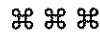


רבקה רביב

היחס למדרשי אגדה בפרשנות ימי-הביניים¹

ראשי פרקים

- | | |
|--------------------------------------|----------------------------|
| א. כללי פירוש שנקבעו ע"י פרשני ימה"ב | 2. וימת תרח בחרן |
| ב. מדרשים שאינם תומכים בכללים אלו | 3. שני חיי שרה |
| ג. סינתזה בין הכלל לבין המדרש | ה. משמעות חדשה לדברי המדרש |
| ד. נקודות מוצא שונות | ו. סיכום |
| 1. ויצא יעקב מבאר שבע | |



א. כללי פירוש שנקבעו ע"י פרשני ימי הביניים

עם התחזקותה של מתודת הפשט בפרשנות המקרא בימי-הביניים עמדה על הפרק שאלת יחסם של הפרשנים למתודה המדרשית, ובפרט למדרשי האגדה. בסוגיית זו דנו חכמים ומלומדים רבים.² במאמרנו נתייחס לפן ספציפי של הדיון הזה - בסתירה לכאורה בין כללי לשון וסגנון המקרא, כפי שנוסחו בימי-הביניים, לפרשנות המדרשית.

כידוע, אחת התרומות החשובות של פרשנות המקרא בימי-הביניים, החל מהמדקדקים והמילונאים הראשונים ואילך, היתה ניסוחם של כללים רבים ותפיסות פרשניות הן בלשון המקרא, הן בסגנונו והן בדרכי כתיבתו ועריכתו. לדוגמא: רש"י לימדנו, שחזרה על חלקי משפט זהים היא אחת מדרכי עריכת המקרא לסמן מאמר מוסגר. כדבריו בפירושו לשמות ו, כט: ³ "וידבר ה' - הוא הדבור עצמו האמור למעלה 'בא דבר אל פרעה מלך מצרים' (שם יא), אלא מתוך שהפסיק הענין כדי ליחסם, חזר הענין עליו להתחיל בו."

1 תודה למו"ר פרופ' אלעזר טויטו שקרא את המאמר ותיקן את השגוי והעיר לי הערות מועילות.
 2 לדוגמא: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, י-ם תשנ"ז; א' טויטו, "דרכו של רשב"י בפירושו לחלק ההלכתי של התורה", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 275-288; הנ"ל, "דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל", טללי-אורות ט עמ' 51-78; נ' ליבוביץ, "דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה", בתוך: עיונים בספר שמות, י-ם תש"ל, עמ' 495-524; עז"מ מלמד, מפרשי המקרא דרכיהם ושיטותיהם, י-ם תשל"ח; א' סימון, "פרשנות המקרא על דרך הפשט - האסכולה הספרדית", מורשת ספרד (בעריכת ח' ביינארט), י-ם תשנ"ב, עמ' 104-109; מ' סקרלץ (הופמן), יחס רמב"ן למדרש האגדה עפ"י פירושו לתורה לבראשית פרקים יב-לו, עבודת גמר, ר"ג תשנ"ח; ש' קמין, רש"י - פשוטו של רש"י ומדרשו של מקרא, י-ם תשמ"ו.
 3 וראה גם בפירושו לבראשית כח, י; איוב מא, ה.

עקרון לשוני נוסף שהעלה רש"י הוא, שלשון יחיד משמשת לעתים שם קיבוצי, והכוונה לרבים ולא ליחיד,⁴ כדברים שהוא מביא בפירושו לשמות ח,ב: "ותעל הצפרדע - צפרדע אחת היתה והיו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים. זהו מדרשו. ופשוטו יש לומר, שרוץ הצפרדעים קורא לשון יחידות. וכן 'ותהי הכנס' (שם יד)."

ראבי"ע מציג כלל לשוני, לפיו הצבת המלה "אז" לפני פועל גורמת לכך שהפועל יהיה מנוסח בלשון עתיד, אע"פ שמשמעותו יכולה להיות בעבר. בלשונו של ראבי"ע בשמות טו,א:

"אז ישיר משה" - משפט לשון הקודש לומר לשון עתיד תחת עבר עם מלת אז; "אז יבנה שלמה" (מל"א יא,ז), "אז ידבר יהושע" (יהושי י,ב), "אז יבדיל משה" (דב' ד,מא); וככה בלשון ישמעאל.

על פי כלל לשוני נוסף שהציג רד"ק (ירמ' ז,ב) בדבריו, הפועל שנמצא לפני או אחרי כמה שמות יוטעם על-פי השם הקרוב אליו בלבד, למרות כוונת הכתוב שהפועל משמש עבור כל השמות, כדלקמן:

לכן "אפי וחמתי נתכת" (ירמ' ז,כ) - כי הם עשו להכעיסני, והכעס יחול ואף וחמה... ובאמרו 'נתכת' לשון נקבה וזכר גם כן, אף שהוא לשון זכר, כי כן הוא דרך לשון הקודש להיות זכר הפועל עם השם הדבוק בו יהיה ראשון או אחרון, כמו: "ותדבר מרים ואהרן" (במד' יב,א), "ותכתב אסתר בת אביחיל ומרדכי היהודי" (אסת' ט,כט), "ותאכל היא והוא" (מל"א יז,טו), "גרי ביתי ואמהתי לזר תחשבני" (איוב יט,טו).

כלל בעריכת התורה ניסח רמב"ן בנוגע לכתיבת התולדות, לפיו מקדימה התורה את סיכום תולדותיו או סיפור מותו של אדם קודם זמנו, על-מנת לסיים את סיפור תולדות אותו דור. כך בפירושו לבראשית לה,כח:

4 וכך בפירושו לכתוב בבראשית לב,ו: "שור וחמור - דרך ארץ לומר על שורים הרבה שור. אדם אומר לחבירו בלילה קרא התרנגול, ואינו אומר קראו התרנגולים." וכך גם ראבי"ע בפירושו לכתובים הבאים: ויק' כג, עמוס ז,ד; תהי' ט,ב; שם לד,ח. ועיי' בפירושו של רד"ק לכתובים הבאים: מל"א ז,מח; מל"ב ז,י; ירמ' ד,כט; שם יא,ב. יש לציין שכבר בחז"ל הועלתה ההצעה שהכוונה היא ללשון רבים ולא ללשון יחיד. בבראשית רבה (פרשה עה, תיאודור-אלבק עמ' 892) נחלקו ר' יהודה ור' נחמיה - "ויהי לי שור וחמור (ברי לבו) - ר' יהודה א': משור אחד יצאו שורים הרבה ומחמור אחד יצאו חמורים הרבה. ר' נחמיה א': לישנהון דברייתה היא חמורתה גמלותה." לפי ר' נחמיה, יעקב השתמש בלשון בני אדם וכוונתו היתה להרבה בעלי חיים ולא רק לאחד (השווה להערת המהדיר, שם).

"ויהיו ימי יצחק" - אין מוקדם ומאוחר בתורה. מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק, לשון רש"י. וכבר כתבתי (שם יא, לב), שזה מנהג הכתוב בכל הדורות - יספר ענין האדם ותולדותיו ומיתתו, ויתחיל בתולדות הדור האחר. וראוי היה להקדים מיתת יצחק לתולדות יעקב, כאשר עשה באברהם ובכל דורות הראשונים.

ב. מדרשים שאינם תומכים בכללים אלו

השאלה היא: האם בעקבות ניסוחם של כללים אלה נוצרה בעיה בנוגע למדרשי אגדה בתודעת פרשני ימי-הביניים, ובאלו דרכים הם התמודדו איתה? ובפרט, מדרשים שנקודת המוצא המקראית שלהם היו תופעות חריגות לשוניות או סגנוניות, שעם הכללים התברר שאין בהן כל חריגה 'ממנהג הכתובים' או מ'דרך הלשון'. למשל: אם הצפרדע היא שם קיבוצי לצפרדעים, מה יהיה מקומן של דרשות החכמים בבבלי סנהדרין סז, ב:⁵

"ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים" (שמי ח, ב) - אמר רבי אלעזר: צפרדע אחת היתה, השריצה ומילאת את כל ארץ מצרים. כתנאיי - רבי עקיבה אומר: צפרדע אחת היתה, השריצה ומילאה את כל ארץ מצרים. אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: עקיבה, מה לך אצל הגדה? כלך מדיברותיך ולך⁶ אצל נגעים ואהלות; צפרדע אחת היתה, שרקה להן והן באו.

אם 'מנהג הכתוב' הוא לסיים כתיבת האבות, ורק אח"כ לספר על הבנים, האין בכך למוטט את דברי חז"ל (ב"ר פרי' לט, תיאודור-אלבק עמ' 369):

ומה כתי למעלה מן העיניין? "וימת תרח בחרן... "ויאמר ה' אל אברם לך לך" (בראשית יא, לב - יב, א). אמר ר' יצחק: אם לעיניין החשבון ועד עכשיו, מתבקש לו עוד ס"ה שנה. אלא בתחילה אתה דורש שהרשעים קרואים מתים בחייהם; לפי שהיה אברהם מפחד ואומר: אצא ויהיו מחללים בי שם שמים ואומרים הניח אביו בזקנותו והלך?! אמר לו הקב"ה: לך, אני פוטרך מכיבוד אב ואם,

5 הציטוט ע"פ כתי"י הרצוג (תימני) למסכת סנהדרין. ועיין במקבילותיו של הויכוח בין רבי עקיבא לרבי אלעזר בן עזריה בתוך: מדרש תנחומא (ורשא) פרשת וארא סי' יד; אליהו רבה (איש שלום) פרשה ח; שמות רבה (שנאן) פרשה י, עמ' 231.

6 המלה 'ולך' לא נמצאת בכתי"י הרצוג, אלא בדפוס הבבלי ובמקבילותיו של הויכוח (ראה לעיל, הערה 5).

ואיני פוטר אחר מכיבוד אב ואם. ולא עוד אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתך - בתחילה "וימת תרח בחרן", ואחר כך "ויאמר ה' אל אברם" וגו'.

ועוד, אם הכלל הוא שהמלה 'אז' משנה את זמן הפועל לעתיד, האין בכך כדי למוטט את הבסיס הטקסטואלי לדרשות כמו: "אז שר משה אין כתיב כאן אלא 'אז ישיר משה' - נמצינו למדין תחיית המתים מן התורה" (מכילתא דר"י, מסי שירה, א [הורוביץ-רבין, עמ' 116]);⁷ "והכתיב 'אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואבי (מל"א יא, ז)? שבקש לבנות ולא בנה" (בבלי שבת נו, ב).⁸

ג. סינתזה בין הכלל לבין המדרש

להלן נציג מספר מקומות שבהם התייחסו פרשני ימי-הביניים לסתירות בין כללי הלשון והסגנון המקראי לבין הפרשנות המדרשית. יש מקומות בהם פרשן, שניסח את הכלל הלשוני, הסביר כיצד הכלל הלשוני איננו סותר את הפרשנות המדרשית. כך רד"ק, שניסח את הכלל בנוגע להטעמת הפועל, הציע במקביל את המשמעות המדרשית. בפירושו למל"א יז, טו הוא מטעים:

אבל מנהג הלשון הוא, כשזוכר זכר ונקבה כאחד יפול הלשון על הקודם אם זכר ואם נקבה, והראשון הוא העיקר, לפי נזכר בראשונה. כמו: "ותדבר מרים ואהרן" (במד' יב, א), "ותכתב אסתר המלכה ומרדכי היהודי" (אסתר' ט, כט), "קיים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה" (שם לא), וכן זה: "ותאכל היא והוא" (מל"א יז, טו)⁹ כי היא העיקר.

לפי דבריו יש שני כללים לשוניים - האחד, עניין הטעמת גוף הפועל על-פי השם הצמוד לו (כפי שהעלינו מפירושו לירמ' ז, ב);¹⁰ השני, השם הראשון

7 וכך בתלמוד בבלי סנהדרין צא, ב.

8 אמנם אם נתבונן בשתי הדרשות הללו, יתברר שיש הבדל גדול בינן. הראשונה איננה עוקרת מן הכתוב את המשמעות הפשוטה שלו, לפיה משה שר את שירת הים, וממילא איננה סותרת את הכלל הלשוני שניסח ראב"ע. הדרשה השניה עוקרת את המשמעות הראשונית של הכתוב, ולפיה שלמה המלך לא בנה במה לעיז. מכל-מקום בהמשך הגמרא מתברר שהחכמים היו מודעים לבעייתיות שתיווצר במקומות נוספים שבהם מופיעה המלה 'אז', והם דחו את נקודת המוצא של הדרשה: "אלא מעתה 'אז יבנה יהושע מזבח לה' (יהוש' ח, ל) - שביקש לבנות ולא בנה?!" מסקנתם היתה שיש ללמוד את עניינו של שלמה על בסיס טקסטואלי אחר.

9 רד"ק ציטט את הכתוב במלכים על-פי הקרי.

10 יש דוגמאות רבות לתופעה זו במקרא, כגון: "ויקח אברם ונחור להם נשים" (בר' יא, כט); "וימת ער ועוק" (שם מו, יב); "ויבא יתרו חתן משה ובניו ואשתו" (שם יח, ה).

הוא עיקרי. ואמנם דבריו תואמים את המובא בספרי במדבר פסקא צט (הורוויץ עמ' 98): "ותדבר מרים ואהרן במשה (במד' יב,א) - מלמד ששניהם דברו בו, אלא שמרים פתחה בדבר. שלא היתה מרים רגילה לדבר בפני אהרן אלא מפני צורך השעה". מדברי המדרש עולה כך: "מלמד ששניהם דברו בו" - כמו שעולה מהכלל הראשון, דהיינו, הפעולה מתקיימת בשני השמות, אע"פ שהיא מוטעמת רק בנוגע לראשון. "אלא שמרים פתחה בו" - כמו שיוצא מהכלל השני, השם הראשון עיקרי.

אגב, רש"י בפירושו לתורה לא התייחס לכלל הלשוני, אלא השתמש במדרש לצורך יישוב הבעייתיות בסדר השמות "מרים ואהרן" תמורת "אהרן ומרים", שהוא הסדר הרגיל הנקבע לפי גילם, כפי שמצינו בדברי ה' אליהם (במד' יב,ח).¹¹ הוא ציטט את הספרי בקיצור: "היא פתחה בדבור תחילה, לפיכך הקדימה הכתוב תחלה." יוצא מדבריו שדברי הספרי אינם משמשים הסבר לשאלת הטעמת הפועל, אלא לשאלה אחרת בכתוב: מדוע הוקדמה מרים לאהרן? אם משווים את השימוש שעשה רש"י במדרש לשימוש שעשה רד"ק, רואים שרד"ק חיפש בדברי חז"ל ראייה לכך שהכלל הלשוני איננו סותר את גישתם הפרשנית, אלא משתלב אתם; ואילו רש"י שאב מדברי המדרש פתרון לבעיה טקסטואלית ספציפית, שאיננה קשורה בכלל זה או אחר.

ד. נקודות מוצא שונות

1. ויצא יעקב מבאר שבע

במספר כתובים הציעו הפרשנים להעמיד את הפירושים המדרשיים על נקודות מוצא אחרות ממה שמוצג בספרות חז"ל, ויישבו בכך סתירה בין הכללים לבין הפרשנות המדרשית. כך מצאנו את רש"י, שניסח את העקרון של כתיבת מאמר מוסגר במקרא ("חזר הענין עליו", "חזר לענין הראשון") מתייחס לנקודת המוצא של מדרש אגדה, תוך כדי שילובו של המדרש עם העקרון שניסח. בפירושו לבראשית כח, מצינו כדלקמן:

"ויצא יעקב מבאר שבע - לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו? אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם. שבזמן שהצדיק בעיר, הוא הודה הוא זיוה הוא

11 וכן בדברי מיכה "ויאשלח לפניך את משה אהרן ומרים" (מיכה ו,ד).

הדרה; יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה. וכן "ותצא מן המקום" (רות א, ז) האמור בנעמי ורות.¹²

לפי דברי רש"י הכתוב בברי' כח, היה צריך להיות מנוסח **וילך** יעקב חרנה, משום שכתוב זה חוזר על הכתוב "וישלח יצחק את יעקב **וילך** פדנה ארם" בברי' כח ה, ובחזרה זו חותם את המאמר המוסגר שנפתח בכתוב "וירא עשו" וגוי' (שם ו-ט).¹³ ואמנם, בהמשך פסוק י מצינו "וילך חרנה", ובכך "חזר הכתוב על הענין" והושלם המאמר המוסגר. מכאן שתחילתו של פסוק י "ויצא יעקב מבאר שבע" מיותר, ודבר זה מהווה להערכתו נקודת מוצא טקסטואלית שיצרה את דברי המדרש.¹⁴ אם בוחנים את המקור בבראשית רבה עולה נקודת מוצא שונה למדרש. בבראשית רבה פרשה סח (תיאודור-אלבק, עמ' 774 - 775) מובא כך:

"ויצא יעקב מבאר שבע" - וכי לא יצא משם אלא הוא? והלא כמה חמרים וגמלים יצאו עימו? ר' עזריה בשם ר' יהודה בר' סימון, ר' חנן בשם ר' שמואל בר רב יצחק: הצדיק שבעיר הוא זיווה [הוא הדרה] והוא שבחה; פינה משם, פינה זיווה הדרה ושבחה. דכוותה "ותצא מן העיר אשר היתה שמה" (רות א, ז) - וכי לא יצאה משם אלא היא? כמה חמרים וכמה גמלים יצאו?!

המדרש הציג ניסוח שונה של נקודת המוצא הטקסטואלית ממה שהציג רש"י. לפי המדרש: "וכי לא יצא משם אלא הוא, והלא כמה חמרים וגמלים יצאו עימו?!" ואילו לפי רש"י: "לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה". אמנם בין פרשני המדרש היו שזיהו כאן אותה בעיה שהציג רש"י, אלא שניסוחה שונה.¹⁵ ברם יש מפרשני רש"י שראו בניסוח השונה של נקודת המוצא הטקסטואלית שינוי מהותי.¹⁶ להערכתנו, הניסוח השונה של נקודת

12 בפירושו לרות א, ז משמיענו רש"י: "ותצא מן המקום - למה נאמר? הרי כבר נאמר ותשב משדה מואב? ומהיכן תשוב אם לא תצא מן המקום שהיתה שם? אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום ניכרת ועושה רושם - פנה זיוה, פנה הדרה, פנה שבחה של עיר. וכן יוצא יעקב מבאר שבע."

13 ראה: ג' ליבוביץ, לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם - ספר בראשית, ירושלים תשל"ח, עמ' 116 - 118.

14 כך בפירוש רא"ם על אתר.

15 כך בפירוש מהרז"ו על בראשית רבה.

16 כמו שרא"ם הסיק מן המדרש: "ונראה שדעתם לומר דמאפקיה בלשון יחיד יוצא יעקב, וכן יותצא מן המקום, והיוצאים היו רבים."

המוצא מעיד אמנם על שינוי מהותי - לפי בראשית רבה, נקודת המוצא הטקסטואלית היתה תיאור חריג של יציאתו של יעקב, שאינו משקף את המציאות הריאלית,¹⁷ שהרי יעקב לא יצא יחידי. ואילו לפי רש"י, הכתוב כשלעצמו מיותר, מאחר ואין הוא משמש את המאמר המוסגר. רש"י עשה אם-כך סינתזה בין תוכן המדרש לבין 'מנהג הכתובים' שמצא תוך כדי שינוי נקודת המוצא הטקסטואלית.

2. וימת תרח בחרן

בדוגמא הבאה נראה איך רמב"ן התמודד עם בעייתיות שנוצרה במפגש בין מדרש אגדה לבין כלל שניסח בפירושו לתורה, העוסק באופן בו נכתבו התולדות בתורה. גם כאן שינוי נקודת המוצא הטקסטואלית לדברי המדרש יישבה בין ההדורים. הדוגמא עוסקת בציון מותו של תרח שלא על-פי הסדר הכרונולוגי. לבעיה זו הציע רש"י (ברא' יא, לב) פתרון ממדרש האגדה:¹⁸ ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם? שלא יהא הדבר מפורסם לכל, ויאמרו: לא קיים אברם את כבוד אביו, שהניחו זקן והלך לו. לפיכך קראו הכתוב מת, שהרשעים אף בחייהם קרוים מתים, והצדיקים אף במיתתן קרוים חיים, שנאמר "ובניהו בן יהודע בן איש חיי" (שמ"ב כג, כ).

רמב"ן, בפירושו לכתוב שם, טען על-פי שיטתו לסדר הכתובים במקרא, שכתבת מותו של תרח היא במקומה, שהרי:

מנהג כל הכתוב לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן. בכל הדורות כך נהגו הכתובים. ונח עצמו הנה בימיו של אברם עודנו חי, ושם בנו כל ימי אברהם היה חי.

רמב"ן היה מודע לבעייתיות שעולה בין 'מנהג כל הכתוב' לבין הדרשה שהביא רש"י מבראשית רבה, והוא ניסה ליישבה בעזרת מציאת נקודת מוצא טקסטואלית שונה למדרש. בדבריו הוא מעלה מספר נקודות מוצא טקסטואליות שונות, שעשויות היו למשוך את תשומת ליבם של החכמים:

17 נקודת מוצא דומה מצינו גם במכילתא דר"י בפרשת משפטים (נויקין, יג; הורוביץ-רבין, עמ' 293): "זה אחד משלשה דברים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה כמין משל; כיוצא בו: אם זרחה השמש עליו (שמ"ב, ב) - וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם זרחה? אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע בו שבשלוש עמו והרגו הרי זה חייב." 18 רש"י שאב את דבריו מבראשית רבה, פרשה לט (תיאודור-אלבק, עמ' 369).

ויתכן שבאו למדרש הזה, מפני ששינה הכתוב בתרח סדר הפרשה כולה. כי בשם ותולדותיו כולם לא הזכיר הכתוב מיתה, ולא חזר וכלל השנים, ובכאן חזר ותפש הסדר הראשון שבבעלי השנים הרבים מאדם ועד נח, וכלל "ויהיו כל ימי תרח וימת", והוסיף להזכיר עוד מקום המיתה שהיה בחרן, המקום שהזכיר לאברהם. ולכך דרשו, שכל זה כדי שיראה מבלי עיון שהיה אברהם שם עמו. ועוד, כי מפני שכבר התחיל בענין אברהם וספר שיצא עם אביו מאור כשדים ללכת ארצה כנען, יקשה בעיניהם כשלא סדר חיו ומיתתו על הסדר ויכתוב אותה בזמנה.

דהיינו, נקודת מוצא לדברי המדרש לא נבעה מפריעת הסדר הכרונולוגי של המקרא, שהרי הציון הזה לכאורה מתאים לכלל בכתיבת תולדות בתורה, ואין כאן בעיה כרונולוגית. מדבריו עולות שתי אפשרויות אחרות שהניעו את החכמים ליוצר את המדרש:

- (1) תיאור מיתתו של תרח כשלעצמו חריג, אם משווים אותו לדרך בה תיאר המקרא עד כה את מותם של קודמיו.
- (2) תיאור מותו של תרח מפריע לרצף העניינים, בהימצאו בתוך תיאור חיי אברהם.

3. שני חיי שרה

להלן נראה כיצד תשומת הלב לנקודת המוצא המקראית הביאה את רמב"ן לדחות פרשנות מדרשית שחידש רש"י בעקבות המדרש.¹⁹ בנוגע למניין שנותיה של שרה נאמר במדרש (ב"ר פ"ר נח, תיאודור-אלבק, עמ' 618-619):

"ויהיו חיי שרה" וגו' - "יודע ה' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה" (תה"ל לו, יח) - כשם שהן תמימים, כך שנותם תמות; בת עשרים כבת שבע שנים לנוי, בת מאה כבת עשרים שנה לחטא.

רש"י (בראשית כג, א) ניסח את נקודת המוצא של הדרשה באופן הבא:
 "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" - לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו - בת מאה כבת

19 ועיין במחלוקת בין רש"י ורמב"ן בנוגע לפירוש הכתוב 'לך לך' (ברי יב, א) ובניתוח המחלוקת אצל: מ' סקרלץ, יחס רמב"ן למדרש האגדה עפ"י פירושו לתורה לבראשית פרקים יב-לו, עבודת גמר, רמת-גן תשנ"ח, עמ' 31.

עשרים לחטא, מה בת עשרים לא חטאה, שהרי אינה בת עונשין, אף בת מאה בלא חטא; ובת עשרים כבת שבע ליופי.

נמצינו למדים מדבריו, שהחזרה על המלה 'שנה' בתוך הכתוב 'ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה' היתה נקודת המוצא לדרשה. רמב"ן ציטט גירסה שונה של דברי רש"י, לפיה רש"י הוסיף שדרשת חכמים בנוגע לשרה תקפה גם בנוגע לאברהם ודחה את דבריו:

ואין מדרשו זה נכון, שהרי בשני חיי ישמעאל (ברא' כה, יז) נאמר כשני חיי אברהם בשוה, ולא היו שוים בטובה, אבל היה מתחלה רשע ועשה תשובה בסוף. ועוד, כי שנה שנה לחלק משמע, ואיננו נדרש להשוותן. אבל 'שנה שנה ושנים' דרך הלשון הוא.

לדברי רש"י, החזרה על המילה 'שנה' היא הבסיס לדרשת חכמים. כנגדו טען רמב"ן, שחזרה על המלה 'שנה' יש גם בסיכום מניין שנותיו של ישמעאל. יתר על כן, לדעתו חזרה זו מהווה 'דרך הלשון', וממילא לא יכולה להוות נקודת מוצא לדרשה. מ"מ רמב"ן לא דחה את דברי המדרש, והעלה נקודת מוצא אחרת לדרשת חז"ל, שלא תעמוד בסתירה לכלל הסגנוני: "ומה שאמרו בבראשית רבה בת מאה כבת עשרים לחטא, לא דרשו כן אלא מיתור הלשון, שחזר ואמר 'שני חיי שרה', שכללן והשוה אותן; ולא ידרשו כן באברהם."

ה. משמעות חדשה לדברי המדרש

בדוגמא האחרונה נראה כיצד דברי מדרש, שנחשבו בעייתיים מול תפיסות פרשניות שנתגבשו בימי-הביניים, נשתלבו מחדש והובאו לעתים כראיה לביסוס התפיסה החדשה, לאחר שהוענקה להם משמעות חדשה. בדוגמא הבאה נראה כיצד התמודד ראבי"ע עם דברי חז"ל, שנתקשה כנראה לדחותם, והשתמש בהם לביסוס תפיסה בנוגע לכתיבת חומש דברים, שניסוחה העקרוני התגבש²⁰ בימי-הביניים. ראבי"ע ופרשנים נוספים²¹ ראו

20 תפיסה זו שונה מאד מן העולה מדברי הספרי (במדבר, פיסקא קיב; הורוביץ, עמ' 121): "אמר כל התורה אמר מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו [זהו 'כי דבר ה' בזה"] ובהרחבה רעיונית בבבלי סנהדרין צט, א. ברם אי אפשר לדחות את האפשרות שכבר בספרות חז"ל היו חכמים שראו בפרשת הקללות בחומש דברים את דברי משה. וניתן להביא ראיה לכך את דברי אב"י בבבלי מגילה לא, ב: "אמר אב"י: הללו <קללות בויקרא> בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו <קללות בחומש דברים> בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן." מכל-מקום, הניסוח המסודר של התפיסה נתגבש כאמור רק בימי-הביניים.

בחומש דברים, חומש שנאמר מפי משה, כפי שעולה מפתיחתו של הספר: "בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר" (דבי א,ה).²² את החזרה בשינויים של " הדברות בדברים פרק ה ראה ראבי"ע (בפירושו הארוך לשמי' כ) לאור תפיסה זו כך:

דע, כי עשרת הדברים, כאשר הם כתובים בפרשה הזאת,²³ השם אמרם כולם, כי כתוב "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". ותחלתם "אנכי" וסופם "וכל אשר לרעך"... ועשרת הדברים הכתובים בפי' ואתחנן הם דברי משה.

ראבי"ע התקשה עם הפרשנות שמקורה בדברי חז"ל, שהובאה בפירושו רש"י,²⁴ ומקורה במכילתא דר"י, מסכת יתרו, ז (הורוביץ-רבין, עמ' 229):
 'זכור' ו'שמור', שניהם בדיבור אחד נאמרו. "מחלליה מות יומת" (שמי' לא, יד) "וביום השבת שני כבשים" (במי' כח, יט), שניהם נאמרו בדיבור אחד. "ערות אשת אחיך" (ויק' יח, טז) ו"יבמה יבא עליה" (דבר' כה, ה), שניהם נאמרו בדיבור אחד. "לא תלבש שעטנז" (שם כב, יא) ו"גדילים תעשה לך" (שם יב), שניהם נאמרו בדיבור אחד. מה שאי אפשר לאדם לומר כן, שני "אחת דבר אלקים שתיים זו שמענו" (תהלי' סב, יב). ואומר: "הלא כה דברי כאש נאם ה' " (ירמי' כג, כט).

המכילתא כשלעצמה התייחסה לאחד ההבדלים בין שתי הרשימות של " הדברות, בנוגע לשבת - באחת כתובה מצות עשה "זכור", ובשניה מצות לא תעשה "שמור". כראיה לכך שדברי ה' עשויים לסתור זה את זה מביאה

21 כך תפס רמב"ן בהקדמתו לחומש את היחס בין חומש דברים לחומשים הקודמים. יישוב בין שתי התפיסות העקרוניות, זו מדברי חז"ל וזו מדברי ראבי"ע ורמב"ן, הציע אברבנאל בהקדמתו לחומש דברים.

22 ראבי"ע (דבר א,ה) הציג בפירושו לדברים את השיטה הבאה: "הואיל משה באר - שנים פעלים עוברים דברים בלא וי"ו, וכן חמק עבר (שיה"ש ה,ו). והנה משה החל לפרש לבנים שנולדו במדבר מה שאירע לאבותיהם, ואמר להם כל המצוות, גם עשרת הדברים, ששמעו אבותיהם מפי השם, ישמעו גם הם מפי ציר נאמן.

23 הכוונה לרשימת הדברות בשמות פרק כ.

24 רש"י ציטט בשמות כ, בקיצור ובשינוי סדר את דברי המכילתא. לדברי רש"י: " זכור' ו'שמור' בדבור אחד נאמרו. וכן 'מחלליה מות יומת' (שמי' לא, יד), 'וביום השבת שני כבשים' (במי' כח, ט); וכן 'לא תלבש שעטנז' (דבי' כב, יא), 'גדילים תעשה לך' (שם יב); וכן 'ערות אשת אחיך' (ויק' יח, טז), 'יבמה יבא עליה' (דבי' כה, ה). הוא שנאמר: 'אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי' (תהלי' סב, יב)."

המכילתא רשימה של סתירות נוספות בין מצוות התורה. התפיסה העולה מן המדרש היא, ש'י הדברות בפרשת ואתחנן הם דברי ה', שנאמרו בזמן מתן-תורה. ראבי"ע הציג את דברי המכילתא, והקשה עליה²⁵ מכמה אופנים:

ולא יתכן שיאמר זכור ושמור בבת אחת רק במעשה נס. והנה נודה, כי גם כאן יש לשאול: למה לא נכתב בראשונה זכור ושמור, וגם כן בשנית? והנה מה נעשה באותם הפסוקים, אם נאמרו בבת אחת, כמו זכור ושמור, ולמה לא הזכירו זה חז"ל? כי יותר יש לתמוה, איך נאמרו במעשה נס פסוקים רבים בבת אחת ואין טעמם שוה, כמו שתי מלות שטעמם אחד ושוה שתהיינה נאמרות בבת אחת. ואיך יאמר השם, "כאשר צוך ה' אלקיך" (דבר' ה, טז)... והקשה מכל מה שהזכרתי, כי כל פלא שנעשה על יד משה יש למקצתו דמיון, והמשכיל יבין. והנה זה הדבר הפלא ופלא, שהשם דבר זכור ושמור בבת אחת, והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו אין דיבור השם כדיבור כל אדם, הנה איך הבינו ישראל דבור השם? כי האדם אם ישמע זכור ושמור בבת אחת, לא יבין לא זה ולא זה. ואפילו מלה אחת כמו זכור, אם לא ישמע הזי"ן לפני הכי"ף והרי"ש, לא יבין מה דבר המדבר... ואם נאמר, גם פלא היה שתשמע האזן שתי מלות בבת אחת, שלא כמנהגה לשמוע שתי אותיות, למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל, שהוא כבוד מן הדבור בבת אחת?

למרות שדברי חז"ל מהווים דברי אגדה ולא הלכה, התקשה ראבי"ע לדחותם לחלוטין, וטען שהקושיות נובעות מכך שמבינים את דברי המדרש באופן מילולי ושטחי²⁶: "וחלילה חלילה, שאומר שלא דברו נכונה, כי דעתנו נקלה כנגד דעתם. רק אנשי דורנו יחשבו כי דבריהם כמשמעם, ואיננו כן...".

25 ראה דבריה העקרוניים של תמימה דוידוביץ בנוגע ליחסו של ראבי"ע למדרשי חז"ל - שני פירושיו של ראבי"ע לספר שמות - מחקר השוואתי, עבודת גמר, ר"ג תשל"ט, עמ' 181 - 257.

26 השווה לביקורת של הרמב"ם על פרשנות האגדה באופן מילולי ושטחי ועל הסכנות הטמונות בדרך זו, בתוך הקדמתו למשנה. השיטה לקבל את הפרשנות המדרשית ודברי אגדה תוך כדי פירוש מחדש נעשתה מקובלת בידי הוגי דעות רבים, ואפשרה להם ליצור סינתזה בין תפיסות פרשניות או מחשבתיות חדשות לבין דברי אגדה, שמקורם בספרות חז"ל, שנתקשו לדחותם.

הפתרון שהוא מציע הוא להבין את מדרש באופן מעמיק יותר, ובאופן כזה הוא יצר סינתזה²⁷ בין שיטתו לדברי חז"ל:

והנה הזכירה כוללת השמירה. וטעם זכור - שיזכור כל יום אי זה יום הוא מהשבוע, וכל זה בעבור שישמור היום השביעי שלא יעשה בו מלאכה. והנה טעם הזכירה היא השמירה. וכאשר אמר השם זכור, הבינו כל השומעים כי טעמו כמו שמור, כאילו בבת אחת נאמרו... ובעבור כי בדברי משה דברי השם מעורבין, על כן כתוב: "את הדברים" (דברי ה', יט) ולא יכל הדברים, כאשר כתוב בראשונה.

לפי הסינתזה של ראבי"ע: משה ציטט את י' הדברות בפרשת ואתחנן תוך תוספת של דברים משלו. בנוגע ל"זכור" עולה, שמי ששמע את דבר ה' "זכור" הבין מעצמו שיש לשמור את השבת, ולכן "שמור" בפרשת ואתחנן נחשב כוונת דברי ה' בדיבור "זכור". דברי המדרש בהבנתם החדשה - דבר ה' "זכור" כלל גם את ההבנה "שמור" - מסייעים להסבר השינויים בפרשת ואתחנן. באופן זה יכול היה ראבי"ע לקיים את תפיסתו הפרשנית המיוחדת יחד עם דברי המדרש.

1. סיכום

מדברינו עולה שיש מספר סימנים לכך שפרשני ימה"ב היו מודעים לבעייתיות העולה מניסוחם של כללי השפה והכתיבה המקראית ומתפיסותיהם הפרשניות. עם בעייתיות זו התמודדו הפרשנים בכמה דרכים:

1. בדוגמא אחת ראינו כיצד רד"ק הציג סינתזה בין הכלל הלשוני (בנוגע להטעמת גוף הפועל) לבין דברי המדרש.
2. בדוגמאות אחרות העלינו שהפרשנים מצאו נקודות מוצא חדשות למדרשי האגדה, ובאופן זה לא היוו הכללים הפרשניים שנמצאו אבן נגף הממוטטת את מדרשי האגדה.
3. בדוגמא האחרונה עמדנו על דרך נוספת שהשתמשו בה הפרשנים - הפרשן הסביר את מדרש האגדה באופן שונה מן המקובל, ועל ידי כך יישב את הסתירה לכאורה בין מדרש האגדה לבין התפיסה הימני-ביניימית.

²⁷ גם רמב"ן יצר סינתזה דומה בין דברי החכמים לשיטתו בעזרת פירוש בלתי שגרתי של דברי חז"ל: "ועל דעת רבותינו בדבור אחד נאמרו, וביאר להם זה, כי הם כולם יודעים זכור והוא יודעים כי שמור נאמר עמו." הקבי"ה התכוון בדבריו הן ל"זכור" והן ל"שמור"; ברם, בני ישראל, ששמעו מפי ה' את י' הדברות בשמות, ידעו רק את "זכור", ומשה, שביאר את דברי ה' בפרשת ואתחנן, גילה לישראל את המשמעות הנוספת בדברי ה' - "שמור".