתות'. הדבר הביא אותו למסקנה המפתיעה ש'המובן מזה שלא שתו'. דבר זה אינו הגיוני, כי קשה להניח שהמצרים לא שתו במשך שבעה ימים. על כן מתברר שלשון 'לשתות' רומזת גם לצורת 'וישתו', אך היא כתובה באופן כזה שמאפשר את המשמעות הכפולה – 'יובן הלשון לשני צדדים: שלא שתו, ושתו'. בדוגמה זו, בזכות השימוש המקראי בתכלית במקום בפועל, הצליח רבנו בחיי להכניס בצורה מתחכמת למילה 'לשתות' משמעות חיובית ושלילית – הן הימנעות משתייה הן פעולת שתייה.

24. נשיאת ראש (במ' א 2)

לדעת רבנו בחיי חבוי כפל משמעות בצירוף הלשון 'נשיאת ראש' בצו למשה לספור את ישראל – "שאו את ראש כל עדת בני ישראל" (במדבר א 2):

אין עלוין של ישראל אלא בקיום התורה, ועל כן אחז הכתוב לשון 'שאו' שהוא לשון כולל שני ענינים, דבר והפכו: האחד נשיאות ראש, והשני הסרת הראש[...]. הסרת הראש, מלשון "ישא פרעה את ראשך מעליך" (בר' מ 19)[...] ולכן אמר 'שאו' ולא אמר 'גדל' או 'רומם', כלומר, אם זכו הרי לשון עלוין, אם לאו יסתלק עלוין.

יושם לב לסיום דבריו שבו הוא מזהיר מפורשות שלשם הטמעת דו-המשמעות נבחרה דווקא מילה זו על פני חלופות אחרות (לגדל או לרומם).  
דוגמה זו קרובה ל'משנה הוראה', אולם מאחר שגם 'נשיאת ראש' במשמעות לרומם לגדולה, קשורה בקשר סמנטי להוראה של הגבהה פיסית של דבר מה, הרי שמדובר באותה משמעות בסיסית. עם זאת, צודק רבנו בחיי שהמילה מתפקדת מבחינה סמנטית באופן אחר במשפט, לפי כל קריאה בכפל משמעות זה.

#### דו-משמעות תחבירי

רבנו בחיי הצביע גם על דו-משמעות תחבירי, שמאפשר יצירת הדדיות בין שתי דמויות שונות בסיפור. בדוגמה הזו רבנו בחיי לא רק הצביע על הקריאה הרב-משמעית, אלא גם ביאר את תרומתה למגמת הסיפור:

25. ועזב את אביו ומת (בר' מד 22)

ועזב את אביו ומת – ימות הנער בכואו בדרך מצד שהוא מעונג ורך ולא נסה שיבא ארץ ברגליו. ויכלול עוד מה שימות גם אביו מצער בנו, ובא ללמד בזה כי חיי האב תלויים בחיי הנער, וכן באר אח"כ כי מצד שנפש יעקב קשורה בנפש הנער אם אולי יקרה לו אסון לנער ימות גם אביו, וזהו שאמר "וזהיה כראותו כי אין הנער ומת" (בר' מד 31).

פרשני ימי הביניים חלוקים האם כוונת יהודה שימות הנער (רש"י, רמב"ן) או שימות האב (רשב"ם, ריב"ש). ראב"ע היה מודע לשתי אפשרויות הקריאה כאן, וכתב: "ולמה לא הביא המזכיר ה'חמשה שאין להם הכרע' כמו 'וישלוף נעלו', עמהם?"<sup>45</sup> משמעות דבריו היא שיש קריאה אחת נכונה אולם אין בכוחנו להכריע מהי. לעומתו, רבנו בחיי הדגיש שחוסר יכולתנו להכריע בין שתי אפשרויות הקריאה מעיד כאן על כפל משמעות מכוון.

26. לדבר אתו (שמ' לד 35)

דוגמה דומה מצויה בפירושו של רבנו בחיי לתיאור הסרת המסווה של משה בשעה שדיבר עם ה': "וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו עד באו לדבר אתו" (שמ' לד 35):

עד בואו לדבר אתו – היה לו לומר 'עד בואו לדבר את ה', והנה הכתוב יכפול כמה פעמים שמו של משה ולא יכנהו, ומדוע יכנה עתה את השם המיוחד במקום הצריך להזכירו ולא יזכירו? אבל יתכן לומר כי הכל מעלה וכבוד למשה כדי שתבין גם מזה עד בוא ה' לדבר עם משה. ולמדך הכתוב כי משה יבא לדבר אל

<sup>45</sup> פירוש ראב"ע כאן. הכרענו למעלה שיש לקרוא את דברי ראב"ע כשאלת תמיהה. היו שהציעו שלפנינו שאלה ותשובה בצדה. ראו את הדיון אצל: חרל"פ, מקראות; פוזן, הערה.

ה' וה' אל משה, וכענין שכתוב "כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמ' לג 11) – זה מדבר וזה משיב בלא אמצעי ולא היה נבהל כלל.

גם כאן נסמך רבנו בחיי על כתיבה מפתיעה שחורגת מהצפוי. שמו של משה נזכר בפסוק שלוש פעמים, אך באזכורו הרביעי החותם את הפסוק הסתפק המספר בכינוי רומז.<sup>46</sup> רבנו בחיי מציג ששילוב הכינויים הרומזים – "באו לדבר אתו" – במקום 'בוא משה לדבר את ה' נועד ליצור כפל קריאה תחבירי בפסוק: לא רק משה בא לדבר עם ה', אלא גם ה' בא לדבר עם משה. בהקשרים מקראיים אחרים, הצביעו חוקרים על מודל דומה,<sup>47</sup> ובהצעה זו מתגלה רבנו בחיי כבעל חוש ספרותי עדין.

#### משמע גלווה

עד כאן הובאו דוגמאות שבהן רבנו בחיי הצביע על ביטויי לשון שמכילים דו-משמעות, ולדעתו, קריאה שלמה של הכתובים צריכה להיות מודעת לקיום שתי המשמעויות שגלוות למבע הלשוני. במחקר המודרני עמדו זה מכבר על מבעים לשוניים שהם בעלי 'משמע גלווה', כלומר מלבד ההוראה הלקסיקלית שלהם, הם רומזים למשמעות נוספת, שאומנם אין לה מעמד סמנטי זהה כשל ההוראה העיקרית (ועל כן אין זה דו-משמעות של ממש), אך גם היא נוטלת תפקיד במשחק הספרותי.<sup>48</sup> מצאנו אצל רבנו בחיי הצהרות עקרוניות שיש לביטויי לשון במקרא 'משמע גלווה'. כך כבר בתחילת פירושו לתורה:

בראשית – על דרך הפשט מלת 'בראשית' כאילו אמר בראשונה, ומה שלא אמר 'בראשונה', מפני שמלת 'בראשית' כוללת טעמים גדולים ועצומים רבים ונכבדים, מה שלא תכלול מלת 'בראשונה' (פירושו לבראשית א 1).

ניסוח דבריו מלמד שרבנו בחיי היה ער לכתיבה האלטרנטיבית האפשרית, ולתרומת בחירת מילה מסוימת בגלל המשמע גלווה אליה; גם אם בבחינת ההוראה הלקסיקלית של המונח אפשר היה לבחור מינוח לשוני מתאים יותר, הבחירה בצירוף לשוני מסוים מושפעת גם מהעולם האסוציאטיבי (גם זה הלשוני) שגלווה אליה. כבר הזכרנו לעיל מקרים מעין אלו (דוגמאות 4–6), ונסתפק כאן בדוגמה אחת נוספת.

<sup>46</sup> בפירושו לתחילת הפסוק הרחיב רבנו בחיי את הדיבור בניסיון לבאר מדוע יש להזכיר את שמו של משה שלוש פעמים בפסוק, ולא להסתפק בכינוי רומז: "ראוי שתתעורר בכאן למה הזכיר הכתוב משה שלש פעמים, והיה אפשר לומר 'כי קרן עור פניו והשיב את המסוה'".

<sup>47</sup> ראו למשל בנוגע לדברי נעמי: "ברוך הוא לה' אשר לא עזב חסדו את החיים ואת המתים" (רות ב 20) את הצעותיהם של ברנשטיין, סיפור רות, ושל כהן, חסד.

<sup>48</sup> לסוגים שונים של משמע גלווה ראו לייך, סמנטיקה, עמ' 26–27.

27. נשא אשא (הושע א 6)

בספרו כד הקמה, בערך 'אהבה' כתב רבנו בחיי כך:

ומרוב אהבתו אלינו לא מצינו בכל ספרי הנביאים שום פורענות ותוכחת לישראל שאין נחמתה בצדה, ואף במקום התוכחה עצמה מצינו שהלשון יכול נחמה. והוא דבר הושע שכתוב "קרא שמה לא רוחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם" (הושע א 6), ולשון "נשא אשא" לפי קשר הענין יהיה מלשון עקירה והכרתה, כלשון: "ישא פרעה את ראשך" (בר' מ 19). אמנם יש בו זכרון נחמה לפי שהוא כולל לשון סליחה, כן תרגם יונתן "בְּרָם אִם יְתוּבוּן אֲשֶׁבוּק לְהוֹן" (מהדורת שעוועל, עמ' לב).

רבנו בחיי פיצל בדבריו בין משמעות ההיגד הלשוני לפי הקשרו ("מלשון עקירה"), לבין המשמעות השנייה המוגדרת כ"זיכרון", כלומר כהזמנה להיזכר בהוראה הנוספת של התיבה כמשמע נלווה ("לשון סליחה"). פרשנים אחרים התלבטו בהוראה של ההיגד 'נשא אשא להם' שאכן מצד הקשרו אמור להיות חלק מנבואת הזעם, אך הוראת המילים היא בדרך כלל לשון סליחה.<sup>49</sup> גם אלו שביקשו לאמץ את הוראת הסליחה בפסוק, הציעו שמדובר על אירועי העבר שעומדים להסתיים (ראו ר"א בלגנצ'י, רד"ק). רבנו בחיי ייחודי בכך שלטענתו יש להיעתר לשתי ההוראות גם יחד, ויש בפסוק בעיקר נבואת זעם, אך לא במקרה בחר הנביא בצירוף לשון זה שמזכיר לקורא גם דברי נחמה רמוזים.

חוסר תקשורת

השפה הדו-משמעית עלולה להוביל לחוסר הבנה בין הדמויות המשוחחות. לעיתים הנמען אינו מבין את כפל המשמעות שבדברי הדובר, ולעיתים הדובר התכוון למשמעות אחת ואילו בן שיחו הבין את ההוראה האחרת. 28. נלכה דתינה (בר' לו 17)

דוגמה לכך עולה בפירושו של רבנו בחיי לדברי האיש (שלפי דבריו איננו אלא מלאך) שפגש יוסף בדרכו לראות את שלום אחיו. מסורת חז"ל מציעה לראות בציטוט האיש את האחים – "נלכה דתינה" רמז לכוונתם הנפשעת, לעורר על יוסף דינים ותרעומות. גם רש"י הביא מסורת זו ולצידה הדגיש שפשט הכתוב מכוון לשם מקום ותו לא. בעקבות פירוש רמב"ן, הציע רבנו בחיי שהמלאך דיבר בלשון דו-משמעית מכוונת, אך יוסף לא הבין את הרובד הסמוי שבדבריו:

<sup>49</sup> על כן היו גם שהציעו לשנות את הנוסח ולגרוס 'כי שנא אשנא להם'. ראו שורץ, מה בין, עמ' 161.



## המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

נלכה דותינה – עשאוהו רז"ל במדרשם מלשון נכלי דתות, כי המלאך רצה לגלות ליוסף מחשבתם הרעה. והנה יוסף לא הבין הנסתר שבתוך הלשון, שהוא נכלי דתות, והלך אחר הנגלה ורדף אחריהם וימצאם בדותן (פירושו לבר' לז 17).

ניכר כיצד רבנו בחיי רואה במשחקי הלשון הרב-משמעי חלק מכוונת הדמויות הדוברות בסיפור, וכיצד אפשר גם לעקוב אחר הדמויות שהבינו את המבע השנון ואחר אלו שהדבר נסתר מעיניהם או מאוזניהם והלכו רק "אחר הנגלה" – אחר המשמעות הלקסיקלית הגלויה של המילה. דוגמה זו מצטרפת למקרים שהוזכרו לעיל שבהם רבנו בחיי העיר על מקרי דו-משמעות ברצונו להצדיק מדרשי חז"ל.

29. והעלהו שם לעלה (בר' כב 2)

רבנו בחיי הציע שאברהם לא הבין את דברי אלוהים אליו בסיפור העקדה בשל השפה הרב-משמעית של הציווי:

היה ראוי שיאמר 'והעלהו שם עולה', אבל על דרך הפשט הלמ"ד הזאת באורה 'במקום', כלומר שתעלה אותו שם במקום עולה [=תמורת עולה]. וכמוהו 'הלבנה לאבן' (בר' יא 3) – במקום אבן. שאם תפרש 'לעולה' עולה ממש, איך יצוה הקב"ה ואחרי כן יחזור מצויו? ואברהם מתוך תוקף האהבה הבין עולה ממש, והקב"ה שבא לנסות לא כוון אלא 'במקום עולה', וזהו: "אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי" (יר' יט 5).

הבעיה התיאולוגית – שהעסיקה פרשנים נוספים בימי הביניים – כיצד אלוהים ציווה את אברהם להקריב את בנו לעולה ולאחר מכן חזר בו,<sup>50</sup> הובילה את רבנו בחיי להציע שאברהם לא הבין כשורה את הצו שניתן לו. חוסר ההבנה נשען על דו-המשמעות של שילוב האות למ"ד בפתח התיבה 'לעולה'.<sup>51</sup>

## ז. השפעה תרבותית

קשה להצביע באופן ברור על האווירה הפרשנית-התרבותית שהשפיעה על רבנו בחיי במודעות הרחבה שלו למבע רב-משמעי, או על רבותיו שהובילו אותו לכך. סביר להניח שאווירת בית המדרש שבתוכו פעל רבנו בחיי תרמה לכך שכן ניכרת ההשפעה של גישת

<sup>50</sup> כך כבר אצל רס"ג, אמונות ודעות, מאמר שלישי, פרק ט. הוא קבע שהאל ציווה את אברהם למסור את בנו לקורבן, ולא להקריבו בפועל. זהו כיוון דומה להצעה של רבנו בחיי, אך רס"ג לא ייסד את פירושו על הלשון הדו-משמעית של הצו.

<sup>51</sup> בדרך זהה פירש גם אברבנאל (יר' ז 31) בשם חז"ל, ובהמשך לפירוש רש"י שם.

רמב"ן הרואה בתורה רבדי פירוש ושפירושו לתורה מורכב מפשט, דרש, רמז וסוד.<sup>52</sup> רבנו בחיי אף קידם את העיקרון: לעומת רמב"ן שלא יישם את כל הרבדים בצורה שיטתית, רבנו בחיי הצהיר שהוא יציע בצורה שיטתית ארבעה רבדי פירוש לכל פסוק.<sup>53</sup> ייתכן שגם לרבנו של רבנו בחיי – ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) – הייתה מודעות מסוימת לנושא זה. אפשר לחוש במודעות זו מבעד להערות מקומיות הנזכרות בכתביו. כך למשל כתב רשב"א – במכתב שצוטט על ידי ר' אבא מרי הירחי – על הפסוק: "תמים תהיה עם ה' אלהיך" (דב' יח 13):

ואמנם מה שכתב י"ת בתורתו התמימה "תמים תהיה עם ה' אלקיך", פירושו אצלי כולל האזהרה וההבטחה: שהזהיר שבל נשתבש ונחוש בהבלי הגוים הקוסמים והמנחשים אוכלי הדם ככוונתם הרעה להמשיך להם השדים לא אלוה, רק להיות תמים עם ה', רצה לומר: לך עמו בתמימות מלשון 'ואני בתומי הלכתי'. והבטיחו, אם יעשה מצותיו ועבודתו יהיה תמים לא יגע בו רעה, מלשון 'שה תמים', הפך מה שחשבו התועים (ספר מנחת קנאות, מכתב ג).<sup>54</sup>

מלבד עצם הטענה שיש במילה 'תמים' שתי הוראות, יש לשים לב ללשון 'כ ו ל ל האזהרה וההבטחה', שהיא כזכור לשונו של רבנו בחיי במקרים שהציע רב-משמעות להיגד לשוני.<sup>55</sup>

52 ראו לדוגמה פונקנשטיין, סגנונות, עמ' 45–62; כהן, פשט, עמ' 271–274. לאחרונה חלק ישראלי על גישה זו וטען שבפירוש רמב"ן נכללים שני רבדים בלבד: הפשט, והרובד הנסתר שאוצר בדרכים שונות את מכלול הידע. ראו ישראלי, רמב"ן, עמ' 133 והערה 80.

53 ראו מילן, פרשנות, עמ' 39–41. למעשה, לא בכל פסוק הציג רבנו בחיי את מלוא ארבעת הדרכים, ראו שם, עמ' 49 והערה 28.

54 הדברים מובאים גם בשו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיג.

55 השוו גם לדברי רשב"א בהשלמותיו לספר מנחת קנאות, כשביקש להגן על העמדה שדרשות חכמים נרמזות בכתובים עצמם: "יעוד שהחכם לפי רוב חכמתו כולל כוונות דבריו בדברים מועטים. ועל כן ספרי הנביאים עמוקים יותר וסובלים מן הפירושים הרבה [...]. כל שכן ספר כולל מה שהוא ומה שהיה ועתיד להיות כתורתנו השלמה והתמימה שכוללת מן החכמה כל מה שהיה מן הבריאה הראשונה עד תכלית כל חכמה [...]. ועל כן אי אפשר אלא לקבל פירושיה מפי הנביאים, פעמים דרך כלל ופעמים דרך פרט, שמסרו לחכמים מה שבא בתורה מן הרמזים. כי כל ספר שכולל מן העקרים הרבה צריך על כל פנים לרמזו במלותיו ובאותיותיו ובמוקדם ובמאוחר ובהקש ובגזרה שיהו ובקל וחומר וכיוצא בזה הרבה". וראו גם בשו"ת הרשב"א חלק ה, סימן נה: "והוא אומרו שמע ישראל: שמלת שמע כולל ג' ענינים [...]. וכאן ר"ל באומרו 'שמע ישראל' כולל ג' ענינים". הטענה של רשב"א על רב המשמעות של הציווי 'שמע' מצאה את דרכה לפירושו של רבנו בחיי לדברים ו 4. על מערכת היחסים שבין רשב"א לרבנו בחיי ראו מילן, פרשנות, עמ' 21, 34–38.

המודעות של רבנו בחיי בן אשר למבע רב-משמעי במקרא

גם רס"ג השפיע על רבנו בחיי.<sup>56</sup> כפי שהראה חגי בן-שמאי, רס"ג עצמו הציע פירושים שנשמכים על דו-משמעות לכמה מקראות.<sup>57</sup> ייתכן שגם בדבר זה הייתה השפעה מסוימת לרס"ג על רבנו בחיי.

נוסף על כך, יש מקום לשקול בזהירות את האפשרות שלרבי דן אשכנזי הייתה בהקשר זה השפעה על רבנו בחיי. חכם זה מוזכר פעמיים בפירושו של רבנו בחיי בלשון "כך/זה שמעתי מפי הרב דן" (שמ' ב 21; כד 11). מכך נראה שרבנו בחיי היה בקשרים עם חכם זה ולא רק הכיר את פירושו מן הכתב. במאמר שהקדיש ישראל תא-שמע לרבי דן הוא כתב על פועלו הפרשני כך:

יש לציין גם את פעולתו בפרשנות המקרא, שהייתה כנראה רחבה למדי. מלבד שתי המובאות אצל רבנו בחיי שנזכרו לעיל, נזכרות ארבע שמועות 'מפיו' בפירוש המיוחס לרא"ש על התורה, שנדפס בספר "הדר זקנים" [...] כל אחד מארבעת הקטעים מציע פירוש חדש למילה אחת שבמקרא, שמתוכה מתחדש פירוש חדש לכל עניינו של הפסוק. ד' קויפמן, שתהה על קנקנם של פירושים אלה, ציינם כמקוריים, נועזים וחדשנים.<sup>58</sup>

כדברי תא-שמע, כל הפירושים המובאים בהדר זקנים בשם רבי דן אשכנזי, מעידים על רגישות מיוחדת למשמעות המילים ולהצעות חדשות. כך למשל הוא מחלק בדברי לבן ליעקב בין לשון 'קטנה' (בקומה!) ללשון 'צעירה' (בגיל);<sup>59</sup> או שהמלאך המוזכר בשמ' כג 20 מכוון לנביא, שהרי "בכמה מקומות מצינו שנקראו הנביאים מלאכים";<sup>60</sup> ו"שדברתם" אל הסלע משמעותו 'היכיתם', כמו 'ותדבר את כל זרע הממלכה' (מל"ב יא 1).<sup>61</sup> כלומר לפנינו חכם שרגיש להוראות המתחלפות של מילים, ולא נרתע מלחדש חידושים מפליגים ולאמץ הוראות רחוקות.

תא-שמע הזכיר במחקרו טקסט מכתב יד עלום שמוקדש לענייני משיח ותחיית המתים, והוא נטה לשייך את הציטוט המובא בו לרבי דן אשכנזי. שם נאמר כך:

והנפלאות שיעשה אשר בעבורם יהפכו כל האומות לאמונה האמיתית, הוא שיחיה המתים, אשר כבר יעדו עליו הנביאים ע"ס (=על ספריהם). ועיין במילת "כימי צאתם" שנכלל בו תחיית המתים, שהוא בכלל הסוד שאמר לי כ"ר דן ש"ץ.<sup>62</sup>

56 שזועל, מבוא, עמ' 12; מילן, פרשנות, עמ' 19, 44.

57 בן-שמאי, ריבוי משמעויות.

58 תא-שמע, כנסת מחקרים, עמ' 163.

59 הדר זקנים לבר' כט 18 (דף יב ע"א).

60 הדר זקנים לשמ' כג 20 (דף לו ע"ב).

61 הדר זקנים לבמ' כ 10 (דף נח ע"א).

62 כ"י אוקספורד, 916, עמ' 40. מובא אצל תא-שמע, שם.

הלשון "שנכלל בו" אשר מוסב על רבדי פירוש לצירוף לשוני, מזכירים את לשונו של רבנו בחיי שמרבה כזכור להיעזר בפועל כל'ל להורות על הטמעת רבדי פירוש שונים. מאחר שפירושו של רבי דן אשכנזי לא מצוי בידינו קשה לדעת האם הוא היה גם רגיש לביטויי לשון דו-משמעיים. מתוך ציטוטיו שהגיעו לידינו סביר להניח שרגישותו לשפה ולהוראות המילים הובילה אותו גם למודעות למבצים רב-משמעיים, אך זו אלא השערה בלבד וידי הספק לא יצאנו. לכל הנאמר נוסף גם את דעתו של ליפשיץ, שתלה את נטייתו של רבנו בחיי לרב-מובנות בגישה שרווחה בין חכמי הסוד בתקופה זו.<sup>63</sup>

\*\*\*

לסיכום, רבנו בחיי הוא מהבולטים שבין פרשני ימי הביניים שניחנו במודעות הרחבה לטכניקת המבע הרב-משמעי. הוא ניצל זאת פעמים רבות לעיגון מדרשי חז'ל שנראים רחוקים מפשטי הכתובים, ולצד זאת הציע גם פירושים עצמאיים ומקוריים הנסמכים על דו-משמעות בכתובים. ראוי לציין את המובן מאליו: לא כל הפירושים שהציע רבנו בחיי כפשטי מקראות עומדים בפני הביקורת המודרנית, וקוראים מודרניים יראו בהם פעמים רבות פירושים הרחוקים מהפשט. אך הדבר החשוב לצורך המחקר הנוכחי הוא שרבנו בחיי עצמו ראה בהם פירוש ברובד הפשט, והפרידם מפירושים שהגדיר כדרש. לרוב, שתי הקריאות שהציע רבנו בחיי משלימות האחת את רעותה (למשל דוגמאות 9, 13, 15, 16, 28, 31), אך יש שהקריאה הדו-משמעית מעלה שתי אפשרויות מנוגדות וקוטביות (למשל דוגמאות 10, 17, 19, 27, 29), ובכל זאת הציע רבנו בחיי ששתיהן עולות מתוך פשט הפסוק שכולל את שתי הקריאות גם יחד.

#### רשימה ביבליוגרפית

- D. Boyarin, "Inner Biblical Ambiguity, Intertextuality and the Dialectic of Midrash: The Waters of Marah", *Prooftexts* 10 (1990), pp. 29–48      בויארין, מי מרה
- ח' בן-שמאי, "ריבוי משמעויות של הכתובים בשיטתו הפרשנית של רב סעדיה גאון", בתוך: ש' קליין-ברסלבי, ב' אברהמוב, "סדן (עורכים), מנחה למיכאל: מחקרים בהגות יהודית ומוסלמית מוקדשים לפרופסור מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ט, עמ' 21–44      בן-שמאי, ריבוי משמעויות

<sup>63</sup> ליפשיץ, עיונים בביאור, עמ' שטו-שיח.

<p>צ' ברוכסון, "תפוצת ספרים בספריות יהודי הרנסנס באיטליה", איטליה ח (תשמ"ט), עמ' פז-צט</p> <p>א"י ברור, "זיהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים (בראשית כ"ה, כז)", בית מקרא יז (תשל"ב), עמ' 69-68</p> <p>M. J. Bernstein, "Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative", <i>JSOT</i> 50 (1991), pp. 15-26</p> <p>א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תשל"ל י' גרוסמן, יוסף: סיפורם של חלומות, ראשון לציון תשפ"ב י' גרוסמן, "יחסו של אברבנאל להימצאות מבע רב משמעי במקרא - פרספקטיבה ספרותית", בית מקרא נב (תשס"ז), עמ' 138-126 י' גרוסמן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן), רמת גן תשס"ו א' גרוסמן, "ריבוי משמעויות בפירוש רש"י למקרא", בתוך: ע' טוב (עורך), שי למשה, יום עיון לכבוד משה בראשר בהגיעו לגבורות, ירושלים תשפ"ב, עמ' 47-25 א' גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת גן תשמ"ח</p> <p>M. J. Dahood, "Hebrew-Ugaritic Lexicography IV", <i>Biblica</i> 47 (1966), pp. 403-419</p> <p>P. Haupt, "Mistranslated Lines in Proverbs", <i>JBL</i> 45 (1926), pp. 354-356</p> <p>י' זקוביץ, "מעמדה של המלה הנרדפת והשם הנרדף ביצירת מדרשי שמות", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, ב (תשל"ז), עמ' 100- 115</p> <p>י' זקוביץ, צבת בצבת עשויה: מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוקי-מקראי, תל אביב תשס"ט</p> <p>ל' חרל"פ, "עוד על מקראות שאין להם הכרע", לשוננו, נט (תשנ"ו), עמ' 83-81</p> <p>י' יעקבס, בכור שורו הדר לו: ר' יוסף בכור שור בין המשכיות לחידוש, ירושלים תשע"ז</p> <p>י' גרוסמן וי' יעקבס, "יחסו של רד"ק ל'מילים מורכבות' במקרא", לשוננו פו (תשפ"ד) (לפני פרסום)</p>	<p>ברוכסון, תפוצת</p> <p>ברור, עשו</p> <p>ברנשטיין, סיפור רות</p> <p>גוטליב, הקבלה גרוסמן, יוסף גרוסמן, אברבנאל</p> <p>גרוסמן, כפל משמעות</p> <p>גרוסמן, ריבוי משמעויות</p> <p>גרוסמן, רש"י גרסיאל, מדרשי שמות דאהוד, לקסיקוגרפיה האופט, משלי</p> <p>זקוביץ, מעמדה</p> <p>זקוביץ, צבת</p> <p>חרל"פ, מקראות</p> <p>יעקבס, בכור שורו</p> <p>יעקבס וגרוסמן, יחסו של רד"ק</p>
---	---

- יעקבס וגרוסמן, רב משמעות ישראל, רמב"ן תשפ"א
- י' יעקבס וי' גרוסמן, "ריבוי משמעויות ברובד הפשט בפירושי רש"י למקרא", מדעי היהדות 58 (תשפ"ד) (לפני פרסום)
- ע' ישראל, ר' משה בן נחמן – ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א
- M. Cohen, "Hesed: Divine or Human? The Syntactic Ambiguity of Ruth 2:20," in: Y. Elman and J. S. Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm*, New-Jersey 1997, pp. 11–38
- M. Z. Cohen, *The Rule of Peshat: Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and their Christian and Muslim Contexts, 900–1270*, Philadelphia 2020.
- G. Leech, *Semantics*, Harmondsworth 1974
- א' ליפשיץ, עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי בן אשר, ירושלים תשס"א
- H. Millen, *Bahya ben Asher: The Exegetical and Ethical Components of his Writings*, (PhD. diss, Yeshiva University), New-York 1974
- K. A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, NAC, Nashville 2005
- א' סימון, און מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג
- פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימה"ב, תל אביב 1990.
- ר"ב פוזן, "הערה להערה: מקראות שאין להם הכרע", לשוננו, סב (תשנ"ט), עמ' 175–179
- M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985
- י' פלג, "מהו 'הסלם' שראה יעקב בחלומו?", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 7–26
- י' פנקובר, "הגהות נוספות של רש"י לפירושו על התורה", בתוך: ש' יונה (עורך), אור למאיר – מחקרים במקרא בלשונות השמיות בספרות חז"ל ובתרבויות העתיקות מוגשים למאיר גרובר, באר שבע תש"ע, עמ' 363–409
- כהן, חסד
- כהן, פשט
- ליך, סמנטיקה ליפשיץ, עיונים בביאור מילן, פרשנות
- מתוס, בראשית סימון, און מלין פונקנשטיין, סגנונות פוזן, הערה פישביין, פרשנות פלג, הסולם פנקובר, הגהות

<p>A. Frisch, "Three Syntactical Discontinuities in I Regum 9-11", <i>ZAW</i> 115 (2003), pp. 88–93</p> <p>מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו          י' רייפמאן, "תולדות רבנו בחיי", בתוך: ב"מ לוין (עורך), אלמה:          מאסף האגודה למדעי היהדות, ירושלים תרצ"ו, עמ' 69–101          מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון (מהדורת מ' שורץ), ירושלים          תשס"ג          ב"י שורץ, "מה בין מונח למטפורה? נשא עון/פשע/חטאה במקרא",          תרכיץ סג (תשנ"ד), עמ' 149–171          מ' שטרנברג, "אופני כבילות ויצרניות בלשון ובלשון הספרות",          הספרות 22 (1976), עמ' 78–141          א' שפירא, "יעקב ועשו: קריאה רב משמעית", עיוני מקרא          ופרשנות ד (תשנ"ז), עמ' 249–282          ח"ד שעוועל, "מבוא", רבנו בחיי: ביאור על התורה, ירושלים          תשכ"ו, עמ' 7–20          י' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים          – כרך ב: ספרד, ירושלים תשס"ד</p>	<p>פריש, שלושה          קדרי, מילון העברית          רייפמאן, תולדות          רמב"ם, מורה          נבוכים          שורץ, מה בין          שטרנברג, אופני          כבילות          שפירא, יעקב ועשו          שעוועל, מבוא          תא-שמע, כנסת          מחקרים</p>
--	--