רבי אברהם לא יקבל עזרא מידו, ולכן לקח צרור כסף והשליך אותו ליד בית ידידו, בדרך לבית הכנסת שאליו היה רבי אברהם נוהג ללכת, ועשה זאת בשעות הבוקר המוקדמות, כשאף אחד אינו משתמש בדרך.

בלילה הזה ישב רבי אברהם בן עזרא וחשב, מה היה אילו הייתי עיוור, ולא הייתי רואה כיצד ללכת. עלי להודות לאלהים שאני פיקח, כי מוטב להיות עני פיקח מעשיר עיוור. בבוקר, בדרך לבית הכנסת, עצם את עיניו ואמר לעצמו, אנסה ללכת בעיניים עצומות, וכך עבר ליד צרור הכסף מבלי שראה אותו. הרמב"ם ראה שאצל ידידו לא נשתנה כלום, והתחיל לשאול אותו בעקיפין: מה מצבו ומה עשה בבוקר. סיפר רבי אברהם, בלילה ישבתי וחשבתי, מה טוב שאיני עיוור ואני יכול ללכת, ובבוקר החלטתי ללכת לבית כנסת כעיוור, הנשען על הקיר.

הבין הרמב"ם שאי אפשר לשנות את גורלו של אדם שנולד בלי מזל. ומסופר שהרמב"ם ורבי אברהם בן עזרא נולדו ביום אחד ובדקה אחת. אבל הרמב"ם נולד כאשר הגלגל של המזל היה למעלה ורבי אברהם כאשר הגלגל ירד למטה.

נוסח קצר של סיפור זה הדפיס נ' בן־מנחם, אלא שנושאו של הסיפור שם אינו על היחסים שבין רמב"ם וראב"ע, אלא בין ראב"ע וידידיו.[33] סיפור זה מנסה ללקט וללכד כמה מסורות וכמה עניינים שבין רמב"ם ובין ראב"ע והסיפור על צרור הכסף אינו אלא אחד מהם.[34]

33. בן מנחם, אבן עזרא, עמ' 59–60.
34. עם קבלת הגהות מאמרי זה הופיע מאמרה של תמר אלכסנדר הדן בדמותו של הראב"ע לאור סיפורי העם, ראה 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

ראב"ע והפולמוס היהודי־נוצרי

משה אורפלי

חקר זיקתם של פרשני המקרא היהודים אל הוויכוח היהודי־נוצרי במאות הי"א–הי"ב תרם תרומה חשובה הן לתולדות הפולמוס והן למיתודולוגיה של חקר הפרשנות היהודית. לנושא זה הוקדשו עד כה כמה מחקרים חשובים,[1] שבמרכזם עומדות שיטותיהם של רש"י, ר' יוסף קרא, רשב"ם, ר' יוסף בכור ור' אליעזר מבוז'נסי. מתמיהה העובדה שטרם יוחדו דברים לראב"ע, פרשן, שאמנם אינו מזכיר לכאורה את הנצרות בפירושיו כמעט לחלוטין, ואף לא נודע ממנו כל חיבור פולמוסי אנטי־נוצרי, אך עם זאת, כתב כפי שייראה להלן, פירושים שונים, שעיקרם נובע מצורכי הפולמוס היהודי־נוצרי. יתרה מזו: בחיבורי הפולמוס הראשונים שנכתבו באירופה כמדריך ואוצר מקורות ומידע השמור למתווכח היהודי, והמייצגים את נושאי הפולמוסים ואת אווירת הדיון במאות הי"ב–הי"ג,[2] נמצא, שהמחברים נטלו

1. בין אלו יש להזכיר את: J. Rosenthal, 'Anti-Christian Polemic in Bible Commentaries', *JJS*, XI (1960), pp. 115–135; הנ"ל, 'הפולמוס האנטי־נוצרי ברש"י על התנ"ך', מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 101–116; א' טויטו, 'שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו', עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל — ספר היובל לע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 48–74; שרה קמין, 'פירוש רש"י על שיר השירים והוויכוח היהודי־נוצרי', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדמון, ז–ח (תשמ"ג–תשמ"ד), עמ' 218–248; הנ"ל, 'הפולמוס נגד האליגוריה בדבריו של ר' יוסף בכור שור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 367–392; הנ"ל, 'Affinities between Jewish and Christian Exegesis in XIIth Century Northern France', *WJCS*, 9, Jersualem 1985, pp. 141–155; א' גרוסמן, 'הפולמוס היהודי־הנוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי"ב', ציון, נא (תשמ"ו), עמ' 29–60; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus — Judaeos — Texte (11–13 jh)*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie. Bd. 335, Frankfurt am Main 1988, pp. 36–377.
2. ספר יוסף המקנא, לר' יוסף ב"ר נתן אופיציאל מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תש"ל; ספר מלחמות השם לר' יעקב בן ראובן, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תשכ"ז; ספר נצחון ישן,

מן החומר הפולמוסי שבפירושי הראב״ע. ועוד, יש שפירושיו הובאו בכתבי אחרים כלשונם (או בעיבודים מורחבים), ואף אצל בעלי פולמוס נוצריים, אשר הביאו מדבריו כלשונם (על כך להלן).

א. פרשנות אנטי־נוצרית לעומת פרשנות כריסטולוגית

כבר בהקדמת השריד מ׳שיטה אחרת׳ של ׳פירוש ראב״ע לתורה׳, שבה הוא מְציין את שיטתו שבניגוד לפרשנים הרגילים היא שיטת הפשט הטהור המבוססת על ׳דקדוק׳ המלים, הראב״ע מונה את הפרשנות הנוצרית כאחת מחמש הדרכים שבה הולכים המפרשים:

> האחת היא דרך חכמי הערלים, האומרים כי כל התורה חידות ומשלים, ככה כל הדברים, שהם בספר בראשית נאמרים. גם ככה כל המצות והחוקים הישרים, כל אחת כפי מחשבתו זה יוסיף וזה יגרע, פעם להיטיב פעם להרע, כי השבעה עמים, רמז לדברים נעלמים, שהם בגוף האדם שֶׁמִּים; ואישה כי תזריע רמז לבית תפילתם; ומספר ימי הטומאה בראיתם, גם מספר השבטים רמז למנין התלמידים [הַשָּׁטִים].[3]

דרך זו נפסלת על ידו מכול וכול: ׳וכל אלה דברי תהו, הבל נידף ואין כמוהו. והאמת לפרש כל מצוה ודבר ומלה כאשר הם כתובים, אם המה אל הדעת קרובים׳. עם זאת אין הראב״ע מתכחש שם לעובדת הימצאותם של רמזים וסודות במקרא: ׳גם נכון הוא להיות לדברים סודות. והם בעצמם אמת גם חידות, כדבר גן עדן ועץ הדעת׳. אולם אין אנו מבקשים לדון כאן בשיטתו הפשטנית של הראב״ע, שסוכמה על ידו בתמציתיות אופיינית בחרוזי הפתיחה לפירושו הקצר לתורה, אלא בשאלת מידת השתלבותו של אבן־עזרא בוויכוח עם פירושי־המקרא הכריסטולוגיים, שהוצעו כבר בתקופתו, לא רק על יסוד אמונה דוגמאטית, אלא כדרך סבירה וראציונאלית יותר מפרשנותם ה׳מגושמת׳ (corporealiter) של היהודים. בעיונו המעמיק להערכת מפעלו הפרשני של הראב״ע הראה א׳ סימון, כי התייחסותו של רבנו לפרשנות

3 מהדורת מ׳ ברויאר, רמת־גן תשל״ח, וכן: *The Jewish-Christian debate in the high middle Ages — A critical edition of the Nizzahon Vetus* with an introduction, translation, and commentary by David Berger, Philadelphia 1979.
על פי כתבי־יד המוזיאון הבריטי, הוא שריד הפירוש הארוך לבר׳ עד יב, א, מובא בנספח העברי של M. Friedlaender, *Essays on the Writings of A. Ibn Ezra*, London 1887, p. I והשווה D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, p. 180, n. 37 (׳הדרך השלישית׳, על־פי הפירוש הקצר).

הנוצרית היא לרוב במישור התיאורטי בלבד, ואף זאת ׳בעיקר כדי לברר באורח עקרוני בשתי הקדמותיו לתורה, אם סוגיית האליגוריסטיקה הכשרה והפסולה (תוך אימוץ תשובתו של רס״ג לסוגיית התאויל), וכמעט שאינו נענה בפירושיו לאתגר של מאבק בפירושים הכריסטולוגיים, שאכן הטרידו את קוראיו (וזאת בניגוד גמור לבני משפחת קמחי, שגלו אף הם מספרד)׳.[4] ואמנם (וכמשתמע גם מכמניין הכתובים המובאים שם על ידי סימון[5]), הפרכת הטענות הכריסטולוגיות נדירה בפירושיו של הראב״ע ומה שנמצא בתחום זה אף הוא לקוח בחלקו מקודמיו — רס״ג וריב״ג. אך דומה, שעובדת מיעוט החומר הפולמוסי והעדר התייחסות גלויה ומפורשת אינה ראיה מספקת לסברה, שעניינן הוויכוח עם הנוצרים היה רחוק מלבו, שהרי הוא הבליע בלשון רמזים חבויה דברי פולמוס שונים בתוך פירושיו. תופעה זו מוכרת גם בקרב פרשני מקרא אחרים בני המאות הי״א והי״ב שעסקו בפולמוס, דוגמת הרשב״ם, ר׳ בכור שור, מהר״י קרא, ר׳ מנחם בן חלבו ואחרים. מובן, כי במסגרת עיוננו זה אין אפשרות להכניס לדיון מלא ומפורט בכל המקומות בפירושי הראב״ע המכילים פירושים אנטי־כריסטולוגיים על החומש וגם על מקומות אחרים במקרא. על כן נסתפק כאן בדוגמאות ספורות (בנוסף לנזכרות על־ידי סימון), ועל־פיהם נוכל אף לראות, שהטאקטיקה הפולמוסית של ראב״ע מכוונת נגד הוראת התיאולוגים הנוצרים, שביקשו להתמקד במשמעות הרוחנית ובראייה הכוללנית של המקרא ולא במשמעות המקראות על פי ביאורי מלים ופסוקים בודדים. ברבים מדברי הפולמוס של ראב״ע נמצא אפוא בירורים פילולוגיים ופירושים פשטיים למלים ולפסוקים, שבהם ביקש לתת מענה לאותם כתובים שהיו מציעים הנוצרים כ׳עדויות׳ (*testimonia*) וסמלים לעיקרי אמונתם.

נדגים תחילה את עניין הסמלים. הפרשנים הנוצרים שביקשו לראות בדרך האליגוריה את סימן הצלב בכל עץ או בכל נשיאת יד במקרא, הביאו ללא ספק את רבנו לבאר את דברי הנביא ׳המתקדשים והמטהרים אל־הַגַּנּוֹת אחר אחד (כך כתיב; קרי: אַחַת) בַּתָּוֶךְ אֹכְלֵי בשר החזיר ...׳ (יש׳ סו, יז) כך: ״הגנות״ — האשרות, ״אחר אחד״ — אחרי אשרה אחת, כדבריו שם: ״וכתיב אחד והנה הוא עץ כי כל אשרה עץ וטעם בתוך שהיו סובבים את האשרה מפה ומפה והנה הוא בַּתָּוֶךְ, או בתוך הגן. ואוכלי בשר החזיר, הטעם שהן יקדשו וגופם מלא טומאה״.[6] וכן את הכתוב ׳וישא

4 ראה מאמרו ׳ר׳ אברהם אבן עזרא — בין המפרש לקוראיו׳, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ישיבות המליאה, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ 39.

5 בהערה 58 שם מונה סימון את פירוש הראב״ע לבראשית א, כו; יח, א; לז, לה; מט, י (בפירוש שבעל־פה לפרשת ויחי [פרידלנדר (לעיל, הערה 3), הנספח העברי, עמ׳ 68]); שמ׳ כט, לז (בפירוש הקצר); דב׳ לב, יח; יש׳ ז, יד; נב, יג.

6 גם לפי ספר הנצחון לר׳ יום טוב ליפמן מיהלהויזן, הוצאת ת׳ האקפשאן, אלטדורף 1644 עמ׳ 135: ׳הפרשה הזאת על גוים אמורה׳, ועיין בפירוש אברבנאל על אתר.

אהרן את ידו אל העם ויברכם׳ (וי׳ ט, כב), שהם מביאים כראיה ל׳פריפיגוראציה׳ של הצלב, מבאר הראב״ע שאהרן נשא את יָדָיו אל העם, אל נכחם, ׳וקדמונינו העתיקו מכאן צורת נשיאת כפים׳. גם בעניין קרבן הפסח, שהתקשר אל אבות הכנסייה עם ישו, שהוא סמל השה הנקרב כקרבן פסח, מצינו את דברי הראב״ע המובאים ב׳דעת זקנים׳ מרבותינו בעלי התוספות לכתוב: ׳אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש׳ (שמ׳ יב, ט): ׳דלפי שתועבת מצרים תזבחו, שמא תאמרו: לא נצלהו כל צרכו, פן ירגישו בו המצרים, ת״ל: ״אל־תאכלו ממנו נא״. ושמא תאמר[ו]: נבשלהו ונכסהו בקדרה, ת״ל: ״ובשל מבושל״. ושמא תאמרו לחתוך הראש והכרעים ולא יכירו מה זאת, ת״ל: ״ראשו על כרעיו ועל קרבו״.[7] דהיינו, הקרבן צריך להיות ניכר שהוא השה־טיעון שהוא מעין פארודיה על ישו (=השה) והנצרות (=מצרים).[8] כן מצינו בעניין דם הברית. את הכתוב ׳גם את בדם בריתך, שלחתי אסיריך מבור מים אין בו׳ (זכ׳ ט, יא), פירשו הנוצרים כמדבר במשיחם, שדמו נשפך ובזכות זה יצאו הנשמות מן הגיהנום (מתי כו, כח; מארקוס יד, כד; לוקאס כב, כ; האיגרת הראשונה אל הקורינתים יא, כה; אל העברים יג, כ). הראב״ע מבאר כתוב זה: ״גם את בדם בריתך״ — זהו ברית מילה, שכתוב: ״הנה בריתי אתך״ (בר׳ יז, ד).[9]

אולם השפעת הפולמוס על פרשנותו של רבנו ניכרת לא רק בפירושיו לכתובים בודדים הקשורים באותם סמלים ובאחרים, שעליהם ניתן להוסיף דוגמאות נוספות, אלא גם (ובעיקר) בביאוריו לחלק מאותם כתובים הקשורים בעיקרי אמונתם ובעניין הפרשיות הכריסטולוגיות הקלאסיות בטיעון הנוצרי, כגון אמונת השילוש, ביאת המשיח, עבד ה׳, ההתלבשות בבשר של ישו, ועוד, כמודגם להלן: ׳וירא והנה שלשה אנשים׳ (בר׳ יח, ב), המסורת הכנסייתית גורסת כאן: אב בן ורוח, והוא מבאר ׳אנשים׳ — מלאכים.[10] על האמור ׳כי אני אני הוא, ואין אלהים עמדי׳ (דב׳ לב, לט), כותב הראב״ע: ׳אני אני פעמים כמו אנכי אנכי, או, כי אני הוא ולא אשנה והוא הנכון כי אין עמו פועל: אני הוא שהמתי את ישראל ואני אחיה אותם׳. כוונתו הפולמית

7. דעת זקנים, ליוורנו תקמ״ג, לד ע״א; אפעאן תקצ״ד, מג ע״ד; רבותינו בעלי התוספות, ווארשא תרל״ו, יג, ע״ב. טיעון זה והמובאה נמצאים גם בספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 2) עמ׳ 46 והערה 6 (כה). פירוש זה של הראב״ע לא נמצא לפנינו — לא בפירוש הארוך ולא בפירוש הקצר.
8. מכאן מובן העדרו של הפירוש מן ההוצאות הרגילות וממהדורת פליישר של פירוש ראב״ע לספר שמות. ככל הנראה נעשה הדבר מחשש לתגובה נוצרית ולפעולתם של צנזורים למיניהם. דוגמה לשינויים אחרים בדברי הראב״ע מחשש לתגובת הסביבה הנוצרית או מטעם הצנזורה ראה אצל נ׳ בן־מנחם, מגנזי ישראל בוואטיקאן, ירושלים תשי״ד, עמ׳ 15–16.
9. עיין גם בפירוש רד״ק על אתר.
10. כמו ׳ויבאו שני המלאכים׳, עיין פירוש הראב״ע על בראשית יח, א; יט, א, ועיין בבא מציעא פו ע״ב וכן בר״ר מח, ג (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ׳ 485). עיין גם בפירושי רש״י, ר׳ בכור שור ורד״ק על אתר.

בפירוש הזה לכתוב המפורסם ששימש נשק בידיהם של היהודים נגד אמונת השילוש ברורה למדי.[11] כיוצא בזה בפירושו לכתוב ׳קדוש קדוש קדוש...׳ (יש׳ ו, ג), הוא אומר: ׳קדוש, שלוש פעמים, שכן יאמרו תמיד, וכמוהו היכל ה׳ היכל ה׳ היכל ה׳ (יר׳ ז, ד) ארץ ארץ ארץ (שם כב, כט)׳. כאן יוצא רבנו נגד הפרשנות הנוצרית בשתי פנים: הוא מבאר את מהות התואר ׳קדוש׳ וכן את נוהג הכתוב לשלש בדיבור.

בעניין זה נוסיף עוד, שרבנו, נתן דעתו בפירושיו אלה הנושאים מגמה פולמוסית, לא רק לאחדות האל אלא גם לייחודו. דוגמאות לכך נמצא בפירושו לכתוב ׳לא־יהיה לך אלהים אחרים׳ (שמ׳ כ, ב), שם הוא אומר: ׳שלא אחרים עשאום אלהים. דבר אחר — אלהים אחרים — שהם אחרים לעובדיהם, צועקים אליהם ואינן עונים אות׳. כיוצא בזה בפירושו לכתוב: ׳יהיה ה׳ אחד ושמו אחד׳ (זכ׳ יד, ט), שהוא מבארו: ״יהיה ה׳ אחד״ — שכל האומות יעזבו הבליהם נמצא שאין עמו אל נכר. ״ושמו אחד״ — שיהיה שמו נזכר בפי כולם׳.

על כמה מן הבשורות המשיחיות בנביאים, שהפרשנות הנוצרית ראתה בהם נבואה מפורשת הבאה לבשר את הופעתו של ישו הנוצרי, הציע הראב״ע פירושים דחוקים, ואף דחה את הרעיון המשיחי הגלום בהם, ובלבד שיהיו רחוקים ככל האפשר מן הפרשנות הכריסטולוגית. כך, לדוגמה, על הכתוב הקלאסי ׳ויצא חוטר מגזע ישי...׳ (יש׳ יא, א) הוא כותב: ׳רובי המפרשים אמרו כי זה המשיח, והטעם שימות מחנה אשור הצר על ירושלם, ועוד יבא גאולת ירושלם השלימה, ולפי דעת רבי משה הכהן[12] שעל חזקיהו רמז כי הוא דבק עם הפרשה׳.[13] דוגמה אחרת היא הכתוב: ׳כי ילד יֻלַּד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו...׳ (יש׳ ט, ה) שכבר בברית החדשה הוסב על הנוצרי (מתי ד, ו–טז; לוקס א, לב–לג, עו ואילך), והראב״ע מבארו: ׳כי, כל זה בזכות הילד שיולד לנו חזקיהו, וידענו כי בבא סנחריב היה חזקיהו בן שלשים ותשע שנה לכן קראו ילד בעת נבואת הנביא׳.[14] ועל הנבואה ׳ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה׳ (מי׳ ה, א) המיוחסת על ידם

11. עיין בספרי דברים סי׳ שכט, (מהדורת פינקלשטין, עמ׳ 379), והשווה פירושו של ר״י קרא בישעיהו שם על אתר. על טענות היהודים נגד תורת השילוש של הנצרות עיין לסקר (לעיל, הערה 3), עמ׳ 45–104.
12. הוא ר׳ משה הכהן אבן ג׳יקטילה, שאבן עזרא מזכירו בפתיחת ספר ׳מאזני לשון הקדש׳ בכלל ׳זקני לשון הקדש׳.
13. ועיין גם בפירושו לישעיהו יא, י. אבן עזרא אינו רומז, אמנם, לאיזו דעה הוא נוטה, אך מתוך דרך פירושו לפרק וכן מן הסיבה שהזכרנו דומה, שהוא דבק באחרונה, והשווה: M. Friedländer, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, London 1873, p. 59, n. l.
14. לפי דה״ב כט, א היה חזקיהו בן עשרים וחמש שנה בעלותו לכס המלכות. נמצא, שכשראב״ע מסרב לפרש ׳יולד׳ במשמעות ׳עתיד להיולד׳, אלא מוכיח מן הכתוב, שהמשמעות היא ׳כבר נולד׳ בעבר, הוא מרחיק בזה כל רמיזה אפשרית לכריסטולוגיות, ועיין גם בפירושי רש״י ורד״ק על אתר.

כנאמרת על הנוצרי (מתי ב, ה–ו; יוחנן ז, מב), דורש רבנו, כי הכתוב מכוון לדוד, שהוא ראש המלוכה, על כן 'ומוצאותיו מקדם' (שם, ה, ב), דהיינו דוד שבא מרות, 'והנה ידבר עם בית לחם אפרתה כי מבני בניך הראשונים יבא מושיע לישראל'.[15]

בסוגיה הנודעת על עבד ה' בנבואות ישעיהו, שהנוצרים מייחסים למשיחם, בולטת מעורבותו של רבנו בפולמוס היהודי־נוצרי באופן מיוחד, שכן מתוך חשש מסיוע עקיף לפרשנות הכריסטולוגית זיהה את עבד ה' בחלק מן הכתובים עם עם ישראל, הסובל בגלות,ובאחרים עם הנביא,[16] אך לא עם המשיח. אין ספק ששלילת כל שייכות למשיח בפירושיו לאותן נבואות, באה להתמודד עם אותם ביאורים כריסטולוגיים מפורסמים ולמנוע השפעתם בקרב הקהילה היהודית. על רקע זה ניתן להבין את פירושו ל'הנה ישכיל עבדי' (יש' נב, יג): 'אמרו תועי רוח שהוא רמז לאלהיהם, ויפרשו עבדי הגוף, וזה לא יתכן, כי הגוף לא ישכיל... ועוד מה טעם יראה זרע (יאירך ימים) והוא לא היה לו בן, ועוד יאריך ימים ולא היה כן, ועוד ואת עצומים יחלק שלל, ... והנה טעם עבדי, כל מי שהיה בגלות מישראל והוא עבד השם...'.[17] וכראיה שהכוונה לישראל בסבלו, הוא אומר על הכתוב: 'כן — משחת מאיש מראהו ותארו מבני אדם' (שם נב, יד): 'וזה דבר ידוע כי כמה גוים יש בעולם שיחשבו כי צורת יהודי משונה מכל הצורות וישאלו היש ליהודי פה או עין כן בארץ ישמעאל ובאדום'.[18] וכן על האמור: 'נגש והוא נענה... ולא יפתח פיו' (שם נג, ז), הוא כותב: 'ואין צורך לפרש זה, כי כל יהודי כן הוא בגלות, כי בשעה שיעונה, לא יפתח פיו לדבר, אף כי הוא הצדיק שבהם לא יתעסק בעולמו כי אם בעבודת השם ולא יכיר שר או גדול שיעמד לו בפרץ במקום עליו אדם, לא יפתח (לו) פיו והטעם בכל עת'.

עניין לעצמו הוא הסבת ההכרה בסבלו של ישראל והבעת דברי חרטה בפי הנוצרים עצמם בפירושו לכתוב: 'מוכה אלהים ומעונה' (יש' נג, ד): 'עד הנכון שהחלאי' ראויים לבוא עלינו, בעבור כי תורתינו הכל הבל, ובאו על ישראל שתורתם תורת אמת, והעד כולנו כצאן תעינו'.[19] וכן מצינו כי לצורך הרחקת הפרשנות

15. עיין רש"י על אתר. והשווה מלחמות השם (לעיל, הערה 2), עמ' 130–131 וכן ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 2), עמ' 88.
16. כבפירושו לישעיהו מב, א: 'הן רוב המפרשים אמרו כי עבדי הם צדיקי ישראל ויאמר הגאון כי הוא כורש, והנכון בעיני שהוא הנביא, והוא מדבר בעד נפשו כאשר הזכיר 'ונתתיך לאור גוים ואתנך לברית עם '' (מט, ו).
17. על פירושי רז"ל לכתוב זה עיין A. Neubauer and S.R. Driver, *The Fifty — third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, Oxford, 1876–77.
18. עיין גם פירוש רש"י על אתר. מוטיב זה חוזר בספרות הוויכוח של ימי הביניים, וראה ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 2) על מלאכי ב, ט, עמ' 95 (קד).
19. וכן ראה בפירושו לזכריה יב, י. הנוצרים מפרשים שבכתוב זה מנבא זכריה שישראל יעשו תשובה על דקירתו והריגתו של ישו, רבנו מפרש כתוב זה על משיח בן יוסף, שכנקמה על

הכריסטולוגית הוא גם דוחק פירושים שדרשו רז"ל על מלך המשיח. אנו מכוונים כאן לא רק לאותן הנבואות על אדום, שנאמרו לעתיד, ושהוא פירשן על העבר, תוך סטייה מפורשת מן המסורת שזיהתה את אדום עם רומא האלילית והנוצרית[20] (שמא סבור היה שבדרך זו הוא משרת את המתווכחים הנוצרים[21]), אלא גם לאותם מזמורים אשר דרשות חז"ל עליהם היו עלולות לסייע בידי הפרשנות הנוצרית. הכתוב: 'נשקו בר פן יאנף' (תה' ב, יב) נדרש, כידוע, על ידי חז"ל על מלך המשיח, ואילו הנוצרים דורשים 'בר' על ישו (כך בכל התרגומים הנוצריים ובפירוש של היירונימוס על אתר), והראב"ע מפרש את הכתוב (כרש"י) על דוד המלך, ולא על המשיח, וכן הוא כותב: 'ומנהג גוים בעולם לנשק את המלך וזה המנהג עד היום בארץ הודו'.[22] מקרה אחר הוא הפירוש לכתוב: 'נאם ה' לאדני' (תה' קי, א) שהנוצרים קוראים הנו"ן בקמץ לפי הרד"ק ולפי ר' יוסף קמחי קריאתם היא בפתח. מכל מקום גם כאשר קריאתם בחיריק (מתי כב, מד; מעשי השליחים ב, לד; אל העברים א, יג) יוצא בבירור שכוונתם למשיחם.[23] רבותינו פירשו את הכתוב כמדבר באברהם,[24] ואילו אבן עזרא מייחסו לדוד כדי שלא להותיר פתח לפרשנות הנוצרית, וכדבריו: 'והנכון בעיני זה המזמור חברו אחד המשוררים על דוד'.

לסיכומו של חלק זה יש להעיר, שפירושי רבנו אלה, עם ניכרת בהם מגמה פולמוסית הרי שרמזיו הביקורתיים הנועזים והלשון החריפה המאפיינת את מזגו **הפולמוסי נעדרים מהם. על פי רוב הוא מסתפק בכינויים סתמיים: 'האומרים', 'בעלי** פלוגתינו', ה'ערלים', 'ארצות הערלים', 'יוון', 'אדום' וכיו"ב, וכינויי הגנאי, שבהם ציינו היהודים בארצות הנוצרים שמות ומושגים מן העולם הנוצרי, נעלמו כאן או

הריגתו יכעס ה' וישמיד את כל הגוים הבאים על ירושלים, וזהו 'והביטו אלי' — 'אז יביטו כל הגוים אלי לראות מה אעשה לאלה אשר דקרו משיח בן יוסף.''

20. על הזיהוי של אדום ורומא ראה: י' רוזנטל, 'סובלנות דתית בפרשנות המקרא של ימי־הביניים', מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 207.
21. מובן שגם ראב"ע פותר נבואות על אדום כנבואות שנאמרו לעתיד כנגד הנצרות, דוגמת פירושו לישעיהו לד, ח וכן לישעיהו סג, א–ו. על השיקולים הפרשניים־ספרותיים שהניעו את הראב"ע בקביעת רקע הדברים מבחינת הזמן עיין א' ליפשיץ 'הגישה הפרשנית של ר' אברהם אבן־עזרא ור' יצחק אברבנאל אל הנבואות שנאמרו לעתיד', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 133–139; U. Simon, 'Ibn Ezra between Medievalism and Modernism: The case of Isaiah XL–LXVI', *SVT*, 36 (1985), pp. 257–272.
22. עיין גם ברש"י על תה' ב, ז. רש"י ואבן עזרא דורשים את המזמור על דוד. ועיין בספר השורשים לאבן ג'נאח (שורש 'נשק') שגם הוא גוזר 'דבק' מ'נשק'.
23. על פרשה בעייתית זו של ניקוד שם אדנות, ראה א' סימון, 'ראב"ע ורד"ק — שתי גישות לשאלת מהימנות נוסח המקרא', בר־אילן, ו (תשכ"ח), עמ' 210 ואילך וכן עמ' 220 ואילך.
24. עיין נדרים לב ע"ב; מדרש תהילים ורש"י על אתר. עיין גם מ"מ כשר, תורה שלמה, כרך שלישי, עמ' תריד–תרטו. על הארגומנטציה הנוצרית הרואה במלכי צדק אב טיפוס של ישו עיין ספר יוסף המקנא (לעיל, הערה 2), עמ' 39–40 (יד).

שמא הועלמו. כך, למשל, נדירים הם ביטויים כמו 'תועי לבב' (דב' לב, יח), 'חסרי אמונה' (דב' לג, ב), ואולי הושמטו ביטויים אלו ושכמותם על ידי הצנזורה או מחמתה, שכן בפיוטים נשתמרו גם כמה ביטויי לעג ובוז על תרבות הנוצרים וארצותיהם, כגון: 'ובאדום אין הדר לכל אדם הוא דר...';[25] וכן 'ראה לגברת אמת, שפחה נואמת, לא כי בנך המת ובני החי...'.[25א] כן נמצא נימה של בוז בדבריו בהקדמת 'השיטה הראשונה' לפירושו לתהלים: 'וברוך השם שקדש עמו בעצמו, כי הנה הישמעאלים כל שיריהם — בדרך אהבים ועגבים, ושירי אדומים — במלחמות ונקמות, ושירי היוונים — בחכמות ומזימות, ושירי ישראל לבדם — להורות להם שהוא אלהיהם לבדו'.[26] אך, כאמור, אלו הם רק שרידים, ונראה שהתקפות מפורשות של אבן־עזרא נגד הנצרות, או כאלה שהיה בהם רמז ברור לכך, הושמטו, כדרך שהושמטו מפירושיו של ר' יוסף קרא למקרא ולפיוט (כפי שהיטיב להראות א' גרוסמן[27]). כך, למשל, על הכתוב 'ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו' (דנ' יא, יד), כותב ראב"ע ב'הפירוש הקצר לספר דניאל':[28] 'ובני פריצי עמך הם חברי התלוי, ושב ויבן על עוזבי ברית קדש [שם ל]הם המשומדים שחזרו לדת רומי ואחר כך הרגום כאשר העתיקו הקדמונים ז"ל'.[29] הביאור הזה אינו מצוי בדפוסים שלנו. הוא הדין בנוגע לנבואת ישעיהו האחרונה על אדום (יש' סג, א–ו) המתפרשת אצלו על הגאולה העתידה:[30] 'והטעם על הגזרה שגזר על אדום, וזאת היא מלכות רומא

25. בשירו 'נדוד הסיר אוני', מובא אצל ד' כהנא, רבי אברהם אבן עזרא, ורשה תרנ"ד, כרך ראשון, עמ' 25, סטרופה כא.

25א. בשירו 'אל אחד בראני', ראה י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ניו יורק 1970, כרך שלישי, עמ' 320 (350). השווה י' לוין, שירי־הקודש של אברהם אבן עזרא, ירושלים תש"ם, כרך שני, עמ' 172 (308): 'אל חי בראני'.

26. ראה א' סימון, ארבע גישות לספר תהילים — מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא, הוצ' אוניב' בר־אילן, רמת־גן תשמ"ב, עמ' 238.

27. ראה מאמרו הנזכר לעיל (הערה 1) וכן במאמרו 'פולמוס אנטי־נוצרי בפירושיו של ר' יוסף קרא למקרא ולפיוט', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ב/1, ירושלים תשמ"ו, עמ' 76.

28. מהדורת ה"י מאתיוס ב־(1877) 2 *Miscellany of Hebrew Literature*, במדור העברי, עמ' 13, וכן ראה שם, יא, 36–38: '"ועשה כרצונו המלך" זה קוסטנטינוס הגדול שבנה קוסטנטינה, שעל ידו נתפרסמה דת התלוי... "ולאלוה אשר לא ידעוהו אבותיו" הם הקדשים של אדום'. ראה גם לעיל, הערה 8 ולהלן הערה 31.

29. עיין גם רש"י על אתר. דומה שהפירוש הוא בעקבות רס"ג, הכותב, אמנם, 'של עשו וסייעתו', אך השם עשו הוא, כידוע, שם נרדף לישו, וישנן אף גרסאות בשם רס"ג: 'אותו האיש וחבריו'. עיין גם אברהם בר חייא, מגלת המגלה, הוצ' פוזננסקי־גוטמן, עמ' 99; רמב"ם, אגרת תימן, מהדורת הלקין, עמ' 12, הערה 14; עמ' 14 הערה 15; וראה עוד משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים יא, יד, וכן עיין במאמרו של י' רוזנטאל (לעיל, הערה 20), עמ' 204–205.

30. וכן מתברר מפירושו לישעיהו לד, ח. לא כר' משה הכהן, המפרש את הכתובים על אדום החרבה בימי אשור, ולא כיש אומרים, כי זאת הנבואה נקתיימה בימי נבוכדנצר אחר גלות ציון.

וקוסטַנטינא ונקראו אדומים בעבור שנכנסו בתורת אדום, וזאת התורה נקראת על שם אדום שהאדומים האמינו בתחילה בתורת האיש הידוע'.[31] הדעת נותנת כי זהו גם המניע לאי היות רבנו עקיב בפירושיו על אדום עד כדי זיהויה של מלכות הברזל כישמעאל! כדבריו בפירושו לדניאל ב, לט: "אם כן מלכות הנחשת הוא מלכות יון ומלכות ארם הוא מלכות יון, אם כן הברזל מלכות ישמעאל". וראה דבריו בפירושו לבר' כז, מ שאין אנחנו בגלות אדום. ב'שיטה אחרת' לבראשית י, ב כותב ראב"ע בקיצור: "והנה יון מבני יפת, על כן אמרתי בספרי כי אנחנו בגלות בני יפת ולא בגלות אדום".

ב. פירושי ראב"ע המובאים בליוקטי־ויכוחים

הקשר אל הפולמוס הבין־דתי של רבנו אינו מתבטא אך ורק ביציאה נגד הפירושים הכריסטולוגיים של הנוצרים כי אם גם (ובעיקר) בשילובם של כמה וכמה מפירושיו בילקוטי ויכוחים של בעלי פולמוס יהודים ונוצרים. נדון תחילה באחרונים. את פירושי ראב"ע אנו מוצאים ב־*Pugio fidei* למטיף הדומיניקאני ריימונדוס מארטיני. חיבור זה, שנכתב במאה הי"ג כמדריך לאנשי המסיון הנוצרי, נועד לצרכי ויכוח עם היהודים, ובעיקר עם חכמי היהודים, שכן מובאים בו בתחילה אוסף גדול של **המקורות העבריים כלשונם ולא רק תרגומם גרידא. אוסף זה כולל פסקאות מן** התלמוד, המדרש והתרגום, שיש בהן לכאורה ראיות על משיחיותו של ישו.[32] אחרי מארטיני לא נתחבר שום דבר חדש בכיוון הכריסטולוגי הזה. ניקולאס די לירה, פאולוס די סנטה מאריה (=ברוגנסיס) והיירונימוס די סנטה פה בנו את בניינם הכריסטולוגי על יסודות ה'פוגיו', ומן הלקט הזה המשיכו לשאוב בעלי פולמוס נוצריים במשך מאות בשנים. עוד במחצית הראשונה של המאה הט"ז היווה החיבור כמקור ל'ספר חכמת אלהים' לאלפונסו די סאמורה (1474–1544) בספרד ול־*De arcanis catholicae veritatis* לפטרוס גאלאטינוס (1460–1540) באיטליה.

והרי דוגמאות אחדות מן השימוש של בעל ה'פוגיו' במובאות מפירושי ראב"ע. את הכתוב: 'שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נחתך על עמך ... ואחרי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יכרת

31. עיין פירוש רבנו אברהם אבן עזרא על ישעיה, מהדורת מ' פרידלנדר (לעיל, הערה 3), תרגום אנגלי, עמ' 286, הערה 2, שהדברים נשמטו אם מטעם הצנזורה או על ידי המדפיסים והפירוש הזה חסר בדפוסים שלנו.

32. לסימני מראי־המקומות של המובאות ואת מספריהם בעמודי ה'פוגיו' ראה במפתח של ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תרצ"ט. לאחרונה עשה להשלמת המפתח ולתקנתו ח' מרחביה, 'פוגיו פידאי' — מפתח מובאותיו', בתוך גלות אחר גולה — מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופ' חיים ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 208–234.

משיח׳ וגו׳ (דנ׳ ט, כד–כו), מביאים הנוצרים כראיה לביאת משיחם, וזאת על פי ההנחה שמועד הקץ שציפה לו דניאל כבר הגיע.[33] כסיוע לדעה זו מביא מארטיני את התנגדותו של רבנו למניין שבעים השבועות (שבתות השנים) החל מחורבן הבית הראשון, באומרו: ׳אתמה על דברי המפרשים איך יחובר חורבן וישוב בחשבון אחד ואין טעם וריח לפירוש הזה׳.[34] מהסברו של מרטיני עולה, שאין הוא מציג את שיטת מניינו, שבעקבותיה הלך גם היירונימוס די סנטה פה בקטכזיס של טורטוסה (1413–1414), כמסורת הנפוצה בין הנוצרים, אלא כקניינו הוא,[35] שכן נבואה זו לא שימשה את כל בעלי הפולמוס הנוצריים, כיוסטינוס מארטיר, למשל. מתוך מסורת התרגום שבידם נתקשו אלו בביאורה, ועל כן העדיפו לפסוח עליה. לביאור הזמן למלאות שבעים השנה של הגלות, שעל פי דניאל (א, א) התחילו בשנה השנייה למלכותו של נבוכדנצר,[36] מביא מארטיני את פירוש אבן עזרא על אתר וכן גם את זיהויו את המשיח ש׳נכרת׳,[37] שהרי ההתנגדות של רבנו לדעה שמדובר בכורש מסייעת בעקיפין לפרשנות הנוצרית, אשר כאמור ראתה בכתוב זה נבואה על משיחם שלהם. כשהוא מודרך על ידי אותו מניע הביא מארטיני גם את הפירוש המשיחי של רבנו לישעיהו ב, ב: ״ונהרו אליו״ ר״ל וירוצו אליו ומכאן ועד סוף הספר מדבר על עניין המשיח וברשעים שירשיעו בעקבות המשיח כמו שאמרו רז״ל ושפט הוא המשיח בין עמים רבים׳.[38] עוד הוא מביא את הסכמת אבן עזרא לפירוש ׳בר אנש׳ בדניאל (ז, יג–יד) כמשיח,[39] שהם פותרים אותו, כידוע, על הנוצרי. כיוצא בזה אותם מזמורי תהלים שרבנו פירשם כמשיחיים, כגון מזמור פ״ט שעליו הוא כותב: ׳הטעם

33. הוולגטה כמוכן מתרגמת ׳יכרת משיח ואין לו׳ — *Occidetur Christus et non erit eius populus*, זאת אומרת המשיח יהרג והעם אשר יכחיש אותו לא יהיה.
34. ההפניות ל׳פוגיו פידאי׳ יובאו להלן לפי מהדורת ב׳ קארפצוב, ליפסיה 1687. ראה פוגיו, עמ׳ 273, 867.
35. שם, עמ׳ 280: Respondeo difficile, et quasi impossibile est imbecillem hominem per iter illud constanter incedere, in quo robustos aliquos oportuit cespitare. Fateor etenim in hoc opere viribus meis longe majora tentasse, cum rudem ac nulli forsan nostrorum per talem modum digressam viam hujuscemodi itineris videar quasi primus incedere... hominum tamen nostrorum, quibus possim inniti..., quandoque pauca, quandoque nulla video praecessisse vestigia.
36. ועל־פי יר׳ כה, א — בשנה הראשונה למלכותו. על הסתירה שבין הכתובים האלה עיין סדר עולם רבא, ריש פרק כה. ועיין גם רש״י על אתר (דנ׳ ט, כה) וכן ברד״ק לירמיהו כח, יג.
37. פוגיו, עמ׳ 291, 293. וכן ראה שם, עמ׳ 866, שבו הוא מביא את פירוש רבנו על ייעוד המשיח המקודש ׳לכלות הפשע ולהתם חטאת׳, שעל פי כתוב זה הם מוכיחים כי הוא משיחם (עיין אל הרומיים ה, 8, 12, 17–18).
38. שם, עמ׳ 433.
39. שם, עמ׳ 440.

שראה המשורר ברוח הקדש ביאת המשיח על כן נתן הודות לשם׳ וגו׳.[40] הוא הדין לגבי מזמור מ״ה המדבר לפי הראב״ע (בעקבות התרגום) בדוד או במלך המשיח,[41] גם כאן מוצא מארטיני תימוכין לפרשנות הכריסטולוגית שהסבה את הדברים על ישו.

גם בביאורים האטימולוגיים המובהקים של רבנו עושה שימוש בעל ה׳פוגיו׳ שימוש לצרכו היינו, למדרש הכריסטולוגי. כך, למשל, הוא מביא את פירוש אבן עזרא לתהלים יח, א: ׳מגדיל ישועות ולשמך אזמרה שהוא מגדול ישועות׳[42] וגוזר מכאן את שם משיחם — ישוע. כמו כן הוא מביא את דברי ראב״ע למשלי ב, ז: ׳ופירוש תושיה מענין יש ושרשו ישה׳.[43] גם בכמה שאלות של אמונות ודעות הביא בעל ה׳פוגיו׳ מפירושי רבנו. והרי כמה דוגמאות: (א) כסיוע לאמונתם על עיבורה של מרים מרוח הקודש הוא מביא את פירושו ההגדתי של ראב״ע ל׳זרע אלהים׳ (מלאכי ב, טו);[44] (ב) לאמונתם, שהמשיח ישב לימין האב, כפי שמארטיני מבאר על פי איזידורוס (*Sedet Christus ad dextram Dei Patris*), הוא מביא סיוע בפירוש רבנו לכתוב: ׳וכנה אשר נטעה ימינך׳ (תה׳ פ, טז) — ׳נמשל הוא על ישראל או מלך השמיח׳.[45] (ג) לטיעון בדבר שלמות תורת המשיח (*legi Messiae*) לעומת תורת משה (*legi Mosaicae*) מזקיק הוא באופן מאולץ את פירוש רבנו לתהלים יט, ח: ׳ופירוש תורה שתורה הדרך הישרה בסימנין והזכיר משיבת נפש כי התורה תסיר הספק מהנפש׳;[46] (ד) לאמונתם על רצונו של האל בפולחן האויכאריסטי ודחייתו את הכפירה היהודית הוא מביא את הכתוב מלאכי א, י ופירושו של ראב״ע עליו: ׳למה אתם בוזים את שמי והוא גדול ונכבד אף בגוים ונחשב בעיני הכבוד הגדול שהם מכבדים אותי כאלו הם בכל מקום יביאו לשמי מוקטר ומוגש ומנחה טהורה לא

40. שם, עמ׳ 680, 671.
41. שם, עמ׳ 675.
42. שם, עמ׳ 638.
43. שם, עמ׳ 855.
44. שם, עמ׳ 758. ובהקדמה למובאה: Rursus etiam aperte fatis ostenditur, qvod praedictum est, videlicet qvod corpus Messiae non ex semine hominis, sed ex matrice sacratissimae Virginis Mariae traxit materiam ex eo, qvod scriptum est in ...
45. שם, עמ׳ 538. ובעמ׳ 882 הוא חוזר (על־פי תה׳ פ, טז) על אותו הרעיון באומרו: Sedere autem Christi, sive Messiae ad dextram Dei inde probatur, ubi in...
46. שם, עמ׳ 891, וכן הוא מבאר שם: Textum praedictum, et expositionem legi Mosaicae non convenire, inde primo manifestum est, qvia, sic semper imperfecta fuit, qvod nunqvam tibi Judaeus in ea, sive ex ea ostendere poterit, qvod aliqvis qvantumcumqve magnus observator ipsius Paradisum intraverit, et infernum evaserit, ut probatum est, cap. 8. distinct.

כאשר אתם עושים להגיש לפני לחם מגואל עור ופסח';[47] (ה) לעניין עשיית צדקה וגמילות חסדים בתמורה לקרבנות (*misericordia ... redimitur iniquitas*) מובא שם הכתוב במשלי יד, לד: 'צדקה תרומם גוי', ופירוש רבנו עליו: 'צדקה שהגוים עושים וכמוכן חסדם שגומלים הוא להם מקום קרבן וחטאת ויכפר עליהם'.[48] ועוד ועוד.[49]

לסיכומם של דברים בסוגיה זאת נביא את ביאורו של מארטיני לפירוש רבנו על הכתוב בתהלים קלח, ז: 'אם אלך בקרב צרה תחיני'. על כך אומר ראב"ע: 'ואיך תחייני, שתשלח ידך הנטויה ותושיעני על אף אויבי בעל כרחם', ומבאר מארטיני: 'מעל אויבי המין האנושי, השטן וכמו כן היהודים שבזמנו, שלח האל את ידו הנטויה, כלומר הבן, אשר בטבעו האנושי והאלוהי יכירו היהודים באחרית הימים'.[50]

עניין לעצמו הוא שימושם של בעלי הפולמוס היהודיים בפירושי ראב"ע. כאמור, ליקוטים מפירושי רבנו נמצא גם באותם חיבורי פולמוס ראשוניים, שמטרתם היתה להוות ספרי שימוש למתווכח, ליקוטים אלו הם חלק מן האסופות של פסוקים ופירושים, אשר לדעת המחברים היו צריכים להימצא תמיד באמתחת המתווכח היהודי, כדי שבאמצעותם יוכל להגן על דעותיו. קטעים וחלקי קטעים מפירושי רבנו הובאו, לדוגמה, בספר הוויכוח הראשון המכיל ביקורת על הברית החדשה, הוא ספר 'מלחמות השם' ליעקב בן ראובן מן המאה הי"ב. בתשובה לשאלה הראשונה מן הארבע אשר שואל שם 'המכחד' מן 'המיחד', מביא המחבר את דברי הראב"ע על זמנן של המצוות;[51] כך גם בתשובתו השנייה באומרו: 'הוא אשר כתב אחד מחכמי ישראל בתחילת ספרו וכן אמר...'.[52] כמו כן הוא מתבסס על פירוש רבנו כאשר הוא מבאר, בתשובה לשאלה הרביעית, מדוע ב'לא תחרוש בשור וחמור יחייו' (דב' כב, י)

47. שם, עמ' 816, וכן הוא אומר: Qvaliter autem hoc totum sit intelligendum, ostendit eleganter R. Abraham Aben Ezra in sua expositione in hunc modum.
48. שם, עמ' 925–926.
49. ראה שם, עמ' 568, 573, 586, 857, 867, 877, 887–888.
50. שם, עמ' 956. על הקשר בין היהודים לשטן כמוטיב במלחמת הנצרות נגד היהודים עיין: J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews; The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*, New York-Philadelphia 1961, pp. 12f; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York-London 1967², vol. XI, pp. 122-191, 341-378; F. Raphael, 'Le juif et le diable dans la civilization de l'Occident', *Social Composs*, XIX (1972), pp. 569-566; ר' בונפיל, 'דמותה של היהדות בספרו של ריימונד מארטיני "פגיון האמונה"', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 360–375 והנ"ל, 'היהודים והשטן בתודעה הנוצרית בימי־הביניים', בתוך "שנאת ישראל לדורותיה" (בעריכת ש' אלמוג), ירושלים תש"ם, עמ' 113–122.
51. רוזנטאל (לעיל, הערה 2), עמ' 30. המקור אצל הראב"ע: יסוד מורא, שער ה.
52. שם, עמ' 32. והשווה אבן עזרא בהקדמה לפירושו לקהלת.

נאסרה החרישה לבדה,[53] ועוד, בסוף השער השמיני בבואו לענות על שאלת חישוב שבעים השבועות (דנ' ט, כד) מונה יעקב בן ראובן כמה מחכמינו (רס"ג, אברהם בר חייא ואחרים) ומוסיף: 'וגם אחרי כן בא החכם ר' אברהם אבן עזר' וכו'.[54] כיוצא בזה נמצא בספר 'יוסף המקנא' לר' יוסף בר' נתן אופיציאל (מן המאה הי"ג), שהוא החיבור הכולל הראשון של המחנה היהודי בפולמוס עם הנוצרים. בין מובאותיו נמצא מפירושי רבנו על 'בצלמנו כדמותנו' (בר' א, כו), וכן על 'לא יסור שבט מיהודה עד כי יבא שילה' (בר' מט, י).[55]

לסיכום ייאמר, שאין בעיוננו זה משום מיצוי הנושא כולו, אלא משום ציון בלבד לעובדה, שבפירושיו הקדיש ראב"ע מקום רחב יותר ממה ששיערו עד כה לוויכוח האנטי־נוצרי ולדחיית הביאורים הכריסטולוגיים של המפרשים הכנסייתיים. על הדוגמאות שהובאו כאן הן לחומר הוויכוחי המגוון שנכלל בפירושיו והן מדבריו המובאים בילוקטי הוויכוחים ניתן להוסיף דוגמאות נוספות וכן עוד מחברים נוצרים ויהודים, אך דומה, שמבחינה עקרונית אין בזה כדי לשנות את התמונה. עדיין נותר מקום לעיין בפרשת מעורבותו של אבן עזרא בפולמוס הבין־דתי המתבטאת בעקבות הפולמוס המצויים בשירתו, בזיקתו אל בעלי־פשט מובהקים כר' יוסף קרא ורשב"ם בפרשת הפולמוס היהודי־נוצרי, בהתייחסותו לשאלת היחסים בין ישראל והעמים, ערכן של המצוות, גלות וגאולה, ועוד. כל הנושאים הללו ראויים לדיון נפרד. כאן ניסינו רק למצוא גישה פולמוסית בדברי רבנו בפירושיו לכתובים שהועלו בויכוח היהודי־נוצרי ובירור יציאתו נגד התפישה הנוצרית, וכן להדגים השימוש שנעשה בפירושיו על ידי מחברים יהודים ונוצרים, לצרכי הויכוח.

53. שם, עמ' 35. עם זאת טעמו של ראב"ע שונה מטעמו של יעקב בן, ראה שם, הערה 22.
54. שם, עמ' 36.
55. רוזנטאל (לעיל, הערה 2), עמ' 33 (ד); 44 (כב). על מקומות אחרים ראה בהערותיהם של ברויאר וברגר במהדורותיהם לספר נצחון ישן (לעיל, הערה 2).