

## שאלות חיבור ועריכה במקרא בפירושו של ר' אברהם ابن עזרא

גרשון ברין

שאלות בדרכי חיבור המקראות עניינו מאוד את ר' אברהם ابن עזרא והוא חזר אליו נ בקשרים שונים. כאמור זה אסקור את פרישת דעתו של ר' באב"ע ונדרן על פי מין הכתובים לקבוצות נושאיות. אף אני מביר את הנושא בכלל פירושו למקרא, מסתבר, שראב"ע עסוק בזאת במיוחד בהקשר לתורה.

חלי המאמר הם אלה:

- א. חיבוריהם קדומים בשם נזכר במקרא אך הם אינם ברשותנו.
- ב. היחס לידע קדום שנזכר במקרא בפירושו של ר' באב"ע.
- ג. על הצירוף 'דברי משה' (וצירופים קרובים) בפירושו של ר' באב"ע.
- ד. על פעולות כתיבה שאין לייחסן למשה.
- ה. הערות על דרכו של ابن עזרא בפירוש כתורת ספרי הנבואה, בעיקר בתורייעשר.
- ו. דעתו על חיבור ספר ישעה.
- ז. דברי סיכום.

### א. חיבוריהם קדומים בשם נזכר במקרא אך הם אינם ברשותנו

בבמדבר כא, ייד בר"ה 'ספר מלוחמות ה' אומר ר' באב"ע: 'ספר היה בפנוי עצמו, ושם כתוב מלוחמות ה' בעבור יראייו ויתכן שהיה מימות אברהם כי ספרים רבים אבדו ואין נמצאים אצלנו בדברי נתן ועוד ודברי הימים למלכי ישראל ושירות שלמה ומשלי'.<sup>1</sup> היהות וונזכר כאן שם של חיבור ואין לפרشن דרך להסביר את הדברים ככינוי

<sup>1</sup>. אחר כן, בר"ה 'את והב בסופה', הוא סבור, שהכוונה לנראה לתוכנו של הספר קדומים, שכן הוא

אגרת ארוכה לבאר מתי ראשית יום התורה, להרים מכשול ולהסיר פח ומוקש [...] והם אמין בפירוש הקשה זהה, ינקום ה' נקמת השבת ממנו, והקורא אותו בקול גדול תדרך לשונו לחכו, גם הsofar הכותב אותו בפירוש התורה זורעו יbosch תיבש ועין ימינו כהה תהאה.

בנוסף להפרכה שיטית — פרשנית ואסטרטוגרפיה. — של הביאור המוטעה, שתוציאתו הרשנית לא רק לגבי עצם שמירת השבת במועדיה אלא גם לגבי מעמדו של ישראל בקרב הנוצרים והמוסלמים כאחד, הוא חותר באמצעות ובתחום הוא עושה זאת תוך שמירה קפדיית על כבודו ואלמנויות של בעל הפירוש, והאמצעים העומדים לרשותו הם אזהרה מפחדה בפני נקמתה של השבת במאי שמאמין לביאור ההרטני, וכללה נדרצת של הקורא שישמענו 'באוזני הזולות ושל הכותב (יהיה מעתיק או מצטט) שייעלנו על הכתוב.

בדעתו של הראב"ע לא עללה לקרווע את 'ספר הייחקי' לגויים, והוא לא אמר עליו דבריים אלה וכיווץ בהםם. אין זאת כי נזקם של הבלוי 'המobil' לאמונה הנכונה לא היה כה גדול בעיניו כזוקו של 'הפירוש הקשה' של הרשב"ם לשמרות השבת הحلכתה. כדי להיאבק בו ביעילות חייב היה הראב"ע להבהיר לדוראו שהוא מתחכו ברצינות גמורה לכל אשר הוא אומר, ושהפעם יש להבין את לשונות הגינוי כמשמעותן. וזה הוא לא יכול היה להציג אלא על-ידי הימנעות גמורה ממטבעות הלשון המקובלות ומהפירות המנייריסטיות, ונקיית לשון אישית וקונקרטית. כך מוכיחה היוצאה מן הכלל את נוכנותו ותקפהו של הכלל.

המצו במקרא רק בחילוקו, בעוד שחלק אחר מן האינפורמציה או המשכה אינו בידינו. כך עוללה מפירושו למדבר כא, יז, ד"ה עלי בא': 'תחלת השירה ולא נכתבה כולה', הרי אכן לעיל, שלדעת ראב"ע ספר מלוחמות ה' וודומי הי' בתקופת הקדומה ולא בא במקרא אלא שם אולם במקורה הנדונן פיתחת השיר הובאה מן המקור הקדום, אבל המשך חסר.

### ב. היחס לידע קדום שנזכר במקרא בפירושו של ראב"ע

עניין בשאלת שלAITOR הבות או איזכורים של חומר חז' מקראי בלא ציון לשם החיבורם, כמו בסעיף הקודם, עולה מהשורת כתובים בפירושו של ابن עזרא. בראשית מט, ט, בד"ה גדור יוגדנו' כתוב ראב"ע: 'ויאנחנו לא נדע היהם כל הצלאות העברות על אבותינו'. לדעת הפרשן, האמור על גוד מוכן למאורעות שנתרחשו בתקופה העתיקה, אך אלה לא נשתרמו במקרא. מכאן למדת, שיש עניין, שהמקראינו מזכירים כלל, ואילו האמור, דרך משל, ברכז בברכה לגדר לא הינו יודעים על עצם קיומו של מאורע זה.

התיחסות לידע מה עבר באה גם בפירושו לשיעיה מ, יב, ד"ה 'בשילש': 'כמו משורה, ויתכן להיו מגורת של של, לכן לא נדע היום איך היו (בכ"י אחרים: הי) המדרות הקדמוניות' וכו'.

ישם אל לב, שבשני הכתובים האחוריים מדבר ראב"ע על שתי מערכות ימן: זמן המקראות וזמנם. ראב"ע קובע, שבימיו כבר אין יודעים את השונות: זמן העת הקדומה באורח מלא, אם מה שנגע לכל המאורעות של העת העתיקה (=קורות שבט גדול, שנרגזו בראשית מט) ואמם בקשר לשאלות של ריאליה: מידות ומשקלות וכדומה. (=פsher המונח 'שילש' בישעיה מ).

גם בפירושו לזכירה יב, יא בד"ה 'בקעת מגdon' אומר ראב"ע: 'ויאנחנו לא ידענו כל הקורות (ולהיו רמז לאחאב ויאשיה<sup>4</sup> דורך הוא זה). תושם אל לב הקירבה המפתיעה בין ניסוחו בפירושו לבראשית מט, שהבאנו לעיל, לניטחו במקומנו: שני הכתובים הוא קובע את עוני ידיעתו בקורות הקדומים.

בשנות יד, יב נאמר: 'הלא זה הדבר אשר דברנו אליו במצרים לאמר חדל ממנו ונערה את מצרים כי טוב לנו עבד את מצרים מפקתנו במדבר'. במקורות חז' כל נשאלת השאלה 'זהיכן דבריך' (ואה מכילתא למקום ועוד, ועיין גם ברש"י לכתוב). מעניינת היא דעת ראב"ע בנידון. הוא סובר, שאין כתוב מפורש כזה: רק ידענו כי אין אמרו לו בפניו דבר שלא היה. הינו, הכתב איננו מופיע במקרא, אף

3. במשמעות 'אך', שהרי אין המשך המשפט תוצאתו של האמור קודם.

4. בפירוש של אחרים, שראב"ע מתנגד לו.

בסתם, והיות ושם של החיבור הנ"ל או כינויו אינו ידוע מקום אחר במקרא, על כן משער ראב"ע, שהכוונה היא לחיבור, שהיה מצוי בימי המקרא, אולי הוא לא נכלל במקרא.

סוג טיעון מעין זה בא גם בפירושו לשמות יז, יד: 'וזיאר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר ושים באוני יהושע כי מהה אמזה את זכר מלך' וגוו: 'או זו את הפרשה בשנת הארבעים והעדר שאמר בספר בפתחות הבב"ת הנודע, והוא ספר התורה. או ספר אחר היה להם ויקרא ספר מלוחמות ה' ואינו אתנו כאשר אין לנו ספר הישר ומדרש עדו ודרכי הימים למלכי ישראל וספריהם שלמה'.

מכאן עולה, שלפי הפירוש השני ראב"ע סבר, שבתקופת המקרא היו מhalbכים חיבורים, שהלך נרמזו במקרא, ואולם החיבורים הללו אינם נמצאים. דבריו אלו הם מהפכנים בשושואה לתפיסה חז' כל כפי שהיא עולה, דרך משל, משורות מקומות שיש בהם שימוש בנוסחה: 'חוינו על כל המקרא ולא מצינו' גור' (ראה, למשל, בראשית רבה עח, יי), באשר נקודת המוצא של המאמרים המשמשים בנוסחה זו היא, שהכל כתוב במקרא ואין חיבור או מאורע מיימן המקרא שאינו כלול בו.

התיחסות לחיבורים קדמוניים עולה גם בפירושו לחג' ב, כב, בד"ה 'זה הפטתי' (מרכבה וווכבה), אומר ראב"ע: 'וזידענו כי כן היה רק לא מצינו ספרים הקדמוניים לדעת המלחמות שהוא בימי דריש זה הפטרי ובימי ארתחסתה המולך אחריו, ובימים זרובבל הנשיא ליהודה כי הוא שבחזר בריאות גמורות מן המקרא'. ככלומר, למרות שאין ספק, שדברי העתיד של היגי אכן נתקימי, הרי אין הפרשין יודע לנחסם במידוק, באשר אלו הועלו על ספרי הקורות הפרסיים, אך ספרים קדמוניים אלו לא נמצא.

אף בפתחת פירושו לספר זכריה אומר ראב"ע, כי הרבה דברים סתוםים בנבואה וכדריה: ... אשר לא פירוש (=המלאך) הן סתוםות ונעלמות מעיני המשלילים ואילו הינו מוצאים ספר קדמון שהיה מספר מה שהתחדר בימים ההם ממלחמות הינו מחותים כעורים קיר לומר אולי בעבור זה הייתה הנבואה ועתה אין לנו על מה להשען...<sup>2</sup> אף כאן חזרה הטענה על העדר ספרים קדמוניים, אולם נוספה עלייה ההגנחה, שידע מתייפוס מסוים עשוי להבהיר את הסיטואציה של הנבואה, הינו, 'בעבור זה הייתה הנבואה', אולם מה נעשה, ואין לנו על מה להישען בഗל העדר החיבורים הקדמוניים, שהוא בנסיבות זכריה א' בימי המקרא.

ابן עזרא עשו להתייחס בנידון זה גם לאינפורמציה מעורבת — ללמידה, לתקסטט

אומר: 'מלחמות היו בימים הקדמוניים במקומות הנזכרים, שם והב איננו לשון הקודש וכו'.

על הkowski לפתרור את חזרות זכריה העיר גם רשי' בפירושו לזכירה א, א: 'ביבות זכריה סתומה היא מאד, כי יש בה מראות דומות להלום הנitin לפתרון ואין אנו יכולים לעמוד על אמתה פתרונו עד יבוא מורה צדק ולפי היכולת אתן לך ליבש המקראות אחד אחד מן הפתורונות הדומות לו ואחר פתרונות של יונתן'.

עוזר בשתי סוגיות: בשאלת חוסר הזוהה בין שתי פרשיות עשרת הוריות ובסאלת משמעות הלשון 'כאשר צוך' וגוי, הבא בשני דיברות: שבת וכיבוד אב ואם. תשוכתו לשאלה הראשונה היא: שמות כמכיא את דברי האלים ללא כל שינויים, בעוד שדברים ה הוא פירושו של משה לדברי האל.<sup>6</sup> וכן הוא תפקידן של חזותות רבות במקרא, שהחכדלים בין הטקסטים הם חזצת הנטיה של בעלי-החזותות להגיב במלותיו-שלו על הדברים המקוריים. ברוח זאת ה הוא מפרש גם את משמעות 'כאשר צוך' האליה' לגביו שני דיברות. הטעם: ההפנייה היא לטקסט הראשון — שמות כו — יש טעם להבדיל בין שמותן הדיברות, שלא בא בהם צירוף זה, לשניות, שהצירוף מופיע בהם **שאלה** — מצות לא תעשה, ואלה — השניות — מצות עשה).

מעניין הוא, שרשי נוקט כאן, בדברים ה, פתרון שונה, כוה שנזכר לעיל בקבוצת הכתובים הקודמת. הינו, הטענה, שניב המאוצר צו קודם מתייחס ללא ספק לאמור קודם במקראות, ואפללו לטקסט שאנו אומרים אותו במפורש. ואמנם רשי' אומר בפירושו לדברים ה, יב בריה' 'כאשר צוך': 'קודם מתן תורה במרה'. וכן הוא אומר בפסוקטו שם: 'אף על כבוד אב ואם נצטו בمراה שנאמר שם לו חזוק ומשפט'. מה שסיל את הדרך לטיעון זה של רשי' הם דברי חז"ל על שמות טו על חוק ומשפטים מסוימים, שהאל שם לישראל בمراה (=סנה, נ, ע"ב); ומה שמנע את ראי' על לסבור כך הוא ריעינו הכללי על היחס שבין שתי הופעות עשרה הדברים במנוחת מעינו העקרוני על משמעות התיחסות לטקסט קודם, בין שהוא מצוי בחלק קודם יותר של המקרא ובין שאינו מצוי כלל בידינו.

#### ג. על הצירוף 'דברי משה' (ו'צירופים קרובים) בפירושו של ראי'

בסעיף זה אזכיר על השימוש בצירוף 'דברי משה' בפירושו של ראי'. מעקב אחרי השימוש בצירוף זה אפשר למוד על שיטת ראי' בnidyon חיבור התורה. מסתבר, שלא בא' ע היה תיפה ברורה בעניין חיבור המקראות. והיות והוא מצא פער בין החשתייה הרגילה של התורה לבין חלקים יותר מאוחרים שבה, ייחס את הפער ל开阔ק שבזמנו בין המקורות הקדומים לבין הערות משה ביחס למkorות אלו. נמצא: ראי' ע. רואה במשה את עורך התורה;<sup>7</sup> ואחד הכללים הסוגנוניים שלו להביע זאת הוא הצירוף 'דברי משה'.

6. לפתרון דומה אצל חז"ל לעניין היחס בין שני גושים החוכחה (ויקרא כו לעומת דברים כה) וראה מגילה לא, ע"ב, ושם מבוא, שהנוסח הראשון הביאו משה מפי הגבורה, ואילו השני "מי עצמו", ועיין גם p. 30 n. 219, Weiss-Halivni, Peshat and Derash, New York 1991.

7. השווה א' סימן, ארבע גישות לספר תהילים מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם ابن עוזר, רמת גן

שמאורע ודברים כאלה היו גם היו. נמצא: ראי' ע מסכים עקרונית לאפשרות, שבמקרה יש התייחסות לדברים, שאינם מפורטים דיים, וכל ידיעותינו עליהם שעונთ על קטע קטן של מידע. בנוסח הקצר של פירוש ראי' ע כתוב נאמר: 'זאת על פי שלא מצאנו כתוב מתי אמרו לו ישראל כן, ידענו כי כן היה, כי דברים רבים ידענו מאחריהם'. כמובן, ניתן לראות מתחם כתובים מפורשים על כתובים שהיו בנמצא ולא הגיעו לידי.

כתב קרוב להז הוא דבי' יז, טז וזה' אמר לכם (בקצת כתבי-יד: אל) לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד'. הנה לא מצויה במקראות אמורה אלהית זאת למשה או לישראל לא בספר דברים ולא בספר הتورה האחרים. על זאת אמר ראי' ע: 'מצוה לישראאל נכתבה'<sup>8</sup>, נמצא, שראי' ע מוכן להניח אפשרות של חוקים (=מצווה), שלא נרשמו במקרא ומשמו כענין תורה שבבעל פה. אני אף סבור, שהדברים אינם רוחקים מן ההשערה, שמקוון כאן לדברים שהוו כתובים בMSGורת של חיבור אחר, שלא מצא את מקומו באסופה הנתונה של המקרא.

אבל לא בכל מקרה שהכתוב מדווח על אמורה או צו הולך ראי' ע בדרך כזו. וכך למשל במבואו לפירוש עשרה הדברים בשמות כ הוא אומר.

...וככה עשה משה כי עשרה הדברים הכתובים בפרקזה הזאת (=שמות כ) דברי השם בILI תוספת ומגרעת. והם לבdom הכתובים על לוחות הברית. לא כאשר אמר הגאון כי זכרו הוא בלוח אחד ושמרו בלוח השני. ועשרה הדברים הכתובים בפרקזה בפרשנות ואתחנן (=דברים ה) הם דברי משה. והראוי' הגמורה שם כתוב פעמים כאשר צוך ה' אלהיך ... ולא הווצר משעה להזיכר בשנית טעם כי ששת ימים עשה ה'. כי בתחילת אמר כאשר צוך ה' אלהיך אילו אומר כתוב בטורתק בדיבור זכר עדר וקידשו. ובבעבר שהשם צוה שיבשות העדר והאהמה ולא פרש השם למה זה. פרש משה טumo ואמר זה שצוך השם שיבשות העדר בעבור שזכור שהיית עבד במוותו במצרים ויפרך השם... והנה משה פירש ואמר כבד את אביך ואת אמך ואמר כאשר צוך ה' אלהיך....

גם בפירושו לדברים ה, ה בריה' לאמר' אמר ראי' ע: "... והוסיף כאשר צוך ה' אלהיך והטעם במעמד הר סיני. וכן הוא אמר בפסוק יד שם, בריה' למלען ינוח: '...על כן צוך ה' אלהיך לעשות כן בימי השבת והנה השם הוציא מעברות וצוך שתנווח למן תזכור כי הייתה עדר ובצוווי כבד כאשר צוך כאשר פירשתי'. בדינן בשני המקומות — במבוא לשמות כ ובפירושו שני הכתובים הנ"ל בדברים ה — דין אכן

5. עם זאת הוא מוסיף את האפשרות, שהכתוב חזר לאמור בפרקזה סוף: 'לא חוסיפו לראותם עוד עד עולם' (שם יד, יג).

6. על מקום זה העירני יידידי, מר אהרון מונדרשין, ותודתי אמרה לו בזה.

גם בפירושו לברכו יג, כד בר"ה ע"ד נחל אשכול' הוא אומר: 'דברי משה, ויתכן להיות כמו וירדוף עד דין להיות שם אחר'. נמצא, השם נחל אשכול ניתן, לדעת רב"ע, בעקבות מעשה המרגלים, אולם בזמן מאוחר יותר מאשר הקורות עצמן, ומהה דיווח על כך אגב הסיפור כדי לעדכנו. וראה לדרכ כתיבת כזאת הוא עניין המקומן דין, מקום מלחמתו של אברהם להצלה לוט. השם בימי היה 'לייש' או 'לשם', או אפילו שם קדום יותר, ואילו השם 'דין' ניתן מאוחר יותר. למעשה יש בה קשיים נוספים: באשר סיפור המעשה על החלפת השם דין מתאים לתקופת השופטים, ולא לימי משה, וpitron העניין הוא על דרך הנבואה, או בטיעון של פרשנוי ראב"ע, שגורסת הExplanation מגומגת וצריך היה להיות: 'דברי משה, ויתכן להיות שם אחר כמו וירדוף עד דין' (עיין במדוראות הריגלות של מקראות גדולות, כגון דין הדועה, פירוש הגירסה לפי הנוסח המוגה הוא, שררב"ע נוכחין לנו, שאין זו דין הדועה, אלא אחרת, הינו, לא על שם דין בן יעקב. בין כך ובין כך עולה מכאן דעתו של ابن עוזרא בנזון ודכו של משה בעריכת התורה וב כתיבתה).<sup>10</sup>

בשנות ג', א' ד"ה 'הר האלוהים תרבה' אומר ראב"ע: 'יכה כתוב משה': נראה, שכונתו להפריד בין השם הקדום של המקומן לבין כינויו המאוחר. הרוי כינוי של המקומן כהר האלוהים הוא עניין שלאחר מעמד הר סיני, אף כאן רואה אפו ראב"ע פער בין זמן הקורות לבין זמן כתיבת הדברים: משה ככותב התורה וכעורך מנסה את הדברים מזווית הראייה של ומונרוואו.

על פי ררכי עירכאן, שצורת העיסוק בשמות מקומות, ש'ודרכנו', מאוחר יותר על ידי העורך, משה, הבהיר את ראב"ע לטען טענות על 'עדכון' כתובים מסוימים, שלא על ידי משה. הדברים אמרוים לעניין שורת הכתובים המפורסמת, המופיעות במקובץ בפירושו לדרבים א.ב. בין שאר הכתובים נזכר בראשית כב, יד – 'בר ה' יראה'. המכון הוא לטעון, שרקעו של הכתוב משקף מצב של ימי דור, ואולי אפילו ימי שלמה, שנבחרו הדר המזריה להקיט את המקדש עליון, ובורר שעדרכון זה מלמד, שכן הכתוב מידי משה, והשווה את דברי לעיל לעניין זההנויאן או בארץ'.

בראשית כח, א' ד"ה 'ויפגע במקומות' אומר ראב"ע: 'זטעם פתחות ביה' במקומם דברי משה והטעם במקומות היידוע היום' וגלו. דיווקו של ראב"ע 'דברי משה' כוונתו להציג על פער הזמן שבין ימי יעקב לבין ימי משה. לשון היידוע 'במקומות' מורה

10. יושם אל לב, שכן יש קרבה לדרך הטיעון בכבר' יב, ו שנדון לעיל. בשני הכתובים נזכרה 'זגחת' משה המאוחרת. אולם אפשר שיש כאן גם מקבילה לכתוב הקשה יההכני או בארץ', שאם הכוונה להשוואה עם דין היא על חוסר האפשרות, שהזה הוא המחבר של הכתוב, או חילק ממנו, הרי הקבלה היא מלאה. בכלל יש לומר, שישית ראב"ע על הפעור שבין זמן התיאור לבין המתואר, משה, היא שטלה לו את הדרך לרדמו בשורה של כתובים, שלא יתכן שם מה כתובם. כך, דרך משל, האפשרות השנויות בעניין זה בארץ', וכן שאר הכתובים שנרמזו בכיאורו לדבי' א.ב, במקומות המפורטים בכל פירושו.

קבוצה ראשונה של שימושי 'דברי משה' (וצירופים דומים) קשורה לשמות פרטיים של אישים או מקומות. כך, דרך משל, בפירושו לבני'יא, כו לעניין השם 'אור' כסדרים' אומר ראב"ע: 'זה קרוב שהיה לו שם אחר כי כסדרים מבני נחורה אחוי אברהם. רק שהוא השם הנודע בימי'. והעד כי שם נולד אברהם שם מת הרן אחיו וכותב הארץ מולדתו'.<sup>8</sup>

כלומר, היהות והשם 'בשדיים' שייך בביחורו לדוד מאוחר יותר של צאצאי נחורה, לא יתכן, שהשם נקרא כך בימי אברהם, אין אלא שםשה-העורך עדכון את החומר שהגיע לידי באורה כזה, שבעניינים שונים הוא שיקף את הרוח החדשנית של הדברים. כאמור, שהדברים אינם את ימי התחרשות הקדומים (=ימי אברהם) אלא לימי הכותב המאוחר (=משה).

תמונה דומה עולה בפירושו לבראשית יב, ו ('עד מקום שכם'): 'גם זה המקום שכם משה קראו כן כי שם לא היה בימי אברהם'. נמצא, שבעוד שבסיפור הקדום הופיע השם הקדום של המקומן, או שלא הופיע שם כלשהו, הרי משה ברכוו את החומר שבתורה הכנסים בו את האלמנטים האקטואליים יותר. יש להזכיר, שבפירושו לכטוב הנדרן מעמיד ראב"ע על פעולה מורכבת של מלאת ערך התורה: 'כידוע, כטוב זה הוא אחד המפורטים בכל מפעלו הפרשוני של ראב"ע: ב' יההכני או בארץ' מביא הפרשן שתי הצעות פירוש לעניין הרקע המשתקף בכתב. גם ה'טהונה' שבשתיהן מנicha מקום למשה לדוח על חילופי אוכלוסיה באיזור שם במלח' ההיסטוריה (= 'יתכן שארץ נשען חפשה כגען מיד אחר'). נמצא, משה מגיב אגב כתיבתו על עניין זה. האפשרות הפרשנית השניה היא עדינה ביותר, באשר לדעת ראב"ע, כפי שתבאה על ידי שפינואה,<sup>9</sup> משה אינו מחבורה של ההערה האינפורטטיבית שבכתב, משום שהמציאות אינה מתאימה לה לימי: 'אם איןנו כן. יש לו סוד והמשל דוד', הינו, שהחותב יודע שלילמים לא ישבו כגענים בארץ, דבר שמתאים לימי דוד לפחות, ולא לימי משה.

לסיכום הדברים: ראב"ע רואה כאן כתוב מרכיב ביותר, שהליך נכתוב על ידי משה מתוך השלה מאוחרות של ימו-הוזה ולא של ימי אברהם ('שכם'), ואילו חילקו האחרון של הכתוב לא יכול היה להיכתב אף על ידי משה, משום המציגות המאוחרת שבכתב, מאותרת הרובה ממשה עצמו (יההכני או בארץ').

חס'ב, עמ' 89–90 על חפירות המוזן, הינו, המעלה את הדברים על הכתב, העורך וכדומה. כך ביחס ליפת בן עלי לגבי ספרי מקרא שונים. ועיין שם בהערה 78 על העורת-ראב"ע לגבי כתובים שונים מן החוריה, שלפייהם מסתכר, שראב"ע ראה במשה את המוזן של התורה. ועיין שם גם על דברי פרשנים נוספים בסוגיות דומות.

8. אולם בכך פירוש זה כורח ראב"ע על אפשרות פירוש נוסף: 'יתכן שאור עשו הכתובים במקומות הנזכר ונקרו כן כמו אשר אור לו בציון' וגלו. אלא שאיני רואה כיצד משנה טיעון זה את עניין איחורה של האינפורטטיבית שבכתב, כפי שהיא עולה מפירושו הראשון. .

9. ב' שפינואה, מאמר תיאולוגי מדיני (תרגום: ב', ירושלים תשכ"ב, עמ' 95–96).

והנה תימה זו מדוע אין לייחס את המשך דברי האל עצמו.<sup>12</sup> ועוד יותר אני חמה בעניין זה, באשר בסעיף הבא אני מראה, שראב<sup>ע</sup> היה רגש לעניין מגבלות העורך ביחס לדיבור ישר שהbias בדורי, ואף שהוא מסכים שיש בחובים שונים הערות משה-העורך, הרי אין הוא מסכים לייחס למשה 'תיקוני' מובאות, על כן יש לראות בזה חריג בולט בשיטת הפרשן.

#### ד. על פועלות כתיבה שאין לייחס למשה

לר' אברהם אכן עזרה היו קווי גבול בשיטתו בנידון הגדרת פועלות משה בחיבור התורה. כך, דרך משל, הוא אינו מסכים למצוא החערבות של משה בעדרון מוכאות בכלל, ובמיוחד למוכאות אלהוות. לשון אחר: משפט המוחש לא בדיבור ישר, לא יתכן, שם ש'יפצוי' ברוח אינפורמציה שהגיעה לידייתו במועד מאוחר מן התמונה שבתקסטן הנדון.

דבר זה עולה בכיאורו לשמות ג, יב ד"ה זיאמר: 'ואר ישועה כי קבלה היתה לישראל מאביהם כי המושיע לישראל גלה שם חדש שלא נשמע. ואשר דאה אני' האשר הזאתיך מאור כshedim, פ"ז בו כי הם דברי משה ולא דבר נכונה וגוי. לפ"ז יושעה הכתוב בבראשית טז, ז' אני' אשר הזאתיך מאור כshedim' וגוי 'חוקן' על ידי משה ('כי הם דברי משה'), כלומר, האל הציג את עצמו בשם אחר והיאו משה שנייה את דרך האציג האל לשם החדש' (=ח'), שנודע לו רק עם מעמד הסנה (שמות ג). שיטת ישועה דומה ואפילה זהה לתפיסתו של ראב<sup>ע</sup> עצמו בשורת חמובים אחרית כפי שראינו לעיל, הינו, קיום בטקסט של עדרונות' מידי משה-העורך ביחס לתמונות קדומות יותר.

מה טעם התנגד ראב<sup>ע</sup> לשיטה הקורובה לשלו? אפשר, שהתנגדותו היא עניינית, ככלומר, שלדעתו אין אפשרות לפטור כתוב זה כך, משום הסיבות שהוא מביא בהמשך פירשו במקומן הנזכר: ...כי הנה בתחילת התורה בפרש בראשית אין כתוב השם הנכבד רק אלהים' וגוי. ואולם אפשר, שיש כאן שאלה תיאולוגית קשה, שאסבירה מיד אחרי ההבאה השנויות מדברי ישועה.

בשמות ו, ג' ב"ה זיארא' — '...והנה מצאו כתוב באברהם אני' אשר הזאתיך מאור כshedim, וביעקב אני' אלהי אברהם אביך. ור' ישועה אמר כי אברהם ויעקב לא ידעו זה השם ורק משה כתוב בכלה. ולא דבר רב' ישועה נכונה. כי אין כתוב משה לא הזכירו השם' וגוי.

M. Frieäländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, p. 59, n. 4: 'The words were not addressed to Adam or Noah, but were added by Moses as an explanation of פ'רו ורבו'

בקשר התחבירי הנתון על ידיעה שאינה יכולה להיות נחלת הגיבורים (=ימי יעקב) אלא במועד מאוחר יותר המתאים למשה. שוב יש בכך כדי ללמד על דרכו של משה בדרך ניסוח הדברים אגב חיבור התורה.

ודגמא מלאפת לשיטתו זו של ראב<sup>ע</sup> בא להידי ביטוי בבראשית כ, טז ד"ה (וأت כל) וnocחת' — 'דברי משה'. המיחד במקום זה הוא בכך ש'התערבותו' של משה בטקסט אינה בקשר לעדרון שמות וכדומה, אלא בכך שהוא סובר, שהמללה 'ונוכחת' היא הגובכת משה בהקשר לדברי אבימלך. נמצא, שלשיות ראב<sup>ע</sup> המובאה של דברי אבימלך מסתימת לפני המלה (ואם כן היא לא נכללה בעצם דבריו). ועיין עוד לקמן על התנגדותו של ראב<sup>ע</sup> לפירוש מעין זה של ישועה הקראי: שינוי ביחס לmobאה נתונה תוך ייחוס חלק מן המובאה למשה עצמו.

הצironף הנדון, 'דברי משה', נזכר שוב בפירושו וראב<sup>ע</sup> לבמודר כא, ל ד"ה ענינים' — 'דברי משה, והם סימן מלך אמור וגדודיו'. הלשון הנדיון עיניהם אבד חשבונו עד דיבון, וגו' בא בתוך השיר המוישם למושלים (שם, כוזיאלן). מסתבר, שראב<sup>ע</sup> מבחין בין שתי ייחידות שונות בשיר: כזו-כזו: 'דברי המושלים לモאבים הבים' בשבי אל חשבון' וגוי (ראה בפירושו בהמשך, ד"ה עננים<sup>11</sup>), ואילו פסק לך ואילך הם דברי משה על מלך אמור וגדודיו (ד"ה ענינים') יש כאן הבחנה ספרותית מעוללה, המצביעת על טקסט קדום, מלפני משה, שמשה מगיב עליו בדרכיו-שלו, המתאים לקורות האקטואליים בימי בנידון הקרבות של ישראל נגד סיכון מלך האמור.

בד"ה עננים' מביא ראב<sup>ע</sup> פירוש אחר כדעת יש אמורים', שחשבונו היהת אמרות ליעולם' (כוונתו: מעולם, הינו, תמיד, ולא הגעה לרשותם מדידי המואבים). אבל גם את הפירוש הזה הוא מסיים לבסוף בדבריו: 'או הם דברי משה, ונראה, שהכוונה לפירוש הראשון המבחן בין שתי חטיבות שונות בתוך השיר, כדי שתכתבתי לעיל.

לשון קרוב בא בפירושו לבראשית י, ט ד"ה על כן יאמ': 'משל היה גם בימי משה'. אכן עזרה דיק מלשון הכתוב, שלא רק בתקופתו של נמרוד היה מולד פתגם זה (כనמרוד גבור ציד לפניו ה'), אלא גם בימי משה, כתוב הספר, היה זה פתגם ח'.

ראב<sup>ע</sup> לומד זאת מניסוח הזמן של הכתוב ('אפרם') ולא ע אמר' וכיווץ בו. מקרה נוסף של 'דברי משה' בא בפירושו לבראשית יא, ו'בשיטה האחורה': '...וזה הנכבד ראה בחכמתו שידרו בכל מקום, כי כן כתוב ומלאו את הארץ (בראשית ט, א), והם דברי משה, והם לא ידעו מהשבות השם'. כלומר, לפ' ראב<sup>ע</sup> הערת הכתוב בבראשית א, כוב'ט, א (עפרו ורבו) ומלאו את הארץ' היא בגדוד דברי משה כפירוש לכוננת האל בברכה לבני האדם (ואחר כך לנוח ולbijתו) על פריה ורבה.

11. ועיין מ' הרן (דימן), שיד ארכאי בספרות הנכואה, ידיעות, יג (תש"ז), עמ' 13-15.

- פרטי הכותרת ורואם כמרכיבים באינפורמציה שיש בידינו על הנביה, בעל הספר. ואלה הן הנקודות שיש בידינו מדברי ראב"ע במקומן זה.
- א. כמוות האינפורמציה שיש בידינו על נבאים שונים, על פי הרשום בכותרות בספריהם, אינה שווה. במרקחו של יואל אין כמעט כל פרטים ועל כן אין לנו דרך לדעת דרכו. הינו, מהעדר פרטימ מפוזרים, כגון שמות המלכים שבימים ניבא אין לתארכו.
- ב. אין לקבל את פירוש חז"ל על זיהוי יואל עם בנו של שמואל הנביה (במ"ר י, ה) ועל כן אין בזיהוי זה כדי לטעון לנו בקביעת תקופתו של הנביה.
- ג. לעומת זאת מתקבל ראב"ע ציד מסויים של שיטת חז"ל בעניין העקרון על נביא בן נביא במרקמים שביחוסו של הנביה נזכר אף שם אביו (מגילות טו, ע"א), בכך שהוא מסב אותו לא על ימצעו של האב ועל זיהויו כנביה, אלא על היהות האב או מי מבני הדורות הקודמים לו, אם נזכרו כאלה איש נכבד.<sup>15</sup> ראב"ע מגדים עקרון זה על פי הכותרת לספר צפניה, שייחסו נזכר בחוליות יחס רבות, וכל כך כדי להגיעה לשם של חזקיהו, צפניה היה מבני בניו, ולפי דעתו המכובן הוא לחזקיהו מלך יהודה, שאם לא כן מה. טעם נרשם ייחסו לאורך חוליות כה רבות, אין זאת אלא שמדובר בדמויות נכבדה כמלך יהודה. על טיעון זה חזרו גם בפירושו לשיעיה א, א"ד "חוון" אומר ראב"ע: יועל דרך הפשט כי כל נביא שנזכר שם אביו הוא גדול ונודע סודו בדורו... וכן הזכיר אבות צפניה בעבורו חזקיהו. נראה עתה במהדרות א' סימון, שני פירושי ראב"ע לתרי עשר, וכך רמת גן תשמ"ט, עמ' 135, וראה שם את ההפניה ליפת על הווע' א, "...זה שם אביו בלבד מוחכר — לא היה לסבו כבוד; וזה שגם סבו מוחכר — אידי היה אין לאביו וזה לסבו בכבודו" וגאון. והשוווה ללשון רד"ק להושע א, א' במבוא לפירוש תורי עשר: "... אמרו מי שנזכר אביו לאגדות אבותינו שהיה גודלים ממי שנזכר אביהם בלבד". ויש לבדוק אם הוא מודעת ורד"ק עצמו או שהוא מתייחס למקרה אחר של חז"ל. מכל מקום בדבריו חז"ל, שם (מגילות טו ע"א) נזכר הכתוב בצפניה א, א' בוגמה של צדיק בן צדיק, לפי הכלל "מי שעמישׂ טהומים ומעשה אבותיהם והכתוב מיחסו לשבח הוי זה צדיק בן צדיק" והיווכו של זה ברשות בן רשות כך הוא גם לפ"ס במדרבו, פיסקא קלג'ן וכן י"ש ח"א, רמז חז"ע, אולם בשני מקורות אלו הדברים אמורים על הכתוב במדרבו וכו', א' לעניין בנות צלפחד ופרשטי ייחוסהן האורוכים על מנשה, וכן בפירוש רשי"ל להחוב). ועוד בדברי ראב"ע לאסתור ב, ה ד"ה 'בן קין' יש: "יהיה גורל אבותיו ויאלדו היה מוציאר שאל לי הוא מלך ולא אביו על כן לא נורע אם מרדכי היה מבן שאל אם לא". אף כאן מפרש ראב"ע את הצירוף. א' בן ב' כראיה ליחסו לגורלום. לפי עקרון זה דחה את הפרש, שמדובר מרדכי משאול לפני הnimok השוויכר (=אי הזורת שאל המלך, שהרי שאל שאל אם לא). זאת תקופה אני על הסיטים המהוסס, שאיננו יודע בסופו של דבר אם הוא מצאצאי שאל, אם לאו. אני מודה לירידי, מר אהרן מונושין, על שהפנני גם לדברי ראב"ע הגול וכון לרשות"ל במדרבו וכו', א' במגילה יב ע"ב תמהו על צורת הצגתו מרובת השמות של מרדכי בטענה: "... מי אמר אי ליחסא קאתי ליחסה ואויל ע"ב בנימין...". ככלומר מה הטעם לכתיבבה זו: אם הגדירה מלאה של ייחוסו, הרי ראוי היה להמשיך בדורות הנוצרים עד לבניין בן יעקב, אלא שבכל זאת הם מצאו דרך לישב את הקשייה.

לפי שיטת ישועה הכותרים הכלולים דיבורו ישיר של האל, שבו הוא מציג עצמו לאברהם וליעקב בשם — ה', כתובים אלה עברו "שכתבו" של משה בכך ששינה את שם האל המקורי שהופיע בהם — אלה. והנה הפעם הנמקת ראב"ע לדחייתו את שיטת ישועה אינה בשיקול הענייני של השימוש בשם המפורסם, אלא היא מיסודה על יסוד אחר. לדעתו, לא יתכן, שמשה ישנה את דבריה האל, שהרי בכך הוא משנה את עדות הכותר. האם הסתיגוותו של ראב"ע באה משום שהחומר בכותרים אלה הוא האל עצמו (כי אין יכחדב ממש שם לא החבירו השם'), או שמא ראב"ע עשויה היה להתנגד לכל פירוש המדוחה על התערבותה העורק בדיבורו ישיר? רואה לי, שהתחשובה האחורה היא הנכונה. באשר לדעת ראב"ע, לא יתכן, שהעורק ישנה את עדותו האמיתית של הכותר.<sup>13</sup> אולם העורק עורק, המגיב על עדות הכותר וمعدנה בלשונו-שלו, הן בגרור עיסוק לגיטימי.<sup>14</sup>

תמונה דומה חוזרת בפירושו לבראשית א, כו ד"ה "נעשה אדמה": "יש אומרים כי מלאת נעה..." ואמרו כי בצלמנו כדמותנו דברי משה... וזה הפירוש חסר לב' וגוי. מגמת בעלי התפיסה האמורה היא להרחק את עניין הגשמת האל בהקשר של צלם ודמות האמורים בלשונו, מלבד שאלת גוף וראשון-דרבים שבתוכו (בצלמןנו כדמותנו). והנה הנה ראב"ע דוחה דבריהם בתקיפות, ונראה שהחדר בא מטעמים פרשניים. אולם יש להעת את הדעת לכך שגם כהן דוד, כמו במקרה של דברי רבי ישועה הנ"ל, הרוי פירוש האמור כורך מעשה של 'התערבות' משה בתוך דבריו, וכי מה מעין 'יזיר' של דברי הקדבר היישיר, ובפרט שהוא האל עצמו. דומה עלי, שגם זאת היא בכלל הסיבות להחגיגות ראב"ע לפירוש המוצע.

ה. העורק על דרכו של אבן עוזרא בפירוש כוורות ספרי הנבואה, בעיקר בתרי עשר. במיוחד בולט עיסוקו הנ"ל של ראב"ע בענייני עריכה בפירושו לכחות הטעמים. במקום כזה ניכרת נטייתו לעסוק בשאלות התהווות הטקסטים וכן לכיבור השאלה של זמן בהקשר לטקסטים הנדונים.

בכותרות לספרי הנבואה נראית בבירור התעסקותו של ראב"ע בענייני מבואות וכדומה. כך, דרך משל, בפירושו ליאאל א, אומר ראב"ע: אין לנו דרך לדעת דרכו, ולפי הפשט איןנו בן שמואל, ודע כי כל נביא צפניה שם אביו היה נכבד ואם היה אבי אביו נכבד יותר שניהם כמו צפניה בן גדייה בן חזקהה בן ארמיה בן חזקהה עד שהגיע אל הנכבד שהוא חזקיה המלך. מדרך טיעונו למדנו, שראב"ע מקפיד על

13. אולם לעיל האבעתי על חריג לכל זה بما שנגע לפירוש ראב"ע לבראשית יא, ג. עניינו של דברי בראשית כ, ט' ('ואת כל') ונוכחות' אינו מפריע, באשר משה בעל ההורה זונוכחה'.

14. גיבג על דברי איבמלן, אך אין משנה את עדותה של האמרה עצמה, ועיין לעיל בפנים.

לנקוט בסדר שנקט, כגון שהיות שבספר ירמיה מצויה כפולה ידועה לנכואה על אדום שבעבדיה בחר לפתח בירמיה. ואשר לקדמת ישעה לעמוס, הרי זה משומש ישעה דברים מקיפים יותר על אדום מאשר האזכור קצר על אדום בסוף ספר עמוס.

כשהוא מגיע בספר חבקוק הוא קובע שוב: 'אם זה הנביא לא ידענו דורו ולא משפחתו וניבא על מפלת הנוצרים והחל לדבר זה הנביא על חסידי ישראל שחיו צווקים מחמס צדקהו'. טענתו לא ידענו דורו' מכוונת להעדר שמורת מלכים בכותרת, שעשוים לסייע בקביעת התרבות, אולם גם כאן הוא קובע בסופו של דבר את התקופה שלמעלה ניבא הנביא. וושם לשונו 'ניבא על...' מכוון לנושאי נוכחתו,

בלא שנותכו שאמנם אז אמר הנביא הנדון את דבריו. בכותרת לספר מיכה כתוב ראב"ע: 'זה הנביא היה נזכר בספר ירמיהו ונוכחתו על כל ישראל'. יzion, שראב"ע לא צין את תקופת מיכה, ושמה העטם לכך הוא, שהדברים נאמרים במפורש בכותרת, שהרי נזכרו בה שמות המלכים שבימים ניבא. אבל מאידך הוא אין בהזורת מיכה בספר ימיhiro. כירודו הועלהשמו במפשטו של ימיhiro. עוד הוא מציין את מען נוכחתו, הינו, שניבא על הצפון ועל הדרום. אולם יzion, שאף פרט זה נזכר בכותרת 'אשר חזה על שומרון וירושלים', כמו הפרט על שמות המלכים שבימים فعل, והנה את העניין הזה לא הזכיר, כאמור, ואילו על עניין מען נוכחתו ראה לנכון לדון. ואולי נובע הדבר מ שאלה פרשנית: הלשון 'על שומרון וירושלים' איננו חד ממשמעי כמו עניין שמות המלכים, על כן ראה לנכון להציג את פירושו בדרך זו. ועוד: הפרט על נוכחתו בצפון ('על שומרון') עומד בסתייה לעניין שמות המלכים, כוונתי לכך שלא נזכר כאן ولو גם מלך אחד מישראל הצעוני/mol שלושת המלכים שנזכרו מיהודה: יותם, אחוז וחזקיהו. דבר זה הביא אותו להעיר על עניין בדורו, הינו, שימושו "שומרון" — מלכות הצפון, גם אם לא נזכר כל מלך שהוא בשם.

בדינוי על ספר חגי אומר ראב"ע בד"ה 'בשנת': 'זה דריש הפטשי שאמרו קדרמונינו ז"ל שהוא בן אסתור המלכה אמר רבבי משה כי בחדש תחלת החודש בכל מקום... והוא זרובבל בן רפיה אחוי שלתיאל מבני יכניה....'.

ובדיון על מלכי הוא אומר: 'יש אמורים שהוא עזרא ולפי דעתך שהוא שם כשר הוא כתוב והוא סוף הנביאים ובבעור זה הזהיר וכורו תורה משה עבדי כי במותו נסcka הנבואה מישראל'. באמת עניין מלרכי מעוד קושי בדבר שמו. הינו, אם לפניו שם או כינוי. זאת משומשائنנו מוצאים שם כמהות זה בחקלים אחרים של המקרא ובפרט ששם (=מלכי) רגיל לבוא ככינוי לשיליחי האל.

והנה, דבריו, שמלאכי הוא סוף נוכאה אינה אלא דעתה חז"ל, שראו בו, בחגי ובזכריה את אהרון הنبيים משום אחריהם 'נסcka נוכאה מישראל' (סנה' יא, ע"א). מאידך, דבריו בעניין הקשר שיש לה עם עניין הכתוב יזכיר תורה משה עבדי אשר צויתו אותו בחזב על כל ישראל חקיקים ומפעלים (ג, ג) הם מעניינים ביותר,

ראב"ע גם בפירושו לצפניה א, וראה שם על עניינים נוספים הנוגעים לפער השנהים שבין חזקיהו ויאשיהו. אין ספק, שפירושו של ראב"ע מצביע על דקota הבחנתו בטיבה של שיטת היחס בספרות המקראית, כפי שהוא שומץ על ידי חוקרים מובהקים של רישומי הייחסין המקראיות וכיוצא בהן.<sup>16</sup>

בדונו בוכורתה בספר נחום אומר ראב"ע: 'לא ידענו דורו של זה הנביא ויתכן היותו האלקורי מתייחס אל שם העיר או אל שם אחד מאבותינו נוכחתו על מפלת נינהה ביד נוכדןצ'ר'. יש לחות את הדעת לקביעות הכלולות בהערה פרשנית זו. הרי מחד הוא קובע, שאין אנו יודעים את תקופתו (=דורו של זה הנביא) מן הסתם הוא מכובן לכך שבכותרת לא נזכר במפורש בימי אלו מלכים ניבא, כפי שרשם בכותרותיהם של ספרי נובאה רבים; אולם מайдך הוא קובע: 'עבאותו על מפלת הנבואה האמורה, הינו, טף מלכות אשור ותחלת ימי בבל'.<sup>17</sup>

במבוא פירושו ספר עובדיה כותב ראב"ע: 'לא ידענו דורו ולא נוכל לומר כי הוא הנזכר בספר מלכים ביום אחאב כי שם כתיב ועובדיה היה ירא את ה' ואילו היה זה הנביא בעצם איך יקריאנו ירא השם ולא יקריאנו ניבא כי הנבואה היא המעלה הנכבד יותר. ולפי דעתci כי שמועה שמענו זה הנביא וירמיה וישעה ועמוס שהתנכאו על אדום על כן אמר שמענו'.

ראב"ע אין על פי דרכו בזיהויו של הנביא ובבירור תקופתו. משום העדר פרטמים מתחאים בכותרת אין לו אלא לחזור לשיטתו ולסכת: 'לא ידענו דורו'. בהמשך הוא דוחה את הזיהוי שנוקטים חז"ל עם עובדיה אשר על הבית' מימי אחאב (מל"א ייח — סנה' לט, ע"ב) מן הטעם שהוא מצין במפורש. אחר כך הוא פונה לבירור משמעות לשון רבים שניבא נקט בראשית הנבואה על אדום 'שמועה שמענו מאה ה' וגוי' (פסוק א). לדעתו, הנביא מכובן לחבריו הנבאים האחרים שניבאו על אדום, והם: 'ירמיה, ישעה ועמוס'. על כן ראוי לציון, שפירושו כך הוא נקט עמדה מה櫃ת לגבי זמנו של הנביא, באשר לשיטתו עובדיה מסכם בדבריו (שםענו) את עיסוקם של שורות נבאים באדום, והוא עצמו מוסיף עליהם. מכאן עליה, שלדעת ראב"ע זמנו של עובדיה חייך להיות אחר ירמיה לפחות.

עוד יוער לסדר המזר, שהוא מביא בו את 'קטלוג' השמות — ירמיה, ישעה ועמוס — ושם האלך ראב"ע לפי סדר ספרים שהחווק בראשות, שדמה יותר לסדר בכבא בתרא יד, ע"ב מאשר לסדר המוסורה שבידינו. ואפשר, שסיבה אחרת הביאתהו

16. עיין, דרך משל, Cambridge, 1969, pp. 3; 79–80.

17. שאלת החיזותו של ניבא לנובאות חבריו הנבאים עולה מדבריו של ר' יוסף קרא בפירושו לרומה כה, יג ועיין משכ' על כך בספרי, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא חל א'ב, תש"ז, פרק יג עמ' 144–159.

באשר עולה מזה, שהפסקת הנבואה צריכה תיקון על ידי הגברת לימוד התורה בישראל. יזכור, שבמחקר המודרני יש שראו בכתב זה ראייה לקונוניציה של גוש התורה, אבל נראה שראב"ע כרך את הדברים בקשרו אחר.

#### ו. דעתו על היבור ספר ישעה

אחד הכותבים החשובים לעניין הנדון במאמר זה המכול פירושו של ראב"ע הוא יש' מ. א. ראב"ע מציג שם את האפשרות שנעשתה בפרשנות החדשה, שאין היצירות שבאות בספר מכאן ואילך בכל דברי ישעהו בן אמוץ אלא הם מדבריו של נבי אחר. שכן הוא אומר: 'נדבקה זאת הפרשה בעבור שהזיך למעלה כי כל אוצרות המלך גם בניו יגלו לבבל. על כן אחורי זאת הנחמות. ואלה הנחמות הראשונות מהצى הספר על דעת רבבי משה הכהן על בית שני, ולפי רשותו של רכבן, ריק עתוחת הנבואה (הינו, מתי תתקיים או על מי אמרה), אלא (גם) על שאלה מהברה, ההינו, בירור והותו של הנבואה, אמרה.<sup>19</sup>

\* \* \*

בחלקים השונים של המאמר הצבעתי על שיטתו של ראב"ע בחלקים המקרה השונים, ובפרט בה שנווג לשאלות הקשות של היבור ועריכה וביעיר בתורה.

לטיכום ראוי לציין כאן את הנקודות הבאות שעלו לנו בדרכינו כאן:

א. בתורה נזכרו שמות חיבורים מקורות טוטריים המקרא העתיקו מהם.  
ב. פעמים אלו מוצאים במקרא ציטוט או אייכור של מאורעות, שלא בא בפירות מלא אף במקומות אחרים במקרא. ואפשר שחלק מהם מתיחס לחיבורים שנזכרו בסעיף א לעיל.

ג. הזכיר 'דברי משה' משמש לראב"ע למטרות שונות; בין השאר כדי לציין את העורות משה-העורך לגבי ידיעות שונות שהובאו בכתובים. בכלל: כל מקום, שניכר פער של זמן או של אינפורמציה בין מרכיבים שונים בטקסט, וגיל ראב"ע להגדיר את הכתוב יותר כ'דברי משה' בروح הפסבר הנ"ל.<sup>20</sup>

ד. הטיעון הקודם (מספר 3) אפשר לראב"ע להציג לפתרונותי היותר ביקורתים, כגון לעניין 'בעבר הירדן' או 'הכנעני איז אארץ'.

ה. ענף מיוחד בתחוםינו עניין דרכי כתיבה ועריכה במקרא ניתן למצוא בעיסוקו הפרשני בכתוות לספי הנבואה.

19. גם עניין זה נידון בהרחבה אצל סימון, והוא שם, תכופות. הלשון 'חזי הספר' חזר עוד בפירושו לנג', יב: 'וְהסִדְרָ כַּאֲשֶׁר רָמֹתִי לְחַזֵּי הַסְּפָר' חזר עוד ואולי מכון בזה לאותו עניין, ההינו, לשאלת זמנה ומהברם שפרשיות דברות זאת עם זאת' הרומו בזה. השווה גם את עניין הפרשיות הדברות, שהרי גם ב'ם, אך נקט לשון דומה.

20. על כןו דומה בכחבי ר' יהודה החסיד ראה במאמרי, קווים לפירוש התורה של ר' יהודה החסיד, תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 221–223, לעניין פסוק שנת הארכאים שבתורה.

18. יש להזכיר כאן שלוש נקודות: (א) המקום הנדון הוא המכוא פראק מאילך, אליו כיוון ראב"ע את דבריו, ועל כן נראה, שפירושו מכון המכוא פראק מאילך, ובלשונו: 'מחזי הספר', והוא גם בפירושו לא, א. (ב) ראב"ע מבחין בין שני טיפוסים חומר – נבאות על גלות בכל ובאות אחרות – יקרים הם לעתיד, אלא שגם מבהיר את דבריו אילו נבאות משתיכות לאיזו מן הקבוצות הללו (פרט לדרכו: '...בתוך הספר... אולם בأحدث הספר'). ועוד: למשה הוא אומר כנגד ר' משה הנ"ל: 'לפי דעתו הכל על גלותינו'. נמצא, שיש כאן מספר טיפוסי נבאות מחייבת חזהותן. (ג) כל הרעיון על הנבאות של גלות בכל גלות על ידו כתגובה והמשך לפירושו של ابن ג'תילה, שהוא מן הסטם הראשון שאמור: 'אלה הנחמות הראשונות מהצى הספר (על דעת רב' משה הכהן) על בית שני'. על שאלת הקהבות עיין עוד בהמשך (בפניהם). נחוות מלא של כל הנושא ימצוא הקורא במאמרו של U. Simon, 'Ibn Ezra XL-LXVI', *Supplements between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah XL-LXVI*, *Vetus Testamentum XIX*, Leiden 1985, pp. 257–271.

## ראב"ע והפולמוס היהודי-נוצרי

משה אורפלוי

הקר זיקתם של פרשני המקרא היהודים אל הוינוכות היהודי-נוצרי במאות הי"א-הי"ב תרם תרומה חשובה הן למסורת הפולמוס והן למיתודולוגיה של חקר הפרשנות היהודית. לנושא זה הוקדו ערך כה כמה מחקרים חשובים<sup>1</sup>, שבמרכזהו עומדות שיטותיהם של רשיי, ר' יוסף קרא, רב"ם, ר' יוסף בכור ור' אליעזר מבוזגנס. מתחמייה העובדה שטרם יוחדו לדברים ליאב"ע, פרשן, שאמנם אינו מוציאר לכוארה את הנצרות בפירושיו כמעט כל חיבור פולמוסי אנטינוצרי, אך עם זאת, כתוב כפי שייראה להלן, פירושים שונים, שיערים נובע מצורכי הפולמוס היהודי-נוצרי. יתרה מזו: בחיבורו הפולמוס הריאווניס שנקטו באירועה כמדריק ואוצר מקורות ומידע המשמר למתחוכת היהודי, והמיציגים את גושאי הפולמוסים ואת אוירת הדין במאות הי"ב-הי"ג<sup>2</sup>, נמצא, שהמחברים נתלו

רבי אברהם לא קיבל עזרה מידו, ולכן לקח צורר כסף והשליך אותו ליד בית יידרו, בדרך לבית הכנסת שלו היה רבי אברהם נהוג לכלת, ועשה זאת בשעות הבוקר המוקדמות, כשאף אחד אינו משתמש בדרכן.

בלילה ההזה ישב רבי אברהם בן עזרא וחשב, מה היה אילו היתי עיור, ולא הייתי רואה כיצד לכלת. עלי להזוזת לאלהים שאנו פיקח, כי מוטב להיות עני פיקח מעשר עיור. בבוקר, בדרך לבית הכנסת, עצם את עניינו ואמר לעצמו, אפשר ללכת בעניינים עצומים, וכך עבר ליד צורר הכסף מבלי שראה אותו. הרמב"ם ראה שאצל יידרו לא השתנה כלום, והחילה לשאל אותו בעקיפין: מה מצבו ומה עשה בבוקר. סיפר רבי אברהם, בלילה ישכתי וחשבתי, מה טוב אני עיור ואני יכול ללכת, ובבוקר החלטה ללכת לבית הכנסת עיור, הנשען על הקיר.

הבין הרמב"ם שאפשר לשנות את גורלו של אדם שנולד בלי מזל. ומוסוף שהרמב"ם ורבי אברהם בן עזרא נולדו ביום אחד ובДата אחת. אבל הרמב"ם נולד כאשר הגלגל של המזל היה מעלה ורבי אברהם כאשר הגלגל יורד למטה.

נוסף לכך של סיפור זה הדפס נ' בז'-מנחים, אלא שנושאו של הסיפור שם אינו על היחסים שבין רמב"ם וראב"ע, אלא בין ר' יונה וראב"ע וידרין.<sup>33</sup> סיפור זה מנשה ללקט וכלכך כמה מסורות וכמה עניינים שבין רמב"ם ובין ראב"ע והסיפור על צורר הכסף אינו אלא אחד מהם.<sup>34</sup>

1. בין אלו יש להזכיר את: J. Rosenthal, 'Anti-Christian Polemic in Bible Commentaries', *Anti-Christian Polemic in Bible Commentaries*, XI (1960), pp. 115-135; הנ"ל, 'הפולמוס האנטינוצרי בראש"ע הנקן', מחקרים ומקורות, א' ירושלים תשכ"ז, עמ' 101-116; א' טוטו, 'שיטתו הפרשנית של רב"ם על רקע המציגות ההיסטורית של זמני', עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתורת ישאל, ספר הזיכרון לע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 74-48; שורה קמיין, 'פירוש רשיי על Shir השירים והוינוכות היהודי-נוצרי', שנותן למקרא ולהקר המזרת הקדומה, ז-ח (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 248-218; הנ"ל, 'הפולמוס נגד האליגוריה בדבריו של ר' יוסף בכור שור', מחקרים ירושלים 'Affinities between Jewish and Chris-' (תשמ"ד), עמ' 367-392; הנ"ל, 'Affinities between Jewish and Christian Exegesis in XIIth Century Northern France', *WJCS*, 9, Jerusalem 1985, pp. 141-155; א' גרטמן, 'הפולמוס היהודי-נוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי"ב', H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus — Judaeos*; 60-29 (תשמ"ז), עמ' 29-392; — *Texte (11-13 jh)*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie, Bd. 335, Frankfurt am Main 1988, pp. 36-377.

2. ספר יוסף המקנא, לר' יוסף בר' רנן אופיציאל מהדורות י' רוזנטל, ירושלים תש"ל; ספר מלחותה השם לר' יעקב בן ראובן, מהדורות י' רוזנטל, ירושלים תשכ"ז; ספר נצחון ישן,

33. בן מנחם, אבן עזרא, עמ' 59-60.

34. עם קבלת הגהות מאמרי זה הופיע מאמרה של חמר אלכסנדר דהן בדרמותו של רראב"ע לאו.

T. Alexander, *Hagiography and Biography: Abraham Ibn Ezra as a character in the Hebrew Folktale, Abraham Ibn Ezra and his Age*, Madrid 1990 (ed. F. Diaz Esteban), pp. 11-16