

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

יהונתן יעקבס*

פתיחה

רבי מיוחס בן אליהו (להלן רמב"א) היה פרשן מקרא שחי בבזונטיון במחצית הראשונה של האלף הקודם. מעט מאוד ידוע על תולדותיו, ומעטים המחקרים שנכתבו עליו ועל יצירתו הפרשנית.¹ בידינו פירושו לחמשת חומשי התורה, לספר איוב ולספר דברי הימים.² פירושו של רמב"א מאופיין בשילוב של פירושי פשוט עם עיסוק רב במדרשי חז"ל, ומטרת המחקר הנוכחי היא לבדוק את יחסו של רמב"א למדרשים. בחלקו הראשון של המאמר תיבדק שאלה זו בעזרת בדיקת היגדים מתודולוגיים הנמצאים בפירושו, ובעזרת עיון שיטתי בהפניות למדרשי חז"ל הפזורות לאורך הפירוש. בחלקו השני של המאמר יוצע שהופעתם של מדרשי חז"ל בפירושו היא תוצאה של פולמוס עם הפרשנות הקראית למקרא.

לא מצאתי בשום מקום בפירושי רמב"א הגדרה מפורשת ל'פשוט', ל'דרש' ולהבדלים ביניהם. עם זאת, כפי שיתברר להלן מתוך היגדיו המתודולוגיים ומתוך פירושו, רמב"א הכיר היטב את

* פרופ' יהונתן יעקבס, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן.

¹ לסקירת המחקר הקיים, לפירוט הידיעות על מקומו ויצירותיו, ולקביעה שזמנו הוא אמצע המאה השלוש עשרה ראו יעקבס, רבי מיוחס.

² הפירוש לתורה שרד בכתב יד אחד בלבד המצוי בספרייה הבריטית: The British Library London England Add. 1970 (מספרו במכון לתצלומי כ"י 5015). הפירושים לאיוב ודברי הימים נכללו בכתב יד שהיה בספריית בית הכנסת הגדול ברחוב טלומצקה בוורשה (Tlomacka Synagoga). בית הכנסת והספרייה הגדולה שלו הושמדו על ידי הנאצים בסוף מרד גטו ורשה. למרבית המזל גרינאפ צילם עוד לפני כן את הפירוש לאיוב, וכן הועתק כתב היד כולו על ידי שמואל פוזנסקי. הפירוש לספר איוב שרד בכתב יד נוסף המצוי כיום בספריית הבודליאנה, אוקספורד (Ms. Poc. 184, מספרו במכון לתצלומי כ"י 20526). לציטוט פירושי רמב"א השתמשתי במהדורות האלה: פירוש רבי מיוחס על בראשית, מהדורת א"י גרינאפ וק"ה טיטרטון, לונדון 1909 (ד"צ ירושלים תשכ"ח); פירוש ר' מיוחס על שמות, מהדורת א"י גרענוף, בודפשט תרפ"ט (ד"צ תל אביב תש"ל); רבינו מיוחס ב"ר אליהו, פירוש על ספר ויקרא, מהדורת יחיאל מיכל כץ, ניו יורק תשנ"ז; רבנו מיוחס ב"ר אליהו, פירוש על ספר במדבר, מהדורת שלמה פרייליך, ירושלים תשל"ז; רבינו מיוחס ב"ר אליהו, פירוש על ספר דברים, מהדורת יחיאל מיכל כץ, ירושלים תשכ"ח; פירוש רבינו מיוחס ב"ר אליהו על ספר איוב, מהדורת חיים דב שזועל, ירושלים-ניו יורק תשל"ל; פירוש רבנו מיוחס ב"ר אליהו לספר דברי הימים, מהדורת אהרן טביב, פתח תקווה תשע"ג. נוסח הדפוסים משובש במקרים רבים, והשוויתיו בצורה שיטתית למצוי בכתב היד. הוספתי סימני פיסוק והפניות. ציטוטי פסוקים הובאו כנמצא בכתב היד, גם אם אינם מתאימים לנוסח המסורה. השלמתי קיצורי מילים ופתחתי ראשי תיבות (מקרא=מקרא; כמ=כמו; כלומ=כלומר; קצ=קצר וכן הלאה).

יהונתן יעקבס

המושגים הללו והבדיל ביניהם. זה שנים רבות מקובל במחקר להסתמך על הגדרתה של שרה קמין לפשט ולדרש: 'הגדרת המונח "פשט" [...]. ביאור הכתוב על פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי ומבנהו הספרותי, תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלה [...]. פירוש על דרך דרש מבוסס על הגלום בכוח בלשונו של הכתוב, כשבחירת המובן בפועל איננה נקבעת על-פי מכלול הבחנים המגבילים ותוחמים זה את זה אהדדי בפרשנות הפשט'.³ אין אפשרות להוכיח שרמב"א קיבל בצורה מדויקת את הגדרתה של קמין, אך מתוך הדוגמאות הרבות שיובאו להלן, נראה שהמתודולוגיה הפרשנית שלו אינה רחוקה מהגדרה זו.

מצב המחקר

ארבעה חוקרים שדנו בשאלת יחסו של רמב"א למדרשים עשו זאת בצורה חלקית ומקוצרת. הראשון היה פוזנסקי במאמרו על הפירוש לבראשית.⁴ הוא הזכיר מקרים שבהם הבליט רמב"א את הניגוד שבין הפשט למדרש, והפנה לשני היגדים מתודולוגיים בעניין (בר' לז, לה; מט, כז). כמו כן הזכיר מספר מקרים שבהם נטה רמב"א לחלוטין מהפשט וצירף קובץ הלכות ארוך.

כך דן ביחסו של רמב"א למדרשי ההלכה של חז"ל.⁵ טענתו המרכזית הייתה שרמב"א השתדל להביא לכל דברי חז"ל מקורות מהפסוקים, ובכך למזג את התורה שבעל פה עם התורה שבכתב.⁶ במאמרו של נבו יש אוסף של דוגמאות לשילוב מדרשי הלכה ואגדה בפשט, למקרים שבהם רמב"א הסתייג מדברי חז"ל – מדרשים בעלי לקח מוסרי, וכן אמצעים שונים לביסוס מדרשים על לשון המקרא.⁷ רבות מהדוגמאות שהובאו במאמרו אינן מתאימות להגדרותיו.

טביב במבוא למהדורתו לפירוש דה"י הזכיר בקיצור מספר עקרונות כגון ההבחנה שבין פשט ודרש ואת בקיאותו הרבה של רמב"א בספרות חז"ל. הוא טען שרמב"א הבחין 'בין שני מישורים – המישור הפרשני הצמוד לכתוב, ומאידך המישור ההלכתי-יישומי, המחייב התייחסות מקומית, גם

³ קמין, רש"י, עמ' 14–16.

⁴ פוזנסקי, רבי מיוחס, עמ' 157.

⁵ כך, מבוא דברים, עמ' 12–20.

⁶ כך, מבוא דברים, עמ' 22. אגע בשניים מהיגדיו שלדעתי אינם מדויקים: דבריו על ההבדל בין רש"י שאצלו הפשט והדרש הם נפרדים ואינם תלויים זה בזה לבין רמב"א שאצלו המקרא וההלכה הולכים שלובי זרוע והם כחטיבה אחת (שם, עמ' 20) אינם נכונים. תופעת ה'פירושים הכפולים' המשותפת לרש"י ולרמב"א מוכיחה זאת (וראו להלן); דבריו 'שרמב"א הוא היחיד במינו שאינו נוהג להביא מספרות המדרשית הנוגעת לאגדה' (שם, עמ' 20) מוזרים מאוד, שכן רמב"א הרבה לצטט ממדרשי האגדה של חז"ל לאורך כל פירושו.

⁷ נבו, פשט ודרש.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

אם לפעמים סותר הוא את הפשט.⁸ קשה להבין את ההבחנה שהוא מציע, והיא לא לוותה בדוגמאות מהפירוש.

לסיכום, ארבעת המלומדים עסקו בשאלה בצורה תמציתית וחלקית. על כן יש עדיין מקום לסקירה מקיפה ויסודית שתחשוף את דרכו של רמב"א ביחסו למדרשים.⁹

סיפור לעומת חוק

רמב"א חילק בצורה ברורה וחדה בין פירושו לחלקים הסיפוריים בתורה לבין פירושו לחלקים ההלכתיים. הוא הצהיר זאת מפורשות בהיגד מתודולוגי חשוב הנמצא בפירושו לתחילת פרק יב בספר שמות: 'עד כאן נצרכנו ליישב המקראות על פי פשוטן, מכאן ואילך צריכין אנו לדורשן על פי המשנה שניתנה למשה בסיני' (שמ' יב, ב). היגד זה נמצא בנקודת המעבר שבין הפרשות הסיפוריות לבין הפרשות ההלכתיות בתורה – פרק יב בספר שמות הוא הפרק הראשון בתורה שרובו הלכות ומיעוטו סיפור. דבריו של רמב"א מלמדים על מודעות ברורה לחלוקה העקרונית שבין הפרשות הסיפוריות לבין הפרשות ההלכתיות.¹⁰

כוחו של רמב"א כפרשן פשט מתגלה בעיקר בחלקים הסיפוריים של התורה (כגון ספר בראשית, ספר שמות פרקים א–יא, ספר במדבר פרקים כב–כד) שבהם הוא הציע בעיקר פירושי הפשט, ומיעט בציטוטים ממדרשי חז"ל. המדרשים המעטים הנזכרים בפרשות אלו מופיעים אחרי הצגת פירושי הפשט כ'פירוש כפול'.¹¹

לעומת זאת, בחלקים ההלכתיים של התורה הצטמצם מאוד היקף פירושי הפשט שהוצעו, וניכרת המגמה להיצמד למדרשי חז"ל. בפרשות אלו הציע רמב"א בדרך כלל את מדרש חז"ל ההלכתי הקשור לפסוק המפורש, כפי שיפורט בהמשך.

לא מצאתי חלוקה דומה בין החלקים הסיפוריים וההלכתיים של התורה בפירושים ביזנטיים שקדמו לרמב"א (ר' טוביה בן אליעזר, ר' שמואל רושיינא ור' מנחם בן שלמה), וגם לא בפירושי רש"י ורשב"ם לתורה.¹² לעומת זאת יש להזכיר את דברי ראב"ע בהקדמתו לפירוש הארוך לתורה:

⁸ טביב, מבוא, עמ' 25.

⁹ לאחרונה פרסם מרדכי כהן פרק חשוב על הפרשנות הביזנטית למקרא, ראו כהן, הפשט, עמ' 166–207. הוא דן בפירושיהם של ר' טוביה בן אליעזר, ר' שמואל רושיינא, ור' מנחם בן שלמה, אך לא בפירושי רמב"א (וראו שם, עמ' 343 הערה 234).

¹⁰ ראו גם נבו, פשט ודרש, עמ' קיב.

¹¹ על הפירושים הכפולים ראו להלן.

¹² במקום אחר הראיתי שבפירושי רש"י אין למצוא הבדל עקרוני בין החלק הסיפורי לבין החלק ההלכתי בתורה, ובשניהם הוא שילב מדרשי חז"ל רבים. כך הדבר גם לגבי רשב"ם. לעומת זאת מצאתי הבדל בין החלקים הסיפוריים וההלכתיים, אם כי במגמה שונה במקצת, בפירוש ריב"ש לתורה. ראו יעקבס, בכור שור, עמ' 18–21.

יהונתן יעקבס

'הדרך החמישית – יסוד פירושי עליה אשית, לבאר כל כתוב כמשפטו, ודקדוקו ופשוטו, רק במצות ובחקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשונינו'. ניתן למצוא אומנם סטיות מכלל זה, אך באופן כללי ראב"ע נאמן להצהרה זו על שני רכיביה.¹³ יש דמיון בין שיטתו של ראב"ע לבין הממצאים שהוצגו בנוגע לרמב"א, ואולי צעד רמב"א בעקבותיו בעניין זה.

בדיקה מקיפה של המקורות המדרשיים שנזכרים בפירוש רמב"א העלתה שהוא חילק אותם לשלושה סוגים שונים: מדרשים שאין להם עוגן בפסוקים; מדרשים הנסמכים על לשונות מיוחדים במקרא; ומדרשים הנובעים מפשט הכתובים ויש בהם פרשנות למקרא. להלן יודגמו שלושת הסוגים.

מדרשים ללא כל עוגן בכתובים

עיסוקו של רמב"א במדרשים שאין להם עוגן בכתובים מתגלה בהיגדים מתודולוגיים מפורשים; במקרים שבהם הוא הצהיר על חוסר יכולתו לפרש את הפשט ולאחר מכן הציע פירוש דרש; ובמקרים שבהם הוא הפנה למדרשים אך לא פירט אותם. שלושת ההיבטים יפורטו להלן.

נפתח בהיגדים מתודולוגיים מפורשים. בפירושו לבר' יא, לא נכתב: 'זיקח תרח – המקום נתן בלבו של תרח לצאת משם, ואברהם היה אז בן ע' שנה, יצא עם אביו והלך לחרן. וישבו שם חמש שנים, והיה תרח עובד ע"ז כמו שנאמר להלן "בעבר הנהר ישבו אבותיכם" (יה' כד, ב), ואברהם קדש את שמו שהשליכוהו לכבשן האש. ולא פירשה נביאים, אלא על פי הקבלה'. בדבריו אלו טען רמב"א שחז"ל (בלשונו 'נביאים') לא הסמיכו את דבריהם על אודות השלכת אברהם לכבשן האש על הפסוקים, אלא קיבלו זאת במסורת שעברה מפה לאוזן.

דוגמה נוספת יש בדיונו של רמב"א במדרש המאשים את יעקב בירידת בני ישראל למצרים: 'ורבותינו אמרו בשביל משקל י' זוז של מלת שעשה יעקב ליוסף נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים. ואין לו עד במקרא' (בר' לז, ג). חז"ל (בבלי שבת י ע"ב) הצביעו על כתונת הפסים שעשה יעקב ליוסף כסיבה לירידת אבותינו למצרים. רמב"א טען שלמדרש זה אין רמז בטקסט המקראי.

בדוגמאות הנזכרות הבדיל רמב"א בצורה מפורשת בין פירושים שיש להם עוגן בטקסט המקראי, לבין מדרשי חז"ל מסוימים שאין להם שום מקור בכתובים. היגדים אלו מלמדים את עמדתו על אודות קיומם של מדרשים שאינם נובעים מהטקסט המקראי.

¹³ ראו לדוגמה גודמן, ראב"ע: סקלרין, התמודדות, עמ' 191.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

עתי יוזכרו מספר מקרים שבהם העיד רמב"א על חוסר יכולתו לבאר את הפשט, ולאחר מכן הציג את הדרש.

על הפסוק 'וישלחו את רבקה אחתם ואת מנקהתה ואת עבד אברהם ואת אנשיו' (בר' כד, נט) כתב רמב"א: 'איני יודע כמה אחים היו לה, ועוד איני יודע למה לא הזכיר את אביה עוד. ומדרש אגדה – נוגף בלילה; על אזכור 'אלוף קרח' (בר' לו, טז) כתב: 'לא ידעתי מי היה קרח, שהרי לא נמנה בתולדות אליפז. ורבותינו אמרו שהוא ממזר'; על הפסוק 'ישוב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור' כתב: 'לא ידענו היכן הלך, ובדברי אגדה משמש היה את אביו; במסגרת פירושו על קורבנות הנשיאים העיר רמב"א הערה כללית: 'לפי פשוטו לא ידעתי מהיכן היה להם שמן וסלת במדבר ויין בנסכים. ורבותינו נחלקו בדבר' (במ' ז, יג); על הפסוק 'את בלעם בן בעור הרגו בחרב' (במ' לא, ח) כתב: 'לפי פשוטו לא ידעתי מה צורך לבלעם במדין שהרי חזר למקומו, כמו שנאמר 'ויקם בלעם וילך' (במ' כד, כה). ורבותינו אמרו שבא ליטול שכר כ"ד אלף שנפלו מישראל'.

בכל המקרים האלו השאלות שהעלה רמב"א הן שאלות ברובד הפשט הנובעות מלשון המקרא או מהקשר הפסוקים. ההבחנה שעשה רמב"א בין רובד הפשט שאותו אינו יודע לבאר לבין המדרשים שהוא מציע מלמדת שגם במקרים אלו לדעתו אין בסיס בפשט למדרש חז"ל, והמדרשים אינם נובעים מלשון המקרא או מהקשרו. אלא שהוא לא ידע לבאר את הרובד הפשטי ולפיכך נזקק להזכיר את המדרש.

בעשרה מקרים הציג רמב"א את פירוש הפשט, ולאחריו הוא הפנה את קוראיו למדרשי חז"ל אך לא פירט אותם.

בשמונה מהמקרים השתמש רמב"א בניסוח החוזר 'ומדרשי אגדה רבים', אך לא ביאר מדוע הוא השמיט אותם. לדוגמה: '[...] זהו מעשה יום ראשון לפי פשוטו. ומדרשי אגדה רבים' (בר' א, ה); 'ויאמר המלט – זהו שאמרנו למעלה שדרך המקרא להתחיל ברבים ולסיים ברבים וביחיד. ומדרשי אגדה רבים' (בר' יט, יז).¹⁴

בשני מקרים נוספים רמב"א הרחיב יותר ונימק את הסיבה להשמטת המדרשים. בפירושו לשירת למך (בר' ד, כג-כד) כתב: 'פירושו כמשמעו[...] ומדרשי אגדה ותרגום לדרך אחרת, ואינם מתיישבים על פי פשוטו; בפירושו לפסוק 'בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל' (בר' מט, כז) כתב רמב"א: '[...] וכל זה פירשתי לפי פשוטו של מקרא. ומדרשי אגדה רבים ובעניין

¹⁴ ראו גם: בר' כב, א; מח, ח; שמ' ל, יג; במ' ג, א; יא, לא; יג, כב.

יהונתן יעקבס

אחר, ואני נזקקתי ליישב המקרא על אופן פשוטו.¹⁵ היגדים מתודולוגיים אלו מלמדים שרמב"א הבחין בין פירושי הפשט לבין מדרשי אגדה מסוימים: פירושי הפשט הם פרשנות שמטרתה 'ליישב המקרא על אופן פשוטו'. לעומת זאת הדרש הולך על פי לשונו של רמב"א ל'דרך אחרת' ומפרש 'בעניין אחר', דהיינו הוא רובד נוסף שמטרתו אינה בהכרח ליישב את המקרא.

נשאלת השאלה מה ראה רמב"א להזכיר במקרים אלו את המדרשים, אם הוא לא פירט אותם. אני סבור שההסתייגות המתודולוגית שהוא הציע בשני המקרים האחרונים שהוצגו יכולה לשפוך אור על כלל המקרים האלו: רמב"א הדגיש שמדרשי האגדה 'אינם מתיישרים על פי פשוטו', וכנגד זה הוא 'יישב המקרא על אופן פשוטו'. ייתכן שבכך צעד רמב"א בעקבות ניסוחיו המתודולוגיים של רש"י שהבדיל בין מדרשים 'מיישבים' המתאימים להקשר הפסוקים (גם אם אינם פשט), לבין מדרשים שאינם 'מיישבים' דהיינו אינם קשורים כלל לרצף הפסוקים.¹⁶ נראה שלדעת רמב"א המדרשים שהוזכרו אומנם חשובים, ולכן יש מקום להפנות אליהם. אך מכיוון שאינם 'מיישבים על הפשט' כלומר אין להם שום עוגן בכתובים ואינם קשורים לרצף הכתוב, הוא לא ראה לנכון לפרטם.

מדרשים הנסמכים על לשונות מיוחדים במקרא

שלא כמו הסוג הראשון, במקרים רבים ראה רמב"א את מדרשי חז"ל כמעוגנים בכתובים ונובעים מהניסוחים המשונים של התורה, כדוגמת שימוש במקרא קצר, מקרא מסורס וכדומה. את הבסיס לשיטתו הוא הניח בהקדמתו לפירושו לתורה, שבה הצביע על הניסוח הייחודי של התורה.¹⁷ כך כתב בהקדמתו: 'אך דע והבן, כי הבורא יתברך נתן התורה והנביאים והכתובים לנו על ידי עבדיו הנביאים, והם מתבארים בע' פנים. כי כתב לנו לשון שיובנו כל הפרושים, ואילו דבר לנו בלשון מדוקדק לא יובנו שאר הפנים, או כולם, או מקצתם'. לשיטתו, ניסוחים ייחודיים המופיעים בתורה הם מעין עוגן שאפשר לתלות עליו את המדרש. הוא הזכיר והדגים בהקדמתו את העקרונות מקרא קצר; מקרא מסורס; מקרא מקוצץ (צירוף מקורי שהמציא רמב"א); אותיות יתרות וחסרות; מקרא יתר; קרי וכתוב; וחילופי זמנים (עבר במקום הווה וכדומה). עם זאת, נראה שלפי דעתו מטרת המדרש במקרים אלו דומה למטרת המדרשים של הסוג הראשון, ואינה פרשנית אלא חינוכית – העברת מסרים ורעיונות, הוראת ההלכה המעשית ועיגון התורה שבעל פה בתורה שבכתב. דבר זה

¹⁵ במקרה זה, לעומת שאר המקרים, מדובר בפירוש לפרק שלם (בר' מט) ולא רק לפסוק בודד. הניסוח מלמד שמדרשי האגדה שאליהם הוא מפנה נדרשו על כל ברכותיו של יעקב לבניו. ואכן, פירושו של רמב"א לברכות יעקב לבניו מבוסס על פשט בלבד, וכמעט אין למצוא בו מדרשי חז"ל, פרט לאזכור הפניה למדרשים בשני פירושים כפולים (בר' מט, ז, י).

¹⁶ ראו קמין, רש"י, עמ' 66–77.

¹⁷ להקדמה זו הקדשתי מחקר נפרד שאמור להתפרסם בקרוב.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

בא לידי ביטוי במאות מקרים שבהם הציג רמב"א זה לצד זה פירוש פשט ופירוש דרש (פירושים כפולים).

על פי הגדרתה של קמין במחקרה על רש"י, פירוש כפול הוא 'שני פירושים לכתוב, שאחד מהם הולם את טיב הפירוש 'לפי פשוטו' [...] והשני איננו 'לפי פשוטו' בכך שאינו מביא את המובן המילולי המיידית של הכתוב, מובן המתבקש על פי ההקשר הענייני והמבנה התחבירי הברור'.¹⁸ הגדרה זו נכונה לדעתי בצורה זו או אחרת גם במקרים של 'פירושים כפולים' אצל פרשני פשט אחרים. התופעה מצויה אצל פרשנים צרפתיים שקדמו לרמב"א: בפירושי רש"י לתורה יש 150 פירושים כפולים;¹⁹ בפירושי רשב"ם לתורה יש 35 פירושים כפולים;²⁰ בפירושי ריב"ש לתורה יש 185 פירושים כפולים.²¹ בפירוש רמב"א לתורה מניתי 438 מקרים שבהם מוצגים פירוש פשט ופירוש דרש זה לצד זה.²² השימוש המקיף של רמב"א בפירושים הכפולים מעיד עד כמה היה זה מאפיין מרכזי וחשוב בדרכו הפרשנית. גישתו, שהוצגה כאמור כבר בהקדמתו לפירושו לתורה, מבוססת על עיקרון רב המובנות המניח שהטקסט המקראי כולל רבדים שונים הטמונים בלשון מליצית או אלגורית, בשינויי לשון, במקרא קצר ומסורס וכיוצא בזה.

בסך הכול הציג רמב"א בפירושים הכפולים 195 מדרשי אגדה (שהם 44.5% מכלל הפירושים)

ו-243 מדרשי הלכה (שהם 55.5% מכלל הפירושים).²³

18 קמין, רש"י, עמ' 158.

19 על מספר הפירושים הכפולים אצל רש"י ראו יעקבס, בכור שורו, עמ' 22 הערה 24. סיכום כולל על אודות הגישות השונות של החוקרים לפירושים הכפולים ברש"י ראו אצל יעקבס וגרוסמן, ריבוי-משמעויות, עמ' 51-54.

20 על הפירושים הכפולים אצל רשב"ם והסיבה למיעוטם ראו יעקבס, בכור שורו, עמ' 23.

21 על הפירושים הכפולים אצל ריב"ש ראו יעקבס, בכור שורו, עמ' 21-24; 80-86.

22 בספר בראשית 55 מקרים; בספר שמות 85 מקרים; בספר ויקרא 88 מקרים; בספר במדבר 96 מקרים; בספר דברים 114 מקרים. פירוט מלא של כל המקרים ראו בנספח בסוף המאמר. העלייה ההדרגתית במספר המקרים מחומש לחומש עשויה להיות מקרית. אם נניח שאין כאן מקריות, יש מקום להשערה שבמהלך כתיבת הפירושים לתורה נטה רמב"א יותר ויותר לאמץ את הצורך בהצגת פירושים כפולים מתוך רצון להציג בפני הלומדים את פירושי הפשט והדרש זה לצד זה. יש מקרה אחד שבו מדרש חז"ל מובא בגיליון כתב היד (בר' לו, ב). לדעתי זוהי תוספת מאוחרת ולכן לא הכללתי מקרה זה בפירושים הכפולים. גם בפירושו לספרי המקרא האחרים הציג רמב"א פירושים כפולים: בפירוש לאיוב 23 פעמים; בפירוש לדה"י 24 פעמים, ראו פירוטם בנספח.

23 לא מפתיע לגלות שככל שחומש מכיל יותר חלקים סיפוריים, כך מרובים בו מדרשי האגדה, וככל שחומש מכיל יותר חלקים העוסקים בחוק המקראי, מרובים בו יותר מדרשי ההלכה: בספר בראשית 11 מדרשים הלכתיים שהם 19.6% מכלל הפירושים הכפולים בספר זה; בספר שמות 57 מדרשים הלכתיים שהם 67.85% מכלל הפירושים הכפולים בספר זה; בספר ויקרא 70 מדרשים הלכתיים שהם 79.5% מכלל הפירושים הכפולים בספר זה; בספר במדבר 60 מדרשים הלכתיים שהם 62.5% מכלל הפירושים הכפולים בספר זה;

יהונתן יעקבס

ב-285 מקרים (65% מכלל הפירושים הכפולים) הזכיר רמב"א בפירוש הכפול הן את המינוח 'פשט' הן את המינוח 'דרש'. הצירוף הנפוץ ביותר הוא 'זהו פשוטו, ומדרשו'.²⁴ כאשר לא השתמש בצירוף זה, הוא הציג את הפשט דרך הניסוח: 'לפי פשוטו' או 'פשוטו כמשמעו', ואת הפירוש המדרשי דרך הניסוחים: 'ורבותינו דרשו'; 'ורבותינו פירשו'; 'ורבותינו אמרו'; 'ומדרש רבותינו'; 'ומדרש המשנה'; 'ומדרש אגדה'.

ב-140 מקרים (32% מכלל הפירושים הכפולים) הציג רמב"א את פירוש הפשט, אך לא הגדיר אותו מפורשות ולא אפיין אותו בעזרת המינוח 'פשט'. במקרים אלו הוא השתמש במגוון רחב מאוד של ניסוחים להצגת הפירוש המדרשי: 'ומדרשו'; 'ומדרש המשנה'; 'ומדרש רבותינו'; 'ורבותינו דרשו'; 'ורבותינו אמרו'; 'ורבותינו שנו'; 'ורבותינו פירשו'; 'אבל רבותינו אמרו'; 'אבל רבותינו דרשו'; 'ויש מרבותינו אומרים'; 'ובדברי אגדה'; 'ומדרש אגדה'.²⁵

בשמונה מקרים בלבד (2% מכלל הפירושים הכפולים) אפיין רמב"א מפורשות את פירוש הפשט במסגרת הפירוש הכפול בעזרת המינוח 'פשט', אך נמנע מלאפיין את הפירוש המדרשי בעזרת

בספר דברים 45 מדרשים הלכתיים שהם 39.8% מכלל הפירושים הכפולים בספר זה. הדבר בא לידי ביטוי גם בפירושים לאיוב ודה"י שאינם מכילים חוקים: בפירוש לאיוב מופיע מדרש הלכתי במקרה אחד בלבד ('ואין דובר אליו דבר – אין יכול לנחמו שראו שכאבו גדול. ומדרש אפילו דבור תורה, מכאן שאבל אסור בדברי תורה' איוב ב, ג); בפירוש לדה"י אין שום מדרש הלכתי במסגרת הפירושים הכפולים.

צירוף זה מופיע במסגרת הפירושים הכפולים 197 פעמים (45% מכלל המקרים). בבראשית מופיע הצירוף הזה שלוש פעמים בלבד. בספרי המקרא האחרים הוא נהיה כאמור לנפוץ ביותר: בספר שמות 41 פעמים; בספר ויקרא 62 פעמים; בספר במדבר 45 פעמים; בספר דברים 46 פעמים. אפשר להניח בזהירות שכאשר החל רמב"א לכתוב את פירושו, הטרמינולוגיה שלו עדיין לא הייתה מעוצבת, והיא התפתחה במהלך כתיבת הפירוש.

השוואה לטרמינולוגיה ששימשה את רמב"א בפירושים הכפולים לאיוב ולדה"י מלמדת שבאחרונים היה רמב"א עקבי יותר. בפירושים הכפולים לספר איוב לא אפיין רמב"א את פירושי הפשט בעזרת המינוח 'פשט' (המונח מופיע בספר איוב פעם אחת בלבד במסגרת התנגדות למדרש חז"ל, ראו איוב כו, ט). באפיון הפירוש המדרשי הוא השתמש בארבע נוסחאות: 'ורבותינו אמרו' (13 פעמים); 'ורבותינו דרשו/דרשוהו' (שמונה פעמים); 'ורבותינו פרשוהו' (פעם אחת); 'ומדרשו' (פעם אחת). בפירושים הכפולים בדה"י יש פעמיים אפיון של פירוש הפשט, שניהם כאשר רצה רמב"א להדגיש ש'פשוטו כמשמעו' (דה"א יא, כב; דה"ב יח, ט). באפיון הפירוש המדרשי יש שימוש בשתי נוסחאות בלבד: 'ורבותינו אמרו' (16 פעמים); 'ורבותינו דרשו' (שמונה פעמים). ייתכן שהעקביות היחסית נובעת ממספרם המועט יחסית של הפירושים הכפולים באיוב ובדה"י לעומת הפירושים על התורה. אפשרות אחרת היא שהפירושים לאיוב ודה"י נכתבו לאחר הפירושים לתורה, ובמשך הזמן שעבר רמב"א גיבש לעצמו נוסחאות קבועות.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

המינוח 'דרש'.²⁶ בשבעה מתוך שמונת המקרים האלו הגורם להשמטה הוא הצגת פירוש הדרש לפני פירוש הפשט, וזאת שלא כמקובל אצלו, על כך ראו להלן.²⁷

ברוב מוחלט של המקרים (418 פירושים שהם 95.4% מכלל המקרים) הציג רמב"א את פירוש הפשט לפני פירוש הדרש. ייתכן שהדבר מלמד על חשיבה מתודולוגית ונטייה פרשנית לכיוון הפשט. ב-20 מקרים בלבד (4.6% מכלל המקרים) הוצג פירוש הדרש לפני פירוש הפשט.²⁸ ייתכן שאין צורך לחפש הסבר לחילופי הסדר הנזכרים, ואפשר להניח שרמב"א לא עבד באופן שיטתי ולא הקפיד על טרמינולוגיה ומבנה קבועים. ברם במקרה כזה היינו מצפים לקבל נתונים מובהקים פחות. הפער המובהק בין המקרים שבהם הוקדם הפשט לבין המקרים שבהם הוקדם הדרש, מעודד אותי להציע השערות לסיבה לסטייתו של רמב"א מהנוהג המקובל אצלו בדרך כלל. במרבית המקרים נראה שרמב"א הקדים את פירוש חז"ל כדי להדגיש את חוסר ההסכמה שלו עם הפרשנות המדרשית.²⁹ הניסוח 'רבותינו אמרו' [...] ואני אומר' מבליט את הניגוד שבין דברי חז"ל לבין הצעתו הוא. לא ברור למה דווקא במקרים אלו הדגיש רמב"א את חוסר הנחת שלו מהמדרשים. אולי הוא ביקש להדגיש שהם יפים וראויים לעצמם, אך לא נכון לראות בהם את פשט הכתוב. בכל מקרה, בחלק מהמקרים הוא ניסח בצורה מפורשת את התנגדותו למדרש.

א. לדוגמה, בשמ' לו, ו נאמר 'יצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא'. רמב"א כתב: 'ורבותינו אמרו שיום השבת היה שנאמר' [...] ואני אומר אינו צריך שהרי כבר נאמר בסיני ובמרה' [...]; בבמ' ח, ג נאמר 'אל מול פני המנורה – רבותינו דרשו שיהו כולם פונים לנר האמצעי. ואינו מתיישב על פי פשוטו, שאם כן היה לו לומר יאירו ששת הנרות. ואומר אני שמול פני המנורה הוא צד צפון שהוא כנגד השלחן, והזהירו שלא יהו פונים לצד דרום'; בבמ' לג, נה כתב רמב"א: 'לשכים בעיניכם – יש מרבתינו אומרים יתדות בלשון ארמי שכים' [...]. ולפי פירושה אין המשל נופל יפה' [...]. ואני אומר שכים הם סכינים והגו'ן חסר' [...]. ניתן לראות שבכל המקרים האלו צירף רמב"א נימוק מפורש להתנגדותו למדרש.

²⁶ יש עוד חמישה מקרים שבהם נקט רמב"א בטרמינולוגיה שאינה כוללת כלל את המונחים 'פשט' ו'דרש', כגון בבר' א, ג.

²⁷ המקרים הם: בר' א, כח; שמ' יג, טז; לה, ב; וי' יא, ב; יט, כו; כה, כה; במ' כח, י. המקרה היחיד שבו הקדים רמב"א את פירוש הפשט לפירוש הדרש ולא אפיין את האחרון הוא שמ' כ, כו.

²⁸ כל הפירושים הכפולים בספר איוב הקדים רמב"א את הפשט לדרש. בפירושו לספר דה"י יש מקרה אחד בלבד שבו הקדים רמב"א את הדרש לפשט (דה"א כח, יז), ראו עליו להלן הערה 27.

²⁹ להלן יוצגו מקרים נוספים שבהם הביע רמב"א חוסר הסכמה עם מדרשי חז"ל.

במקרים אחרים לא פירט רמב"א את הסיבות להתנגדותו למדרש אלא הסתפק בניסוח 'רבותינו אמרו' [...] ואני אומר' הרומז שדעתו אינה נוחה מהפירוש המדרשי, שהרי שלניסוח זה יש משמעות רק כאשר המדרש מוצג לפני פירושו הפשטי של רמב"א עצמו.

ב. לדוגמה, בפירוש לבר' כג, ב כתב רמב"א: 'ויבא אברהם – רבותינו אמרו מהר המוריה בא, מפני שנסמך לו. ואני אומר מבאר שבע בא, והוא שנאמר למעלה 'וישב אברהם בבאר שבע' (בר' כב, יט); וכן: 'מבנות פוטיאל' – רבותינו אמרו זה יוסף שפטפט ביצרו. ואני אומר על שם בת פוטיפרע' (שמ' ו, כה); 'כהן מדין' [...] רבותינו נחלקו בדבר. יש מהם אומרים קודם מתן תורה בא, ויש אומרים לאחר מתן תורה. ואני אומר משהוקם המשכן בא, והמקראות מסייעות אותי' [...] (שמ' יח, א); 'זיהי ממחרת – רבותינו אמרו ממחרת יום הכפורים, ואני אומר דברים ככתבן ממחרת יום הזכרו' (שמ' יח, ג); 'יש מרבותינו אומרים ח' פסוקין מן וימת משה כתבן יהושע, ואני אומר אף מן ויעל משה שכיון שעלה משה שוב לא ירד' (דב' לד, א).³⁰ מקרה מעניין נמצא בפירושו של רמב"א לבמ' יב, א, שם נאמר: 'האשה הכושית – רבותינו דרשו לשבחה של צפורה שהיתה משונה במעשיה העונים' [...] ככּוּשִׁי שמשונה. ועל שהיה משה רבינו פורש ממנה דברו ביניהם. ואני ראיתי ספרו של משה רבינו וכתוב עליו: כשברח משה רבינו מפני פרעה, הלך בארץ כוש תחלה. ומת קיקנוס מלך כוש, והמליכוהו בני כוש עליהם ונתנו לו את אשתו של קיקנוס ומלך שם מ' שנה. ועל ידי שלא היה נזקק עמה ולא עושה כמעשיהם הודיע לבני אומתה וגרשוהו משם במתנות רבות. ובא אצל יתרו במדין ולקח כל מה שהיה בידו ונתנו בבית האסורים כמה שנים, ואחר כך נתן לו את בתו. ואומר אני שזהו שנאמר כאן כי אשה כושית לקח'. רמב"א פתח את פירושו באזכור מדרש חז"ל הדן בביטוי הקשה 'האשה הכושית'. לאחר מכן הציע חלופה הלכותית ממדרש דברי הימים של משה רבנו.³¹ הוא פתח את הצגת החלופה במילים 'ואני ראיתי', וסיים במילים 'ואומר אני'. גם כאן נראה לי שהצגת מדרש חז"ל לפני הצגת הפירוש החלופי נועדה להדגיש את חוסר הנחת של רמב"א מהפירוש המדרשי.

³⁰ ראו גם פירושו על דה"א כת, יז: 'ולכפורי הזהב – רבותינו אמרו שהם מזרקות, ועל שכהן מקנח בה ידו קרויה כך. ואני אומר על שם הכפרה'. זהו המקרה היחיד בפירושו לדה"י שבו הקדים רמב"א בפירוש כפול את הדרש לפשט. ניסוח דומה מצוי גם במקום שבו רמב"א הציע חלופה לפירוש המופיע בתרגום אונקלוס: 'כל רועה צאן – המליץ תרגם מפני שהיו עובדים צורת בהמה, ואני אומר שלא היו אוכלים אותו' (בר' מו, לד).

³¹ זהו סיפור קצר מהמאה העשירית או האחת עשרה המתאר את תולדות חיי משה רבנו בלשון פסידו-מקראית ובהסתמכות על חז"ל ועל יוסף בן מתתיהו, ראו שנאן, דברי הימים. מקום חיבורו של הסיפור ושם המחבר אינם ידועים, אך הוא זכה לפופולריות מסוימת בימי הביניים. לדוגמה, הוא זכה להתייחסות של רבי נתן בן יחיאל מרומי בספר הערוך (נתן בן יחיאל, ערוך השלם, כרך א עמ' 43); רשב"ם (שמ' ד, י; במ' יב, א); ראב"ע (שמ' ב, כד בפירוש הארוך; שמ' ד, כ בפירוש הארוך); ר' שת בר יפת הרופא בפירושו חמאת החמדה (שמ' ד, כ).

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

ג. במקרה הבא נראה לי שהסיבה להקדמת הדרש לפשט היא אחרת. בפירושו לבר' א, כח כתב רמב"א: 'וכבשה – האיש שזרכו לכבש את האשה מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה. והוא ששנינו 'והאיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה' (משנה יבמות ו, ו). ולפי פשוטו כולן ברכה הן, כלומר שתהיו כובשין את כל בריות הארץ ותרדו בהן כמפורש בעניין. רמב"א פתח את פירושו בהצגת הפירוש ההלכתי-מדרשי למילה 'וכבשה', ורק לאחר מכן הציג את פירוש הפשט. הסיבה האפשרית להקדמת המדרש לפשט תלויה בפירושו לקטע הקודם שגם בו יש פירוש כפול. על המילים 'פרו ורבו' כתב רמב"א: 'ויאמר פרו ורבו – פשוטו לשון ברכה כמו שהודעתך למעלה. ורבותינו דרשו במשנה שהוא לשון ציווי וחובה, כלומר התעסקו במצות פריה ולא לעניין אחר. למדנו שאסור [...]'. בהמשך סקר רמב"א בקיצור את הלכות ביאה והתייחדות בין איש לאשתו. ייתכן שכאשר פנה רמב"א לביאור המילה 'וכבשה', הוא ראה לנכון לסיים קובץ ההלכות הקשורות בביאה, ולכן הקדים את הפירוש ההלכתי למילה, ורק לאחר מכן חזר לפירוש הפשט.³²

לסיכום, השימוש המרובה של רמב"א בפירושים הכפולים מלמד שהוא היה מודע היטב למתח ולפער שבין פשוטו של מקרא לבין הרובד המדרשי שבא לידי ביטוי במדרשי חז"ל, וראה אותם כשני רבדים נפרדים. יש להדגיש שלדעת רמב"א הפירושים המדרשיים המוצעים במסגרת הפירושים הכפולים מעוגנים בטקסט המקראי בעזרת לשונות מיוחדים, גם אם אינם פירושים העונים על עקרונות הפשט.

מדרשים הנובעים מפשט הכתובים ומשמשים כפרשנות למקרא

עד עתה הוצגו מדרשים המצוטטים בכתבי רמב"א אך ללא כל עוגן בטקסט המקראי, וכן מדרשים הנסמכים על לשונות מיוחדים במקרא. בניגוד למוצג עד עתה, יש מקרים שבהם נראה שרמב"א התייחס למדרשי חז"ל כמיועדים לפרש את פשט המקרא. אדגים זאת בעזרת מקרים שבהם העדיף רמב"א את הפירוש המדרשי על הפשט (דוגמאות ד-ז); מקרה שבו הכריע רמב"א כצד אחד במחלוקת, בעזרת הקביעה שהוא הקרוב יותר לפשוטו של מקרא (דוגמה ח); מקרים שבהם טען רמב"א שמדרש חז"ל הוא לבדו הפירוש הנכון והיחיד (דוגמאות ט-י); ומקרים שבהם הוא התנגד למדרש (דוגמאות יא-יח).

³² המקרים הנוספים שבהם קדם פירוש הדרש לפירוש הפשט הם: שמ' יא, א; יג, טז; כג, א; כו, טו; לה, ב; וי' יא, ב; טו, יא; יט, כו; כה, כה; במ' כח, י. במקרים אלו אינני יודע לבאר את הסיבה להיפוך הסדר.

בכמה מקומות הציע רמב"א בצד פירוש הפשט את המדרש. בהם בסוף הפירוש הכפול כתב דווקא על המדרש את המילה 'ונכון'.

ד. רמב"א התלבט בשאלה מיהם 'בני האלהים' הנזכרים בבראשית ו, ב והציע פירוש כפול: 'בני האלהים' – פירושו כתרנגומו. ויש מרבתינו אומרים מלאכים, והוא הנכון. רמב"א פתח באזכור פירוש אונקלוס המציע שמדובר בבני אדם מכובדים – 'בני רבביא'. אך לבסוף העדיף את הפירוש המדרשי שלפיו מדובר במלאכים. נראה שהוא סבר שהמדרש מתאים יותר לניסוח המקראי המזכיר את 'אלהים'.

ה. בבראשית מו, טו מסכם המקרא את מספר בני לאה: 'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדן ארם ואת דנה בתו כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש'. ברם בפסוקים נמנים שלושים ושניים שמות בלבד. רמב"א הציע פירוש כפול לפתרון הבעיה: 'שלושים ושלוש' – לפי פשוטו אף יעקב נמנה עמהם [...] ורבתינו אמרו יוכבד בת לוי השלימה מנינם, לפי שהיתה מעוברת בירידת מצרים, כמו שנאמר להלן "אשר ילדה אותה ללוי במצרים" (במ' כו, נט), לידתה במצרים ולא הורתה במצרים, ונכון. הפירוש הראשון מתבסס על נתון הנמצא בפרק הנוכחי – דהיינו בהקשר המידי – ולכן הגדיר אותו רמב"א כפירוש 'פשט'. פירוש חז"ל מתבסס על נתונים שאינם מוכחים (מי אמר שיוכבד נולדה מיד לאחר ההגעה למצרים ולא מאוחר יותר?) ואינם נמצאים בהקשר המידי, אלא נוספים בספר במדבר. ייתכן שבמקרה זה העדיף רמב"א את הפירוש של 'רבתינו' מכיוון שפירוש הפשט אומנם מתאים כאמור להקשר המידי, אך אינו מתיישב בצורה נאותה על לשון הפסוק שכן הלא יעקב אינו חלק מ'בני לאה'.

ו. בבראשית כז, מב נאמר: 'ויגד לרבקה את דברי עשו בנה הגדל'. רמב"א כתב: 'ויגד לרבקה – רבותינו אמרו שנביאות היו שהרי בלבו אמר, והוא הנכון לפי פשוטו' (בר' כז, מב). לעומת המקרים המוצגים למעלה, במקרה זה אימוץ הדרש נובע לא מדיוק טקסטואלי, אלא מדרישה לפירוש הגיוני – המדרש עונה על השאלה כיצד ידעה רבקה את מחשבותיו הכמוסות של יצחק. גם בפירושו לחוק המקראי מצאתי מספר מקומות שבהם ראה רמב"א לנכון להצביע על המדרש כעל הפירוש הנכון יותר לפסוקים.

ז. לדוגמה, על הציווי 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' (שמ' יג, ח) כתב רמב"א: 'בעבור זה – בשביל הדם של פסת. עשה ה' לי – עשה המקום נסים עמי והצילנו מן הנגף, זהו פשוטו. ומדרשו – בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך אז אתה צריך להגיד לבנך. וכן משמע שתראה לו באצבע ותאמר לו בעבור זה'. רמב"א פתח בפירוש פשט שביאר את הפסוק בהקשרו. לאחר מכן הוא הציע את דרשת חז"ל שלפיה המילים 'בעבור זה' אינן מלמדות על הגורם להצלה מהנגף, אלא על המועד שבו יש לספר על נס ההצלה. נראה שהעדפת הפירוש המדרשי נובעת מהבנתו את המילים 'בעבור זה' כמעבירות מסר של המחשה, והשוו פירושו על וי' יא, ב: 'זאת החיה – מלמד שהראה להם במראית העין כל בהמה וחיה ועוף ודגים ושקצים ורמשים, ופשוטי דרך המקרא הוא, כמו "זאת התורה" (וי' ז, לז); "זאת משחת" (וי' ז, לה)'.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

ההנחה שלעיתים מטרת מדרשי חז"ל לפרש את הטקסט המקראי באה לידי ביטוי מיוחד במקרים שבהם הכריע רמב"א כצד אחד במחלוקת, בעזרת הקביעה שהוא הקרוב יותר לפשוטו של מקרא. ח. לדוגמה בפירושו לפסוק המסכם את מעשה המשכן והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר' (שמ' כו, ל) הציג רמב"א בהרחבה את מחלוקת החכמים (בבלי, שבת צח ע"ב-צט ע"א) בשאלת עובי הקרשים והאם כיסו היריעות את המשכן כולו. רמב"א הכריע כצד אחד במחלוקת, ונימוקיו היו: 'ונראים דברי הראשונים, שהמקראות מסייעות להם, שנאמר 'ביריעות האהל חצי היריעה העודפת' (שמ' כו, יב) משמע שיהו ב' אמות מרושלות בארץ, ולפי דברי אלו לא היתה אלא אמה אחת. ועוד נאמר 'מזה ומזה לכסותו' (שמ' כו, יג) משמע לכסות את האדנים, ולפי דברי אלו האדנים מגולים...]. לפיכך אין נראין דבריהם. הכרעתו של רמב"א לטובת אחד הצדדים נסמכה על כך שפירושו מתאים יותר לטקסט המקראי. ממקרה זה ודומים לו אפשר להסיק שרמב"א ניסה לקשר בצורה ישירה בין ההלכה לבין פשוטו של מקרא.

בשני מקרים בפירושו לספר דה"י הציג רמב"א טענה יוצאת דופן שלפיה בפסוקים מסוימים אין כלל משמעות לרובד הפשט, והמדרש של חז"ל הוא לבדו הפירוש הנכון והיחיד. ט. על הפסוק 'בשנת שלשים ושש למלכות אסא עלה בעשא מלך ישראל על יהודה' (דה"ב טז, א) כתב רמב"א: 'שלשים ושש למלכות אסא – אי אפשר לומר כן, שהרי בעשא מת בשנת עשרים ושש לאסא כמו שמפורש במלכים (מל"א טז, ח), ולא נכתב אלא לדורשה. וכן דרשו רבותינו...].'

י. ניסוח דומה נמצא בפירושו לפסוק 'בן ארבעים ושתים שנה אחזיהו במלכו ושנה אחת מלך בירושלם' (דה"ב כב, ב) שעליו כתב רמב"א: 'בן ארבעים ושתים – אי אפשר לומר כן, שהרי כל שנות יהורם אביו אינו אלא ארבעים...]. ואי אפשר שיהא הבן גדול מאביו שני שנה...]. ולא נאמר כאן אלא להיזרש. ורבותינו אמרו...].³³

דברי רמב"א בשני המקרים האלו מהדהדים את דברי חז"ל המפורסמים 'לא ניתן דברי הימים אלא להיזרש' (ויקרא רבה פרשה א, ג [מהדורת מרגליות עמ' ח] ובמקבילות). לדעת רמב"א,

³³ בהמשך הפירוש דחה רמב"א את הדרשה של חז"ל והציע דרשה עצמאית משלו במילים 'ואומר אני הואיל ונוקקנו למדרש כן ראוי לדרוש...].', ראו להלן.

יהונתן יעקבס

הרובד המילולי של הפסוק אינו 'מקרא יתר'. זהו פסוק שאי אפשר כלל להבינו ברובד הפשט, ודרשת חז"ל היא הפרשנות היחידה שלו.

התנגדות למדרשי חז"ל

יחסו של רמב"א לחלק ממדרשי חז"ל כפרשנים של הטקסט המקראי בא לידי ביטוי גם במקרים שבהם הוא העביר ביקורת על המדרשים. בפירושו לתורה מצאתי 23 מקרים שבהם הוא העביר ביקורת על המדרש וסירב לקבל אותו כפירוש אפשרי לפסוקים.³⁴ בחמישה עשר מהמקרים פירט רמב"א בהרחבה את הנימוק לדחיית המדרש, בשמונה מקרים הוא הסתפק בהיגד סתמי קצר הדוחה את דבריהם.³⁵ בחלק מהמקרים הטענות שהעלה רמב"א כנגד המדרש מבוססות על שיקולים פרשניים. העובדה שרמב"א טרח להתווכח עם המדרש ולנמק את התנגדותו בשיקולים פרשניים מלמדת שבמקרים אלו, כמו במקרים שהוצגו בסעיף הקודם, ראה רמב"א את המדרש כפירוש לגיטימי שיש לדון בו, ולקבלו או לדחותו. להלן מספר דוגמאות:

יא. על כיסויי המשכן נאמר: 'ועשית מכסה לאהל ערת אילם מאדמים ומכסה ערת תחשים מלמעלה'. רמב"א פירש: 'ומכסה עורות תחשים' – עוד מכסה אחר של עורות תחשים היה למעלה מעורות האילים, שנאמר 'למעלה'. ויש מרבתינו אומרים שמכסה אחד היה של עורות אילים ושל עורות תחשים וכמין פספסים עשוי. ואין נראים דבריהם, שנאמר 'מכסה... ומכסה', וכן נאמר באלה פקודי 'את מכסה עורות האילים ואת מכסה עורות התחשים' ('שמ' לט, יד), ונאמר בחומש הפקודים 'מכסהו ומכסה התחש' ('במ' ד, כה), למדנו ששתי מכסיות היו. את הדעה בחז"ל שהיה למשכן כיסוי אחד העשוי הן מעורות אילים הן מעורות תחשים דחה רמב"א בעזרת הפניה לשלושה פסוקים שמהם משמע בבירור שיש שני כיסויים שונים, האחד עשוי עורות אילים והאחר עשוי עורות תחשים.

יב. על נביא השקר נאמר: 'כי יקום בקרבך נביא או חלם חלום ונתן אליך אות או מופת' (דב' יג, ב). רמב"א כתב: 'אות או מופת' – [...] ³⁶אות הוא מופת ומופת הוא אות, והוא עניין אחד המשמש בב' לשונות. ורבתינו אמרו אות בשמים, כמו שנאמר 'והיו לאותות' ('בר' א, יד). ואינו

³⁴ שמונה מהמקרים צוינו אצל נבו (לעיל הערה 6), עמ' קיד-קיו. נוסף על 23 המקרים הנזכרים, יש עוד שני מקרים בפירוש לאיוב (טו, ה; כו, ט), ועוד מקרה אחד בפירוש לדברי הימים (דה"ב כב, ב, ראו להלן). למעלה ראינו מקרים שבהם השתמש רמב"א בלשון 'רבתינו אמרו' [...] ואני אומר'. מלשוננו משתמע שהוא הציע חלופה למדרש, וייתכן שאם כן יש לשקול גם שם את האפשרות שרמב"א ראה את המדרשים האלו כמפרשים את הטקסט המקראי. אך ברוב המקרים האלו אין ביקורת פרשנית מפורשת על דבריהם.

³⁵ אציין שני מקרים שבהם נדמה שרמב"א יצא כנגד מדרש חז"ל, אך למעשה הוא דחה את דברי רש"י: 'יש מרבתינו מפרשים אותן [...] ואינו נכון כלל' ('בר' א, א); 'יש מרבתינו אמרו [...] ואינו נכון' ('בר' כה, כ).

³⁶ בכתב היד כתוב כאן 'אות הוא או מופת', ונראה שזו טעות העתקה.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

מיושב על פי פשוטו, שהרי נאמר "למחר יהיה האות הזה" (שמ' ח, יט) והוא בארץ, וכן "אשר תעשה בו את האותות" (שמ' ד, יז). את דעת חז"ל שההבדל בין אות לבין מופת הוא שהאות בשמים והמופת בארץ דחה רמב"א בעזרת הפניה לשני פסוקים שמהם משתמע שהאות הוא בארץ. יג. משה ציווה את הלוויים: 'לקח את ספר התורה הזה ושמתם אתו מצד ארון ברית ה' אלהיכם' (דב' לא, כו). רמב"א כתב: '[...] וכן נתנו ספר והניחוהו בצד הארון. ויש מרבותינו אומרים בתוך הארון היה מונח. ואין המקרא מוכיח בדבריהם, ועוד שנאמר להלן "אין בארון רק שני" (מל"א ח, ט). ואע"פ שדרשוהו רבותינו אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות'. רמב"א דחה את דרשת חז"ל שספר התורה היה בתוך ארון הברית בעזרת דיוק מהפסוק שממנו משתמע שהספר היה בצד הארון ולא בתוכו, וכן מפסוק בספר מלכים המעיד שבתוך הארון היו רק לוחות הברית. יד. כך הדבר גם במקום היחיד בפירוש לדברי הימים שבו דחה רמב"א את מדרש חז"ל. על אחזיהו נאמר: 'בן ארבעים ושתים שנה אחזיהו במלכו ושנה אחת מלך בירושלים' (דה"ב כב, ב). רמב"א, כמו שאר הפרשנים, הקשה שתי קושיות על פסוק זה. ראשית, 'אי אפשר לומר כן, שהרי כל שנות יהורם אביו אינו אלא ארבעים [...] ואו אפשר שיהא הבן גדול מאביו שני שנה!'. שנית, 'נאמר במלכים "בן עשרים ושתים שנה יהורם (צ"ל אחזיהו) במלכו" (מל"ב ח, כו). מסקנתו של רמב"א היא 'ולא נאמר כאן אלא להדרש', דהיינו אין אפשרות לבאר את הניסוח המקראי כאן בדרך הפשט, ומטרתו היחידה היא לשמש עוגן למדרש. לאחר מכן הציע רמב"א את דרשת חז"ל לפסוק זה, ודחה אותה בטענה שהיא אינה מתיישבת עם הפסוקים: 'ואף לפי שהם דברי קבלה לבי מגמגם, שלא מציינו יהושפט שנשא את בת עמרי אלא יהורם בנו'. לפיכך הציע רמב"א דרשה עצמאית משלו: 'ואומר אני, הואיל ונזקקנו למדרש, כן ראוי לדרוש [...] לפנינו אם כן שתי הצעות לדרוש את המילים 'בן ארבעים ושתים': דרשת חז"ל ודרשתו של רמב"א עצמו. רמב"א סיים את פירושו במילים אלו: 'ואף לפי שדברי רבותינו שוין בחשבון, שכשתמנה ארבעים ושנים שנה למפרע תמצאם משמלך עמרי [...] אף על פי כן, זה כתוב וזה אינו כתוב'. ההצעה הדרשנית של רמב"א עדיפה על ההצעה הדרשנית של חז"ל מפני שדבריו מעוגנים בכתובים ואילו לדברי חז"ל אין עד בכתובים.

כנזכר, בשמונה מהמקרים שבהם דחה רמב"א את דברי חז"ל הוא הציג בהרחבה את פירוש הפשט שלו לפסוק, לאחר מכן פירט את מדרש חז"ל, ולאחריו הסתפק בהיגד סתמי קצר הדוחה את דבריהם בלשון 'ואינו מיושב על פי פשוטו'³⁷ או בלשון 'אין המקראות מוכיחין'.³⁸ נראה שלדעתו עצם הצגת

37 בר' ד, טו; ד, כג-כד; לו, לד; במ' יא, טו. ראו ניסוח זה בפירושו לאיוב טו, ה; כו, ט.

38 שמ' כד, טו; במ' טו, לט; דב' י, לג, כא.

יהונתן יעקבס

פירוש הפשט מבהירה את החיסרון שבפירוש המדרשי ואין צורך בנימוק נוסף. במקרים שבהם השתמש רמב"א בלשון הראשונה הסיבה לדחיית מדרש חז"ל היא חוסר התאמה בינו לבין הפסוק המתפרש עצמו; במקרים שבהם נקט רמב"א בלשון השנייה, הסיבה לדחיית המדרש היא חוסר התאמה בינו לבין פסוקים אחרים הסותרים את הפירוש המדרשי. לדעתו, ההתאמה המלאה בין הלשונות השונים לבין הסיבה לדחיית המדרש מלמדת בדרך אגב על טרמינולוגיה דייקנית שעליה הקפיד רמב"א. אציג שתי דוגמאות לסוג הדחייה הראשון (טו-טז) ושתי דוגמאות לסוג הדחייה השני (יז-יח).

טו. אחרי היעלמותו של יוסף מסופר על יעקב: זיקמו כל בניו וכל בנתיו לנחמו וימאן להתנחם' (בר' לז, לה). רמב"א עסק בשאלה מדוע נזכרות בפסוק בנותיו של יעקב בלשון רבים (שהלוא אנו מכירים בת אחת בלבד) וכתב: ז'כן בנותיו – היא בתו. וכן דרך המקרא לקרוא לבן – בנים ולבת – בנות, כמו שנאמר להלן "כל נפש בניו ובנותיו" (בר' מו, טו) ואינה אלא דינה, וכן "ובני פלוא אליאב" (במ' כו, ח). ורבותינו אמרו שהן כלותיו, ואינו מתיישב על פשוטו. רמב"א טען שדרך המקרא להזכיר 'בנים' ו'בנות' בלשון רבים גם אם יש בן או בת יחידים, והביא ראיה לכך מפסוקים אחרים. חז"ל פתרו את הקושי בדרך אחרת וטענו שלשון הרבים רומז לכלותיו הרבות של יעקב. טענתו של רמב"א היא שהפירוש המדרשי אינו מתיישב עם לשון הטקסט המקראי שבו כתוב 'בנותיו' ולא 'כלותיו'.

טז. בעקבות תלונות בני ישראל אומר משה: 'ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי' (במ' יא, טו). רמב"א כתב: 'ואל אראה ברעתי – לשון הוה, כלומר ולא אהיה רואה צערי וצרתי תמיד, ועוד שסוף הדבר עושים לי רעה. ורבותינו אמרו כינוי הכתוב הוא, וברעתם היה צריך לומר. ואינו מתיישב על פי פשוטו. לעומת פירושו של רמב"א המתאים בדיוק ללשון הכתוב, פירוש חז"ל אינו מתיישב עם לשון הטקסט המקראי.

יז. על הפסוק 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם' (במ' טו, לט) כתב רמב"א: 'מגיד שהלב הולך אחר העיניים, וכן נאמר להלן 'וירא אותה שכם בן חמור ויקח אותה' (בר' לד, ב); 'ויראו בני האלהים ויקחו להם' (בר' ו, ב); 'וירא שם יהודה ויקחה' (בר' לח, ב); 'וראיתה בשביה ולקחת לך' (דב' כא, יא); 'וראית את השמש ואת הירח ונדחת' (דב' ד, יט), הא כל מקום הראייה גורמת. וכהאי אמרינן "טוב מראה עינים מהלך נפש" (קה' ו, ט). אבל רבותינו אמרו – העיניים הולכים אחר הלב. ואין המקראות מסייעין אותן. רשימת הפסוקים שציטט רמב"א ומהם משמע שהלב הולך אחר העיניים מספקת לרמב"א סיבה לדחות את דברי חז"ל שהעיניים הולכות אחרי הלב.

יח. בברכת משה לגד נאמר: 'וירא ראשית לו כי שם חלקת מחקק ספון' (דב' לג, כא). רמב"א ביאר: 'כי שם חלקת – לפי ששם, מאותו צד דהיינו מעבר לירדן בנחלת ראובן, שדה קבורתו של מחוקק הצפון, וזהו מרע"ה. ורבותינו אמרו שבחלקו של גד ממש הוא קבור, ואין המקראות מוכיחין'.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

גם במקרה זה הסיבה לדחיית מדרש חז"ל אינה דיון מהפסוק המתפרש עצמו אלא סתירה לדבר חז"ל מפסוקים אחרים.³⁹ בכל המקרים שהוצגו בסעיף זה התבסס הוויכוח של רמב"א עם המדרש על שיקולים פרשניים. מכאן שבמקרים אלו ראה רמב"א את המדרשים כמציעים פרשנות לגיטימית, גם אם לדעתו פרשנות זו אינה נכונה.

פולמוס עם הקראים

מאות הפירושים הכפולים שהציע רמב"א בפירושו, וכן השתדלותו להציג את המדרש במקרים רבים כנובע ישירות מהטקסט המקראי, מלמדים על רצונו העז להצמיד את התורה שבעל פה לתורה שבכתב. מאמץ פרשני זה מעלה את האפשרות שאחת המטרות המרכזיות בכתיבת הפירוש הייתה התמודדות עם הפרשנות הקראית לתורה, שכידוע ניתקה את הקשר בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה.⁴⁰ הקהילה הקראית הגיעה לביזנטיון במאה האחת עשרה, לאחר כיבוש ירושלים בזמן מסע הצלב הראשון (בשנת 1099).⁴¹ רבים מהחיבורים שכתבו חכמי הקראים בירושלים בשפה הערבית במאה העשירית תורגמו לעברית. כמו כן נכתבו חיבורים אנציקלופדיים המסכמים את הישגי קודמיהם בתחומי ההלכה והפרשנות. המנהיג הקראי החשוב הראשון בביזנטיון היה טוביה בן משה המצטיק (מאה י"א) שהיה אחראי לתרגום לעברית של הקלאסיקה הקראית שנכתבה בערבית.⁴² עוד יזכרו לדוגמה מנהיגים חשובים נוספים כגון יעקב בן ראובן ויהודה הדסי (מאה י"ב) ואהרן בן יוסף 'הראשון' (מאה י"ג).⁴³ ההנחה המקובלת היא שבזמנו של רמב"א הייתה הקהילה הקראית מבוססת היטב בביזנטיון.⁴⁴

³⁹ במקרה זה רמב"א לא טרח לצטט את הפסוקים וסמך על הקוראים שיבינו את כוונתו. הוא רמז ככל הנראה לפסוקים שמהם משתמע שהר נבו – מקום קבורתו של משה – נמצא בנחלתו של שבט ראובן, לדוגמה במ' לב, לו.

⁴⁰ מלחמתו של רמב"א בקראים נזכרה בקיצור אצל גוזיק, רבנו מיוחס, עמ' רמט; כץ, מבוא דברים, עמ' 22; כץ, מבוא ויקרא, עמ' 6, 18; טביב, מבוא, עמ' 19 הערה 61.

⁴¹ על הקהילה הקראית בירושלים נכתבו מחקרים רבים. אחד מהם הוא מחקר מסכם חשוב מאוד שכתבו ארדר ופוליאק, הקנון הקראי. על המעבר של הקראים מירושלים לביזנטיון ראו אנקורי, הקראים בביזנטיון, עמ' 26–57.

⁴² ראו עליו לדוגמה אצל אנקורי, טוביה.

⁴³ על הפעילות הפרשנית של הקראים בביזנטיון ראו לדוגמה אצל פוליאק, צמיחתה; אחיעזר, קראים בביזנטיון; חרל"פ, קראים ביזנטיים; ברין, חיבור פרשיות. בד בבד הייתה גם פעילות פרשנית רבנית משמעותית ועל כך נכתב רבות בשנים האחרונות. ראו בעיקר זה לאנג', טקסטים יהודיים; שטיינר, תיאוריה; ברין, רעואל וחבריו; כהן, הפשט.

⁴⁴ אנקורי, הקראים בביזנטיון, עמ' 26–28; אחיעזר, קראים בביזנטיון.

יהונתן יעקבס

חלק מחוקרי פרשנותו של רמב"א הסיקו מהעובדה שהוא מיעט להתעמת עם הפרשנות הקראית באופן חזיתי, משום שהפולמוס עם הקראים לא עמד בראש מעייניו.⁴⁵ לדעתי, הפולמוס עם הקראות השפיע רבות על פירושו. את ההנחה שרמב"א הציג בפירושו חלופה לגישות הקראיות אוכיח להלן משלושה היבטים: ממספר היגדים מפורשים המצויים בפירושו (דוגמאות יט-כא); מעיון בהקדמתו לפירושו; ומשיטתו הפרשנית הכללית בביאוריו לחלקים ההלכתיים של התורה.

במספר מקומות בפירושו לתורה חשף רמב"א את דעתו על דרך הפרשנות הקראית: יט. התבטאות מפורשת וישירה כנגד הקראים מופיעה בפירושו לפסוק 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר' (במ' טו, לא). המדרש כתב: 'כי דבר ה' בזה - זה צדוקי, ואת מצותו הפר - זה אפיקורוס' (ספרי במדבר, קיב [מהדורת כהנא, עמ' 308]). רמב"א כתב: 'כי דבר ה' בזה - זה הבוזה תורה שבעל פה כגון צדוקים וקראים וכותים'. הוא הוסיף על הצדוקים הנזכרים במדרש, גם את הקראים ואת הכותים, ובכך חשף את דעתו על פרשנותם - היא מבזה את דבר ה'.

כ. בויקרא יח, יא נזכר האיסור 'ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך הוא לא תגלה ערותה'. לפי חז"ל האיסור הוא על אחותו מאביו ולא מאימו (בבלי, יבמות כג ע"א). לפי הפרשנות הקראית האיסור כולל גם בת של אשת האב שאינה בתו של האב, דהיינו שאינה כלל אחותו. הפירוש הקראי לפסוק מוזכר לדוגמה אצל ראב"ע: 'הצדוקים אמרו שאיננה בת אם, ופרשו מולדת אביך - שגדלה אביך, והטעם שלקח האב אשה והיתה לה בת קטנה...]. ואחר שהמעתיקים אמרו כי בת אשת אב מותרת (בבלי, יבמות כב ע"ב), אין צורך להשיב על הבודאים מלבם. רמב"א כתב: 'מולדת אביך - ולא מאיש אחר, ויבושו הקראים'. דבריו בסוף הפירוש 'ויבושו הקראים' מכוונים נגד הפרשנות הקראית הנזכרת.

כא. בויקרא כב, כח נאמר 'ישור או שה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד'. הקראים ביארו שהאיסור נוגע גם לשחיטת בהמה הרה שעוברת עדיין לא יצא לאוויר העולם, כך נאמר לדוגמה בפירושו של הקראי אהרן בן יוסף: 'אותו ואת בנו...]. - ובן יאמר על הנולד ולאשר במעי אמו'.⁴⁶ רמב"א כתב: 'לא תשחטו - משמע אפילו שנים ששחטו זה את האם וזה את הבת, למדנו שבנולד הכתוב מדבר, שאי אפשר לשחטו שני בני אדם. ועוד נאמר ביום א', הא בב' ימים מותר, ואי אפשר להיות אלא בנולד. ויבושו הקראים'. רמב"א הציג שני נימוקים לפסילת הפרשנות הקראית: הוא דייק מהעובדה שהפסוק מדבר בלשון רבים ('תשחטו') שהאיסור קיים גם אם שני אנשים שונים

⁴⁵ סטאר טען שהפרשנים היהודים לא הושפעו מהקראים והקראות בני זמנם, ראו סטאר, היהודים בביזנטיון, עמ' 64; שוורץ המעיט בערך הפולמוס של רמב"א נגד הקראים, ראו שוורץ, רחוק וקרוב, עמ' 272-273.

⁴⁶ אהרון בן יוסף, ספר המבחר, ויקרא, מ ע"א; וראו בשייצי, אדרת אליהו, עמ' 211-212.

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

שוחטים את האם והצאצא, אך אם מדובר בבהמה הרה אין אפשרות ששני אנשים שונים ישחוט אותה. כמו כן הוא דייק מהמילים 'ביום אחד' שאין איסור לשחוט את האם והצאצא בשני ימים שונים, ואם מדובר בבהמה הרה אין אפשרות שהאיסור יבוצע בשני ימים שונים. גם כאן נקט רמב"א ניסוח זהה 'יבושו הקראים', ובכך יצא נגד הפרשנות הקראית הנזכרת.

עיון בהקדמת רמב"א לתורה מחזק את ההנחה שפירושו נועד לפולמוס עם הפרשנות הקראית. בראש כתב היד היחיד שבו מופיע פירוש התורה של רמב"א יש קטע הפותח במילים 'עיון בהקדמה זו'. בהקדמה זו הציג רמב"א את כוונת היצירה שאותה הוא עתיד לפרש ואת דרכו הפרשנית, וזאת בהתאם למקובל בקרב חברי פירושים בימי הביניים.⁴⁷

בראש ההקדמה ציטט רמב"א את הפסוק מספר איוב 'אל תפן אל אָוֹן': 'עיון בהקדמה זו ו'אל תיפן אל אָוֹן כי על זה בחרת מעני' (איוב לו, כא). הוא חזר על ציטוט הפסוק גם במשפט הסיום של ההקדמה: 'זה שמר "אל תפן אל אָוֹן" (איוב לו, כא) לחסור⁴⁸ שום אחד מן המפרשים, שים דברי באזניך "כתבם על לוח לבך" (מש' ג, ג). דומה שאזהרה כפולה זו מלמדת על פולמוס סמוי שהוא ניהל כנגד אלה שהוא מכנה עושי אָוֹן'.

כפי שהוזכר כבר למעלה, בגוף ההקדמה הציג רמב"א והדגים רשימה של 'דרכי המקראות', כגון את עיקרון מקרא קצר; מקרא מסורס; מקרא מקוצץ; אותיות יתרות וחסרות; מקרא יתר; קרי וכתוב; וחילופי זמנים. הצגת העקרונות האלו הייתה התשתית לטענתו שהתורה מנוסחת בצורה בעייתית, ובלשונו: 'זידוע ומפורסם הוא אפילו לקטנים שבישראל, שאם ידבר אחד ממנו בלשונו כדברים האלה, יהיה ללעג וקלס בינינו. ואם כן, דברה תורתנו הנתונה מפי אדון העולם ברוך הוא

⁴⁷ על הקדמות מחברים לספריהם בימי הביניים ראו שפיגל, עמודים, עמ' 384–396; על הקדמות מחברי פירושים לפירושיהם ראו לווי, הקדמות. מרגוליות היה הראשון שעסק בהקדמה זו. לדעתו את הקטע לא כתב רמב"א עצמו אלא המעתיק מכיוון ש'קשה להאמין שהמחבר יתייחס לעבודתו-הוא בצורה כזו'. ראו מרגוליות, קטלוג, עמ' 152. גרינאפ שיער שהמבוא הוא חלק מספר הדקדוק האבוד של רמב"א – 'ספר המידות'. ראו גרינאפ, מבוא, עמ' 1. במקום אחר הוכחתי שההקדמה מכילה את עקרונותיו הפרשניים של רמב"א שיושמו לאורך כל הפירוש, והצבעתי על הקבלות ברורות בין ההקדמה לבין גוף הפירוש, ולכן אינני רואה כל סיבה לשלול את בעלותו עליה.

⁴⁸ כך הנוסח בכתב היד, וכך קרא גם גרוסברג שהעתיק את כתב היד (מנשה גרוסברג עבור א"צ אדלר, העותק נמצא בספריית JTS בניו יורק, במכון לתצלומי כ"י מספרו 24137). במהדורת גרינאפ לספר בראשית (לעיל הערה 2), וכן בהעתקתו את ההקדמה במבואו לספר שמות (מהדורת גרינאפ לספר שמות, לעיל הערה 2), עמ' 2 כתוב: 'לחשוד', ובעקבותיו כתבו כך גם יונג, סרס המקרא, עמ' קיה; תא-שמע, כנסת מחקרים, עמ' 216.

יהונתן יעקבס

על ידי עבדיו הנביאים הקדושים והטהורים בלשונות הללו?! השאלה שהציג רמב"א היא כיצד נתן הקב"ה לנביאי ספר המנוסח בצורה כל כך גרועה? ניסוח השאלה בצורה כה חריפה מפתיע. אינני זוכר ניסוח דומה לזה בקרב פרשני המקרא בימי הביניים.

תשובתו של רמב"א היא שהניסוח ה'בעייתי' לכאורה של התורה טומן בחובו ריבוי משמעויות הטמונות ומוצפנות בלשון מליצית או אלגורית, בשינויי לשון, במקרא קצר ומסורס וכיוצא בזה. מתברר, אם כן, שלשון המקרא אינה כפופה לכללים הרגילים של הניסוח האנושי, והרובד המדרשי המתגלה בספרות חז"ל הוא תוצאה ישירה של הניסוח המקראי הייחודי. לדעתו, חז"ל ידעו היטב את הדרך ה'פשוטה' שבה אפשר היה למסור את התורה, והצביעו על כל סטייה מדרך ישרה זו כדי לסייע לקורא ללמוד את רובד הדרש ואת רובד הסוד. רמב"א טען שללא ההכוונה של חז"ל הייתה התורה נשאת סתומה וחתומה לקוראיה.

לפיכך מתברר שהקדמתו של רמב"א היא שיר הלל ושבח לחז"ל ולמדרשיהם. עושי האון הנרמזים בראש ההקדמה ובסופה הם ככל הנראה המתנגדים לדרך הדרשנות של חז"ל. סביר מאוד להניח שאת הפולמוס הסמוי ניהל רמב"א עם הקהילה הקראית.

לכל זה יש להוסיף את התיאור יוצא הדופן שבו השתמש רמב"א בהקדמה כאשר התייחס לחז"ל. בראש ההקדמה הוא כתב: 'המעין בספרי החכמים הקדושים עליהם השלום', בסופה הוא העניק לחז"ל את התואר 'קדושי עליון'. ביטויים ייחודיים אלו, שלא יחזרו עוד במהלך החיבור כולו, מצביעים גם הם על רצונו של רמב"א להלל ולשבח את חז"ל ואת פירושיהם, וזאת בניגוד לגישה הקראית. הן הפסוק החוזר בתחילת ההקדמה ובסופה, הן מילות השבח שבהן משבח רמב"א את חז"ל, הן הדגשת הקשר שבין מדרשי חז"ל לבין הטקסט המקראי, מחזקים את ההנחה שלפיה אחת ממטרותיו המרכזיות של רמב"א בפירושו לתורה הייתה פולמוס עם הקראים.

דרכו של רמב"א בפירושו לפרשיות הלכתיות היא להצמיד את המדרשים ההלכתיים בצורה שיטתית לפסוקים כך שאפשר לדייק את הדין מלשון הכתוב. המבנה הקבוע של פירושו לחלק ההלכתי של התורה הוא ציטוט פסוק, הצגת ההלכה הנלמדת ממנו וציטוט המקור הרלוונטי מהמשנה. הניסוחים הנפוצים בפירושו לפסוקים אלו לאחר שהראה כיצד נובעת ההלכה מהפסוק הם 'הוא ששנינו', או 'ישנו רבותינו'.⁴⁹ במקרים רבים הוא מצא מקורות בכתובים לדברי חז"ל גם במקרים שבהם פרשנים אחרים לא מצאו את המקור.⁵⁰ יש אף לא מעט מקרים שבהם הצמיד רמב"א לפסוק אחד קובץ שלם

⁴⁹ רמב"א השתדל לציין כמקורות לדבריו מקורות תנאיים, ומיעט בהפניות לתלמודים. בהצהרתו המתודולוגית שהוזכרה לעיל (שמ' יב, ב) הוא הדגיש 'מכאן ואילך צריכין אנו לדורשן על פי המשנה שניתנה למשה בסיני'.

⁵⁰ ראו כץ, מבוא דברים, עמ' 13–17.

של הלכות.⁵¹ לדוגמה, הלכות ביאה פורטו בפירושו לפסוק 'פרו ורבו' (בר' א, כח); הלכות אבלות פורטו באריכות בפירושו לפסוק 'ויקרע יעקב את בגדיו' (בר' לז, לד); דיני אוכל נפש ביום טוב פורטו בהרחבה בפירושו לפסוק 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם' (שמ' יב, טז); דיני חול המועד פורטו בפירושו לפסוק 'את חג המצות תשמר שבעת ימים' (שמ' לד, יח); דיני ל"ט אבות מלאכה ותולדותיהן, כולל פירוט של איסורי הוצאה בשבת, פורטו בפירושו לפסוק 'אל יעשו עוד מלאכה' (שמ' לו, ו); דיני טרפות פורטו בפירושו לפסוק 'אך את זה לא תאכלו' (וי' יא, ד); הלכות שחיטה הוצגו בהרחבה רבה בפירושו לפסוק 'וזבחת מבקרך ומצאנך' (דב' יב, כא); הלכות כתיבת ספר תורה פורטו בפירושו לפסוק 'יכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר' (דב' יז, יח); ודיני אבלות פורטו בהרחבה רבה בפירושו לפסוק 'ויבכו את משה' (דב' לד, ח).⁵² קבצים ארוכים אלו שאינם נדרשים לביאור הפסוק עצמו, מלמדים על רצונו של רמב"א להציג בפני קוראי פירושו תמונה כוללת של התורה שבעל פה, גם בנוגע להלכות שלא פורטו בתורה שבכתב. הדברים באים לידי ביטוי גם בהיגדים הפזורים לאורך פירושו ומדגישים את חשיבות התורה שבעל פה, כגון: 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו...' [ומדרשו אף שאר דקדוקי מצוות שנתנו למשה על פה ולעשות כל דברי תורה חובה' (שמ' כג, יג)]. המאמץ הרב שהשקיע רמב"א ניסיונו לעגן את מכלול התורה שבעל פה על בסיס התורה שבכתב, מעל ומעבר למה שאפשר למצוא בפירושי המקרא שקדמוהו, מחזק את ההנחה שברקע פירושו של רמב"א לחוק המקראי נמצא הפולמוס עם הפרשנות הקראית.

למעלה הצבענו על סדרת מקרים שבהם חלק רמב"א על מדרשי חז"ל. נטייתו של רמב"א לדחות לעיתים את מדרש חז"ל ולהציג את ביקורתו הפרשנית עליהם עשויה להפגיע על רקע ההנחה שפרשנותו קשורה לפולמוס עם הקראים. הוא אומנם אינו ראשון שנוקט בגישה זו. לדוגמה, כבר רש"י בפירושו למקרא התבטא בלשון ביקורתית כנגד מדרשי חז"ל.⁵³ בכל אופן, יש להדגיש שרמב"א ראה צורך להתנצל על העזתו לדחות את דברי חז"ל. בשניים מהמקומות הוא סיים את פירושו בהתנצלות: 'רבותינו אמרו...' [ואני אומר...] 'והמקום ימחול לנו' (דב' א, מו); 'ורבותינו דרשו...' [ואין המקראות מוכיחין והמקום ימחול לנו' (דב' י, ו)]. נראה לי שבפירושים אלו התלבט רמב"א בין רצונו לדבוק בפשטי המקראות שגרם לו לדחות את הפירוש המדרשי, לבין מגמתו

⁵¹ עמדו על כך בצורה חלקית פוזנסקי, רבי מיוחס, עמ' 157; כן, מבוא דברים, עמ' 17-18.

⁵² יש גם קבצים קצרים יותר, כגון הלכות כיבוד ספר תורה (דב' ד, י); הלכות תפילין (דב' ו, ח); הלכות מזוזה (דב' ו, ט); הלכות תפילה (דב' יא, יג); הלכות גט (דב' כד, א), ועוד רבים.

⁵³ לדוגמה: 'ואין המדרש מתישב אחר המקרא מפני כמה דברים' (שמ' ו, ט); 'יש פותרין לשון...' כמו שדרשוהו רבותינו, אך לפי פשט לשון המקרא לא יתכן' (יש' ט, ד); ראו גם פירושו על יש' לח, יז; יר' לג, כה; תה' יא, ז; סח, לו; קה' ד, יב).

יהונתן יעקבס

הכללית לדבוק בדברי חז"ל כחלק ממגמתו להתנגד לפירושי הקראים שהציעו פירושים חלופיים לדברי חז"ל. בהצגת החסרונות בפירושי חז"ל סייע רמב"א לגישה הקראית שהעבירה ביקורת על המדרשים. הפתרון למצוקה זו היה ככל הנראה מצד אחד דבקות בעקרונותיו הפרשניים וברצונו לפרש את המקרא בכלים פרשניים, אך מצד שני התנצלות ובכך שמירה על כבודם ומעמדם המרכזי של חז"ל כפרשנים.

סיכום

נראה שרמב"א הכיר היטב את המושגים 'פשוט' ו'דרש' והבדיל ביניהם. הדבר מוכח משימוש התדיר במושגים אלו, וממאות הפירושים הכפולים שבהם הוא הציב זה לצד זה פירוש פשוט ופירוש דרש.

יחסו למדרשי חז"ל לא היה אחיד, ונראה שהוא הכיר בסוגים שונים של יחס בין המדרש לבין הפסוקים: מדרשים שאין להם שום עוגן בפסוקים; מדרשים הנסמכים על לשונות מוזרות הנמצאות בטקסט המקראי; מדרשים הנובעים מפשט הכתובים ומטרתם – פירוש הטקסט המקראי. הוצע שיחסו המקיף למדרשי חז"ל והשילוב הנפוץ של מדרשים אלו בפירוש, בעיקר בחלקים ההלכתיים של התורה, נובע בין השאר מהתמודדות עם גישה של הקהילה הקראית שהייתה מבוססת היטב בזמנו בביזנטיון.

מאמר זה התמקד ביחסו של רמב"א למדרשי חז"ל. יש מקום להשוות את המסקנות המוצעות כאן ליחסם למדרשים של פרשנים קודמים לו, ובייחוד ליחסו של ראב"ע. יש מספר קווי דמיון בין שני הפרשנים, וידוע שפירושי ראב"ע היו מוכרים לרמב"א. אך זהו נושא נרחב הדורש מחקר נפרד.

רשימה ביבליוגרפית

אהרון בן יוסף, ספר המבחר = אהרון בן יוסף, ספר המבחר וטוב המסחר, גוזלווא תקצ"ד (ד"צ רמלה 2009)

אחיעזר, קראים בביזנטיון = Golda Akhiezer, 'Byzantine Karaism in the Eleventh to Fifteenth Century', Robert Bonfil *et al.* (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden-Boston 2012, pp. 723–758

אנקורי, הקראים בביזנטיון = Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium - The Formative Years 970–1100*, New York 1959

אנקורי, טוביה = Zvi Ankori, 'The correspondence of Tobias ben Moses, the Karaite of Constantinople', *Essays on Jewish Life and Thought Presented in Honor of Salo Wittmayer Baron*, Edited by Joseph L. Blau [et al.], New York 1959, pp. 1–38

יחסו של ר' מיוחס בן אליהו למדרשי חז"ל ולפולמוס עם הקראים

- ארדר ופוליאק, הקנון הקראי = יורם ארדר ומאירה פוליאק, 'הקנון הקראי במאות התשיעית עד האחת עשרה לסה"נ', תעודה, כג (תשס"ט), עמ' קסה-רי
- ברין, חיבור פרשיות = גרשון ברין, 'חיבור פרשיות מן המקרא בתפיסת פרשנים קראיים כותבי עברית - עיון בכתביהם הפרשניים של יעקב בן ראובן ואהרון בן יוסף', בית מקרא, קצא (תשס"ב), עמ' 305-321
- ברין, רעואל וחבריו = גרשון ברין, רעואל וחבריו: פרשנים יהודיים מביזנטיון מסביבות המאה העשירית לספירה, תל אביב תשע"ב
- בשייצי, אדרת אליהו = אליהו בשייצי, אדרת אליהו: ספר המצוות של היהודים הקראים, ישראל תשכ"ז
- גודמן, ראב"ע = מרדכי שאול גודמן, 'השקפת ראב"ע על פירושי ומדרשי חז"ל', סיני, קלג (תשס"ד), עמ' כו-מג
- גוזיק, רבנו מיוחס = יוסף גוזיק, 'פירוש רבנו מיוחס ב"ר אליהו (על פי כתב יד לונדון)', שמואל בלקין (עורך), ספר יובל לכבוד הרב ד"ר אברהם ווייס, ניו יורק תשכ"ד, עמ' רמט-רסט
- גרינאפ, מבוא = אלברט ויליאם גרענאפ, 'מבוא', פירוש ר' מיוחס על שמות, מהדורת א"ו גראינוף, בודפשט תרפ"ט (ד"צ תל אביב תש"ל), עמ' 1-3
- דה לאנג', טקסטים יהודיים = Nicholas de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tubingen 1996
- חרל"פ, פשט ודרש = לובה רחל חרל"פ, 'פשט ודרש בפרשנות המקרא הקראית בביזנטיון: עיונים בשיטתו של אהרן בן יוסף', פעמים, 101-102 (תשס"ה), עמ' 199-220
- חרל"פ, קראים ביזנטיים = Luba R. Charlap, *Language and Textuality in Byzantine Karaizm: Grammatical Concepts, Biblical Text Traditions, and Hermeneutic Aspects in the Constantinople Center (Late 11th – First Half of the 14th Centuries)*, Wiesbaden 2019
- טביב, מבוא = אהרן טביב, 'מבוא', פירוש רבנו מיוחס ב"ר אליהו לספר דברי הימים, מהדורת אהרן טביב, פתח תקווה תשע"ג, עמ' 9-40
- יונג, סרס המקרא = אליהו יונג, 'סרס המקרא ודרשהו', יהודה לייב הכהן מימון (עורך), ספר יובל לכבוד הרב ד"ר ישראל אלפנביין, ירושלים תשכ"ג, עמ' קטו-קכא
- יעקבס, בכור שורו = יהונתן יעקבס, בכור שורו הדר לו - ר' יוסף בכור שור בין המשכיות לחידוש, ירושלים תשע"ז
- יעקבס, רבי מיוחס = Jonathan Jacobs, 'Rabbi Meyuhas ben Elijah: His Geographical Provenance, Works, and Chronology', *REJ* 181 (2022), pp. 111-136
- יעקבס וגרוסמן, ריבוי-משמעויות = יהונתן יעקבס ויונתן גרוסמן, 'ריבוי-משמעויות ברובד הפשט בפירושי רש"י למקרא', מדעי היהדות 58 (2) (תשפ"ד), עמ' 47-84

- Mordechai Z. Cohen, *The Rule of Peshat – Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts 900–1270*, Philadelphia 2020
- כץ, מבוא דברים = יחיאל מיכל כץ, 'מבוא', רבינו מיוחס ב"ר אליהו, פירוש על ספר דברים, מהדורת יחיאל מיכל כץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' 9–23
- כץ, מבוא ויקרא = יחיאל מיכל כץ, 'מבוא', רבינו מיוחס ב"ר אליהו פירוש על ספר ויקרא, מהדורת יחיאל מיכל כץ, ניו יורק תשנ"ז, עמ' 9–19
- Eric Lawee, 'Introducing Scripture, The accessus ad auctores in Hebrew Exegetical Literature from the Thirteenth through the Fifteenth Centuries', Jane D. McAuliffe, Barry D. Walfish, Joseph W. Goering (eds.), *With Reverence for the World, Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, New York 2003, pp. 157–179
- George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts In the British Museum*, part I, London 1965
- נבו, פשט ודרש = יהושפט נבו, 'יחסי פשט ודרש בפירושו של ר' מיוחס ב"ר אליהו לתורה', סיני, קיז (תשנ"ו), עמ' קי–קכג
- Joshua Starr, *The Jews in the Byzantine Empire 641–1204*, New York 1939
- סקלרץ, התמודדות = מרים סקלרץ, 'התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב (תשע"ג), עמ' 189–222
- Samuel Poznanski, 'The Commentary of Rabbi Meyuhas b. Elijah on the Pentateuch', *REJ*, 60 (1910), p. 154–160
- פוליאק, צמיחתה = מאירה פוליאק, 'צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים', ספונות, ז (כב), תשמ"ט, עמ' 299–311
- קמין, רש"י = שרה קמין, רש"י, פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו
- שוורץ, רחק וקרוב = דב שוורץ, רחק וקרוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ז
- Richard C. Steiner, 'A Jewish Theory of Biblical Reduction from Byzantium: its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter with the Muslim Doctrine of falsification', *JSIJ*, 2 (2003), pp. 123–167
- שנאן, דברי הימים = אביגדור שנאן, 'דברי הימים של משה רבנו', הספרות, 24 (1977), עמ' 100–116

שפיגל, צמודים = יעקב ש' שפיגל, צמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, ירושלים תשס"ה

תא-שמע, כנסת מחקרים = ישראל מ' תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ז

נספח: רשימת הפירושים הכפולים

בראשית: א, ג; א, ח; א, יב; א, כד; א, כח (3); ב, ג; ב, טז; ב, יח; ב, כד; ג, יד; ד, טו; ה, כד; ו, ב; ו, יב; ט, ו; ט, כז; יד, ג; יד, ה (2); יד, יב; יד, יג; יד, טו; טו, ה; טו, ט; טו, יח; טז, יא; יז, י; יז, יג; יז, כ; יח, א; יח, ז; יט, ד; כ, ג; כב, ט; כג, ב; כד, סג; כד, סז; כו, ח; כז, מה; כט, יז; לב, כג; לד, ז; לז, ג; לז, לה (2); לט, ו; מא, מה; מה, כג; מו, טו; מז, ב; מח, כב; מט, ז; מט, י. **שמות:** א, י; א, כא; ב, יג; ג, ב; ה, ז; ו, כה; ט, ח; יא, א; יב, ב (2); יב, ד; יב, ה; יב, יא; יב, יג; יב, יד; יב, יז; יב, כ; יב, כב; יב, לד; יב, מ; יב, מד; יב, מז; יג, ח; יג, ט; יג, י (2); יג, טז; יד, ו; יד, טו; א; יד, טו; ב; טו, כה; טז, כג; טז, כה; יז, יד; יח, א; יח, יג; כ, ט; כ, יב; כ, כג; כ, כז; כא, ב; כא, ג; כא, ז; כא, כב; כא, כח; כב, י; כב, כג; כב, כז; כב, ל; כג, א; כג, ב; כג, ה; כג, יג; כג, יד; כג, כא; כג, כה; כה, ב; כה, ט; כה, טו; כה, לה (2); כו, טו; כו, יז; כז, יח; כז, כ; כט, לז; ל, ז; ל, כג; ל, לד; לא, יג; לא, טו; לב, טז; לב, כ; לג, כא; לד, ו (3); לד, י; לד, כא; לד, כב; לד, כז; לד, לב; לה, א; לה, ב; לה, ג; לו, ו. **ויקרא:** א, ט; א, טו; ב, ב; ב, יג; ד, ג; ד, כד; ד, כז; ה, טז; ו, ב; ו, ג; ו, ד; ו, יד; ז, א; ז, יח (3); ח, לה; יא, ב; יא, טז; יא, לו; יא, לז; יא, מז; יג, יא; יג, לו; יד, ב; יד, טו; יא, טו; כד; טז, ב; טז, ל; יז, ד; יז, יא; יח, ב; יח, ט; יח, יט; ד; יט, ה; יט, כז; יט, לד; כ, ד; כ, ט; כ, יז; כ, כה; כ, כה; כא, ד; כא, ט; כא, יב; כא, כא; כב, יא; כב, טו; כב, יט; כב, כה; כב, כז; כב, לב; כג, ב; כג, יא; כג, כב; כג, לח; כג, מג; כג, מג; כד, ד; כד, י; כה, ח; כה, ט; כה, טז; כה, כב; כה, כה; כה, כח; כה, ל; כה, לא; כה, לג; כה, לד; כה, לח; כה, מו; כה, מז; כה, נ; כה, נא-נב; כה, נג; כו, א; כו, ג; כו, ד; כו, ה; כו, יג; כו, טז; כו, לא; כו, לו; כו, מז; כז, כ; ד, כ; ד, מז; ה, ט; ה, טו (2); ה, כא; ה, כט; ה, לא; ו, ב; ו, ג; ו, יג; ו, כא; ז, א (2); ז, יב; ז, יד; ז, טז; ז, יז; ז, עח; ח, ב; ח, ג; ח, ד; ח, יא; ט, ו; ט, כג; י, ב; י, ה; י, ט; י, כא; י, לג; י, לד; י, לה; יא, טז; יא, כה; יא, לג; יב, א; יב, ב; יב, ד; יג, כא; יג, כב (2); יג, כג; יד, כז; יד, לח; טו, ה; טו, יב; טו, יד; טו, טו; טו, כט; טו, ל; טו, לא; טו, לב (2); טו, לט (3); טו, מא; יח, א; יח, ז; יח, ח (3); יח, יא; יח, יב; יח, יג; יח, כד; יח, ל (2); יט, יג; יג, כא; ב; כה, ד; כו, נה; כו, נה; כז, יא; כח, ב; כח, ד; כח, י; כח, יד; כח, כג; כט, לה; כט, לו; ל, ו; לא, י; לא, יז; לא, כד; לא, נ; לג, לח; לג, מ; לג, נה; לה, ג; לה, כב; לה, כג (2); לה, לב. **דברים:** א, א; א, ב; א, טז; א, יז (2); א, מו; ג, כה; ד, ו; ד, ט (2); ד, י; ד, כה; ד, כח; ה, כח; ה, יב; ה, כז; ו, ד; ו, ה (2); ו, ו; ו, ז (2); ו, כ; ז, ב; ז, י; ז, טו; ז, כה; ח, ה-ו; ח, ז; ז, ב; י, יא; יג; יא, יח; יט, יא, כא (2); יב, ב; יב, ד; יב, ה; יב, ז; יב, ח; יב, טו; יב, טז; יב, כא; יב,

יהונתן יעקבס

כח; יג, ב; יג, ה; יג, ז; יד, ז; יד, כא; יד, כב; יד, כד; יד, כה; טו, ז; טו, ט; טו, יח; טז, ד; טז, ח; טז, יג; טז, טו; יח, ג; יח, כב; יט, ג; יט, ד; כ, ה; כ, יט (2); כא, יד; כא, יז (3); כא, כג; כב, א; כב, יא; כג, טו; כד, ד; כד, ט; כד, טו; כה, ג; כה, ט; כו, ט; כו, יא; כו, יז; כו, כד; כח, ב-ג; כח, ו; כח, ח; כח, י; כח, כג; כח, ל; כח, לב; כח, סג; כח, סו; כט, ג; כט, ח; כט, י; כט, כא; כט, כח; ל, ה; ל, יד; לא, ט; לא, יב; לב, ז; לב, יז; לב, כד (2); לב, מז; לג, ב; לג, ו; לג, ט; לג, יד; לג, כא; לד, א; לד, ב; לד, ה. **איוב**: ב, יג; ג, יז; ז, כ; טו, ה; כה, ב; כו, ז; כו, ט; כו, יד; כח, ז; כט, יג; כט, יח; לא, א; לב, ב; לב, ג; לג, כו; לו, כו; לז, ט; לח, כג; לח, כה (2); לח, מא; מ, ל; מא, ח-ט. **דברי הימים א**: ב, ו; ב, ט; ב, יז; ב, יח; ד, י; ד, יח; ד, כא; ד, כב; ז, לא; יא, כב; יב, לג; כו, לד; כח, יז. **דברי הימים ב**: ג, ב; ג, ו; ג, יא; ד, ב; ד, כא; ה, א; ט, טו; טו, טז; טז, יד; יח, ט; כד, יז.