פולמוס דתי ומגמה חינוכית בפירוש רש"י לתורה

אברהם גרוסמן

נחמה ליבוביץ, זכרונה לברכה, סברה שכל מעייניו של רש"י בפירושו לתורה היו פרשניים בלבד. לדעתה הוא בחן בדקדוק רב את הכתובים, עמד על הקושי העולה מהם, ואף שלא ציין אותו במפורש, אתו הוא בא להתמודד ולו ייחד את כל דבריו. על רעיון בסיסי זה היא חזרה פעמים הרבה בעל–פה ובכתב. כגון:

> לא סיבות השקפתיות, לא אמונות ודעות ולא חוויות אישיות הנחו את רש"י במלאכתו הפרשנית, אלא המקרא עצמו, לשון הכתוב, ההקשר.[1]
>
> רש"י נזקק למדרשים אך ורק כשהם עונים על שאלה המתעוררת למקרא הכתוב, כשהם מיישבים קושי ופותרים בעיה או ממלאים פער. זאת אומרת: כשהם מסייעים בידי הקורא להבין את הכתוב. אין הוא מביא מדרשים לשם "קישוט דברי תורה בפניני חז"ל", אף לא לשם "דרשה בעלמא" ולא לשם הטפת מוסר וכיוצא באלה.[2]

נחמה הייתה מודעת היטב לעובדה שיש מפרשים של רש"י וחוקרים מודרנים, שסברו, שהיו לרש"י גם מגמות אחרות בפירושיו למקרא, אך היא לא ייחסה משקל של ממש לדברים אלה. כגון:

> אמנם ההיסטוריון יצחק בער... שיער, שהמאורעות שרש"י היה עד להם השפיעו השפעתם על פירושו לתנ"ך... ולאחרונה הציע ד"ר יוסף בורג... שביאורו הראשון של רש"י לתורה... נכתב על רקע מסע הצלב הראשון... אך נדמה לנו, שהכל מודים, שאין השפעת המאורעות ההיסטוריים מכרעת בפרשנותו של רש"י, אלא שולית, לכל היותר.[3]

נחמה פיתחה את התיאוריה שלה בכישרון רב ובהעמקה יתרה, והתמודדה עם השאלה המתבקשת מגישתה זאת: חיפוש הקושי – הלשוני או התכני – שניצב בפני רש"י

---

1. נ' ליבוביץ ומ' ארנד, פירוש רש"י לתורה, עיונים בשיטתו, ב, תל–אביב תש"ן, עמ' 460.
2. שם, עמ' 363–364. בהערה 35, שם, ציינו ליבוביץ וארנד לחילוקי הדעות בסוגייה זו בין מפרשי רש"י. אני משער, שארנד עצמו לא היה שותף לקביעה חד–משמעית זו. ההפניות המובאות שם מתייחסות כולן למאמריה של נחמה בסוגייה זו. ראה גם דבריו במאמרו המובא להלן בהערה 10; נ' ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 125–127.
3. נ' ליבוביץ ומ' ארנד (לעיל, הע' 1), עמ' 460, הערה 6. ד"ר רות בן–מאיר מסרה לי בטובה מיבחן שערכה נחמה בטורו קולג' בשנת תשנ"ו(!), ובו דרישה מן הנבחנים לציין דוגמאות המאששות את דעתו של י' בער, שיש בפירושו של רש"י גם "רמז למאורעות שקרו בזמנו". ייתכן שבשנותיה האחרונות הייתה מודעת יותר לאפשרות של זיקה בין הפירוש שלו ובין המציאות ההיסטורית.

פרק נרמה

ודחפו להציע את פירושו. שאלת–המפתח הייתה, "מה קשה לרש"י?". בצעירותי זכיתי לקחת חלק בשיעוריה, ובעיה זו – הקושי שניצב בפני רש"י – הייתה בבחינת קו–מנחה לדיון כולו. כך חינכה את תלמידיה והם היקנו את תורתה לתלמידיהם ולאורה למדו את רש"י רבבות מילדי ישראל בדור האחרון ועד ימינו אלה. היא לא הסתפקה בקשיים המשוערים שניצבו בפני רש"י, אותם הציעו כמה ממפרשיו הקלאסיים שהירבו לעסוק בשאלת "הקשיים", ובהם ר' שבתי בס, בעל 'שפתי חכמים", אלא הוסיפה עליהם כהנה וכהנה והביאה את העיון בפירוש רש"י לתורה לאחד משיאיו שבכל הדורות.[4] הייתה בכך תרומה חשובה ללימוד תורה בדורנו, לא רק ביחס לפירוש רש"י לתורה, אלא כלפי מפרשי המקרא היהודיים בימי–הביניים ככלל.

בשנים האחרונות הציבו חוקרים מספר סימן–שאלה על הנחה בסיסית זו של נחמה. לדעתם, פירושיו של רש"י, כולל אגדות חז"ל שאותן שילב בפירושיו לרוב, הונעו גם על–ידי השקפת–עולמו וצורכי השעה, ולא רק על–ידי מניעים פרשניים.[5] יש בהם מי שהציע את משנתו בזהירות, בסוברו שרק מקצת מפירושיו של רש"י משקפים את עולמו הפנימי, ויש בהם שסברו, שרוב פירושיו משקפים את תמונת עולמו. תפיסה זו התבססה בעיקר על ההנחה שבחירת המדרשים של רש"י מתוך המדרשים הרבים שעמדו בפניו, מחד גיסא, והשינויים שהכניס בנוסח המדרשים הללו מאידך גיסא, הם המלמדים יותר מכל על השקפת–עולמו.

ברם, לא הכול "הודו" שמדובר ב"השפעה שולית". יצחק בער סבר שהמציאות ההיסטורית השפיעה רבות על פירוש רש"י למקרא, וכי היא משתקפת בו במקומות שונים.[6] ואולם, הנחתה הבסיסית הנזכרת של נחמה הייתה כה מוצקה עד שלא איפשרה לה להניח, שחוקר דגול כיצחק בער יסבור אחרת במובהק.

בין אלה שהציעו יריעה רחבה וראו במניע האידאולוגי את הקו העיקרי שהינחה את רש"י בבחירת המדרשים, יש למנות בעיקר את דב רפל, שפירסם לאחרונה חיבור על "תמונת עולמו היהודית" של רש"י, אותו בנה על ההנחה, שרובם המכריע של פירושיו משקפים את עולמו האידאולוגי:

> מבחינתנו – אם ברור שהרעיון אינו נובע מן הכתוב – הרי זה מוכיח שהרעיון עצמו הוא חלק מעולמו הרוחני של רש"י. כי אם הרעיון אינו פירושו הנכון של הפסוק, אֶלו לא היה נכון כשלעצמו, מה ראה רש"י להביאו בכלל?[7]

4. עיון דומה בפירוש רש"י לתלמוד ודיוק בכל תיבה ותיבה שלו, תוך עמידה על הקשיים המשוערים שניצבו בפניו, עשה ר' יצחק קנפנטון, מחכמיה המובהקים של ספרד בראשית המאה ה–טו. ראה ד' בויארין, העיון הספרדי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 6: "לעולם הוי משתדל לתת צריכות לכל דברי המפרש או המחבר בכל לשונו. למה אמר אותו ולמה נתכוון בלשון ההוא: אם לפרש או להוציא מפי' אחר או לתרץ איזה דוחק או קושיא. ונשמרת לצמצם לשונו ולהוציאו בענין שלא ישאר בו מלה מיותרת". וראה שם, עמ' 43, על היחס המיוחד שלו אל רש"י.
5. בין החוקרים הללו יש למנות את דב רפל, יוספה רחמן, אלעזר טויטו ואברהם גרוסמן. דעותיהם יובאו להלן.
6. ראה במאמרו: "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו", בתוך: ספר רש"י, בעריכת י"ל מיימון, ירושלים תשט"ז, עמ' תפט–תקב. וראה גם המובא להלן בדיון בפירוש רש"י לתהלים.
7. ד' רפל, רש"י, תמונת עולמו היהודית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 7.

ואכן, בהתאם לתפיסה זאת ניצל רפל פירושים רבים של רש"י שמקורם במדרש, כדי לתאר את "תמונת עולמו היהודית". מסופקני, אם ראוי להציע יריעה כה רחבה. לדעתי, חלק מפירושיו של רש"י אינו משקף את השקפת–עולמו והוצע לא רק בשל צרכים פרשניים אלא גם בשל צורכי השעה, ועוד אשוב לכך להלן.

גם רחמן וטויטו נקטו דרך מרחיבה, אף שהיא פחותה מזו שהציע רפל. דנתי בדבריה של רחמן במקום אחר ולא אשוב לעסוק בזאת כאן.[8] לדעת טויטו, אכן "רש"י שאב מבין הדעות הרבות, שהובעו על–ידי רבותינו, את זו שנמצאה, לדעתו, מיישבת את הכתוב על אופניו, הן יישוב פרשני והן יישוב רעיוני. משבחר רש"י את הדעה המסוימת והביאה בפירושו, היא הפכה להיות קניינו האישי".[9] בהמשך דבריו, שם, הציע טויטו את ההשערה ש"בדרך כלל פירוש כפול מצביע על כך שפירוש אחד משתלב יפה בתפיסתו הכוללת של רש"י, אך הוא חלש מבחינת יישוב הפסוק הנדון על אופניו, ואילו הפירוש השני טוב מבחינה פרשנית, אך איננו משתזר בגישה הרעיונית הכללית של החיבור". כלומר, רש"י הירבה להציע פירושים שאינם נובעים ממניע פרשני, אלא מתפיסת עולמו הכללית.[10]

מבחינה עקרונית אני שותף לדעת החוקרים הנזכרים, שלא רק מטרות פרשניות טהורות הינחו את רש"י. עם זאת, ספק בעיניי, אם המדרשים שהביא בפירושיו מביעים תמיד את השקפת–עולמו. אך לא לדון בזאת ירדתי כאן, אלא לעניין אחר. לדעתי הציע רש"י פירושים ומדרשים שהוא ידע שהם רחוקים מפשוטו של מקרא. הוא העדיף אותם במודע על פני פירושים אחרים הקרובים יותר אל הפשט, בשל צורכי השעה ומתוך מגמה לחנך את בני דורו להקפיד על מצוות מסוימות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו, שנראה לרש"י שראוי להעיר עליהן. צורכי השעה הם הפולמוס הקשה עם הנצרות שניצלה את כתובי המקרא לצורכי תעמולתה, ואשר פירושיה הכריסטולוגיים עשו רושם גם על החברה היהודית. לא זו בלבד שהם החלישו את אמונתם של מקצת האנשים בצדקת הדרך, אלא אף הגדילו את מספרם של המשומדים בצרפת הצפונית, ואולי גם בגרמניה.[11]

רש"י, חבריו ותלמידיו ראו עצמם חייבים לנצל את פירושיהם למקרא גם כדי לחזק ברכיים רפות. חוקרים אחרונים כבר העירו על מגמה זו, אף שמקומה בפרשנות רש"י

8. י' רחמן, אגדת רש"י, תל–אביב 1991. לדיון בחיבור זה ראה: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 163–166.
9. א' טויטו, "בין פרשנות לאתיקה: השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י", בתוך: המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש' יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 316. ראה גם מאמרו: "הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית", בתוך: רש"י, עיונים ביצירתו, בעריכת צ"א שטיינפלד, רמת–גן תשנ"ג, עמ' 97–105.
10. גם מ' ארנד שותף לדעה זאת. ראה מ' ארנד, "פירוש רש"י לתורה", מחניים, ס"ח, 3, עמ' 92–108.
11. על המשומדים היהודים בתקופה הנדונה והמועקה שהתעמולה הנוצרית הביאה על החברה היהודית, ראה: א' גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", קדושת החיים וחירוף הנפש, בתוך: ספר זיכרון לאמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99–130, ובמיוחד עמ' 119–127.

לא הוערך במידה מספקת.[12] ודאי שהיא השאירה עקבות ברורים על פרשנותו של רש"י לנ"ך ובמיוחד לשיר השירים ולספר תהלים. לאחר שהנוצרים עשו את מזמורי תהלים כלי חשוב בפולחן שלהם, ראה רש"י חובה לפרשם כתפילות של דוד, שאחת ממטרותיהן העיקריות היא דווקא לבקש רחמים על עם ישראל שיינצל מידי הנוצרים, שהם "זרעו של עשו".

עשרות פירושים שהציע שם רש"י – כמצוי בכתבי–היד המשובחים – רחוקים עד מאד מן הפשט. רש"י ידע זאת היטב, אך בחר בהם רק בשל צורכי השעה. לא מגמה פרשנית היא שהדריכה אותו בעשייה זאת. כבר עמדתי על כך בהרחבה במקום אחר והבאתי לכך דוגמאות רבות.[13] אעיר כאן רק על שתי עדויות מפורשות של רש"י עצמו, שפירושים שהוא הציע למזמורים ב, כא, אינם הפירושים המועדפים עליו, וכי הוא הציעם בשל חשש מסיוע לפרשנות הכריסטולוגית:

"למה רגשו גויים" – רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח ולפי משמעו ולתשובת המינים נכון לפותרו על דוד עצמו, לענין שנאמר "וישמעו פלשתים כי–משחו ישראל את דוד למלך" עליהם ויקבצו פלשתים את מחניהם ונפלו בידו, ועליהם אמר "למה רגשו גוים" ונתקבצו כולם (ב 1).

"בעזך ישמח מלך" – רבותינו פתרוהו על מלך המשיח ונכון הדבר לפותרו על דוד עצמו לתשובת המינים שפקרו בו (כא 2).

אין ספק שבביטוי "מינים" התכוון רש"י לפרשנות הנוצרית שניצלה כתובים אלה לצורך תעמולה ופירשה אותם כמתייחסים אל ישו. בשני המקומות התנגד רש"י להצעה לפרש את הכתובים כמתייחסים אל מלך המשיח, שהרי הדבר יכול לסייע בעקיפין לפרשנות הנוצרית: אם הכול מסכימים שהמקראות מדברים במלך המשיח, קל יותר לנוצרים לפרשם כמתייחסים אל משיחם שלהם, ישו, ובמיוחד כך במזמור ב, שבו נאמר "ה' אמר אלי בני אתה, אני היום ילדתיך" (שם 7). אך אם הכתובים מדברים בדוד המלך, אישיות מסוימת שחיה ופעלה בימים עברו, קשה היה להם יותר להעלות את הצעתם בעת הפולמוס עם היהודים ולהסתייע בפרשנות היהודית עצמה לצורך תעמולתם.

12. הראשון שהיפנה את תשומת–הלב לזיקה העמוקה שבין פירושי רש"י למקרא ובין הפולמוס הדתי הוא י' בער, במאמרו: "רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו", תרביץ, כ (תש"ט), עמ' 320–332. אלא שהוא לא הדגים את דבריו די הצורך, ובמיוחד התעלם כליל מפירושו של רש"י לתורה. י' רוזנטאל עמד גם הוא על תופעה זאת במאמרו: "הפולמוס האנטי נוצרי ברש"י על התנ"ך", בתוך: רש"י, תורתו ואישיותו, בעריכת ש' פדרבוש, ניו–יורק תשי"ח, עמ' 45–59. אך גם הוא לא התייחס לפירוש רש"י לתורה. לדעת א' טויטו השפיע פולמוס דתי זה על פירושו של רש"י לפרשת בראשית. הוא אף פירסם דברים חשובים על הזיקה שבין פירושו של רשב"ם ובין פולמוס זה במאמרו "שיטתו הפרשנית של רשב"ם על רקע המציאות ההיסטורית של זמנו", בתוך: עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתו"י, מוקדש לפרופ' ע"צ מלמד, בעריכת י"ד גילת, ח"י לוין וצ"מ רבינוביץ, רמת–גן תשמ"ב, עמ' 48–74. וראה גם א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה 8), עמ' 475–505.

13. א' גרוסמן, "פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי–הנוצרי", בתוך: מחקרים במקרא ובחינוך, ספר יובל למשה ארנד, בעריכת דב רפל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59–74.

בדפוסים הדברים הושמטו בשל חשש מפני הצנזורה הנוצרית, אך הם נשתמרו בכתבי–היד, כמקובל במקומות רבים בספר תהלים.[14]

תופעה זו חוזרת גם בפירושו של רש"י לספרי הנביאים. אסתפק בדוגמה אחת מפירושו לישעיהו יט (פס' 24–25). את הכתוב "ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור, ברכה בקרב הארץ. אשר ברכו ה' צבאות לאמר, ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל" פירש רש"י:

"ברוך עמי" – ישראל אשר בחרתי לי לעם בהיותם במצרים. "ומעשה ידי" – הראתי להם בגבורות שהפלאתי באשור, ועל ידי אותם ניסים ישובו אלי ויהיו כאילו עתה עשיתים מחדש והם יהיו נחלתי ישראל.

אמנם רש"י הסתמך בפירוש זה על תרגום יונתן, אך הפירוש רחוק ביותר מן הפשט ואיננו הולם את תוכן הפרק כולו, בו מסופר על ניסים שיעשה הקב"ה למצרים ועל חזרתם בתשובה ("ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את–ה' ביום ההוא", פס' 21). קשה להניח שרש"י, הרגיל כל–כך לבדוק את הכתובים בהקשרם, לא חש במשמעות האמיתית שלהם. אבל מגמתו לתאר את עליונות עם ישראל ובחירתו כדי לחזק ברכיים רפות ולעודד את הבריות לדבוק באמונתם, שהיא היחידה שעתידה להשתלם למאמיניה בבוא העת, היא שדחפה אותו לזאת, ולא כל ייחוד בלשון הכתובים. אמנם, חותמו של הקב"ה הוא אמת, ורש"י דבק באמת גם במקום שאחרים היו נכונים לסטות ממנה,[15] אך יש ערכים נעלים שבשעת הדחק הם קודמים. כבר במדרש נאמר שמותר לשנות מן האמת מפני השלום, והרי הקב"ה עצמו יעץ לשמואל שלא לומר אמת, כדי להינצל מסכנתו של שאול.[16]

משבאנו לכאן, עולות שתי שאלות מסקרנות: (א) האם הלך רש"י בדרך זו גם בפירושו לתורה, או אולי בשלה בו דרך זו בשלב מאוחר של עבודתו הספרותית, כאשר התעמולה הנוצרית התגברה והגיעה לשיאה במסע–הצלב הראשון, בגזירות תתנ"ו (1096)?[17] (ב) האם הירשה רש"י לעצמו להציע פירושים למקרא שמגמתם לחנך את הבריות לאהבת ה', לאהבת התורה, לאהבת ישראל וארץ–ישראל, גם כאשר אינם הולמים את

14. על השינויים המרובים שבין פירושי רש"י שבכתבי–היד ובספרי–הדפוס, ראה גי"י גבריהו, "נוסחאות רש"י לתהלים והצנזורה"', בתוך: מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, ספר יובל לחמ"י גבריהו, בעריכת ב"צ לוריא, ירושלים תשמ"ט, עמ' 248–261; א' גרוסמן, ספר היובל למ' ארנד (לעיל, הערה 13). את פירוש רש"י לתהלים על–פי כתבי–יד מספר פירסם י' מארשען, פרשנדתא – פירוש רש"י על תהלים, ירושלים תרצ"ו.

15. ראה בספרי חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה 8), עמ' 162 ('וקשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו', פירושו לפסחים ד ע"א, ד"ה אייבו קיים).

16. יבמות סה ע"ב: "מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום... ר' נתן אומר מצוה"'. ראה גם בראשית רבה מח, יח, עמ' 494–495 במהדורת תיאודור–אלבק. רש"י הביא דרש זה בפירושו לבראשית יח 13: "ואני זקנתי – שינה הכתוב מפני השלום".

17. לדעת י' בער ואחרים כתב רש"י את רוב פירושיו למקרא לאחר גזירות תתנ"ו. הדבר מסופק מאד בעיניי, ואולם לדעתי, פירושו לתהילים נכתב לאחר שנה זו, והדבר מוצא את ביטויו בפירושו לספר זה. על הענייַן כולו ראה בספרי חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה 8), עמ' 460 ובמאמרי בספר היובל לארנד, לעיל, הערה 13.

פשוטו של מקרא? לדעתי, התשובה על שתי השאלות הללו היא חיובית, ולה אייחד את דבריי להלן. לא אערוך כאן דיון כולל בנושא זה, כדי שלא להרחיב את היריעה, אלא אסתפק בדוגמאות מספר כדי להצביע על התופעה, עשר מהן – להעיד על פולמוס דתי בפירושו של רש"י, וחמש – להעיד על מגמה חינוכית.

פולמוס דתי בפירוש רש"י לתורה

(א) תיאור דמותו של יעקב. בפירושיו של רש"י לתורה מצטיירת דמותו של יעקב כדמות אדם מושלם שאין בו כל רבב. קניית הבכורה, לקיחת הברכות בעורמה ושימת המקלות בשקתות המים, כולן חיוביות מראשיתן ועד סופן. לשווא נחפש אצלו ביקורת כלשהי על יעקב או על האבות האחרים, כמצוי אצל מפרשים יהודים שפעלו בספרד. דוגמה מובהקת לכך היא בפירוש הכתובים בעת קבלת הברכות במרמה:

"ויאמר יעקב אל–אביו אנכי עשו בכרך" – אנכי המביא לך, ועשו הוא בכורך (בר' כז 19).
"ויאמר אתה זה בני עשו, ויאמר אני" – לא אמר אני עשו אלא אני (שם 24).
"בא אחיך במרמה, ויקח ברכתך" - בחכמה (שם 35).

פירושים אלה מנוגדים לפשט לשון הכתובים ואף לטעמי–המקרא. אמנם ניתן למצוא להם סיוע בסיפרות המדרש ובתרגום, אך קשה להעלות על הדעת שמפרש החפץ לפרש על–פי פשוטו של מקרא, יבחר בהם ויביאם בפירושיו. וכבר מנה ר' אברהם אבן–עזרא על אתר נביאים וגדולי האומה ששיקרו בשעת הצורך. ר' מנחם בר' שלמה בספרו "שכל טוב", שנכתב דור אחד אחר פטירת רש"י, התנגד לתירוצים אלה והעיר על הפרובלמטיקה שיש בהם – הרי ניתן יהיה לפסק גם פסוקים אחרים בדומה ולהגיע עד אבסורדום:

ואין לדרוש כך, כי איך יכול לומר "אנכי ה' א–להיך" (שמ' כ, ב) - "אנכי" הוא הוא המדבר, אבל "ה' א–להיך", ונשמע הדבר כשתי רשויות, חלילה. וכן "אנכי רות אמתך" (רות ג ט), איך יכשר לומר אנכי השוכבת מרגלותיך, אבל רות היא אמתך, ונשמע הדבר כשתי נשים. ועוד, אם הודיעו שאיננו עשו, האיך השיבו "ויאמר אני"? אבל אם יש לדון את אבינו יעקב לזכות, כך יש לדונו: כי ודאי אמר שהוא עשו, ומבוראו למד לשנות מפני דרכי שלום... וזה אבינו נתכוין לשם שמים לקנות הברכות ולהאכיל אביו במצות אמו.[18]

גם ב"ספר חסידים" הועלתה האפשרות הפשוטה ש"יעקב שיקר לקיים מצות רבקה ויבא אליו הברכה, כי הוא ראוי ולא עשו".[19]

פירושים אלה באו לעולם מלכתחילה כאפולוגטיקה בלבד. חכמי ישראל השתמשו בהם כתירוצים דחוקים בפולמוסיהם עם נוכרים, ובמיוחד עם נוצרים, תוך ידיעה ברורה שהם עושים כן מן השפה ולחוץ. גם בעל ספר "נצחון ישן" נמנע מהבאת הפירוש הראשון, תוך ידיעה שאין בו כל ממש ואין בו כדי לשכנע.[20]

18. ר' מנחם ב"ר שלמה, מדרש שכל טוב, א, מהדורת ש' בובר, מהדורת צילום: תל–אביב תשכ"ג.
19. ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי, ברלין תרנ"א, סימן תתקמו, עמ' 233. אמנם, לאחר מכן הועלתה אפשרות אחרת שיעקב לא שיקר, כמצוי במדרש וברש"י.
20. על המועקה הקשה של המפרשים בשל עוצמת התעמולה הנוצרית והצלחותיה ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 11, ושם סיפרות נוספת.

אין זה מקרה שרש"י החליט להציע פירושים אלה, על אף שידע, עד כמה הם רחוקים מן הפשט. הנוצרים טרחו הרבה להראות שיעקב נהג בדיבורו ובמעשיו במירמה, וכי ממנו אף למדו היהודים לרמות את הנוצרים במסחרם. עדויות על כך נשתמרו במפורש בספרי הוויכוחים.[21]

(ב) תיאור דמותו של עשיו. בדבריהם של חכמי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד ובימי–הביניים הפך עשיו לסמל של "רומי", הנצרות.[22] כאמור, בפירושו של רש"י לתהלים הוכנסו "עשו" ו"אדום" באופן מלאכותי למזמורים רבים, שעל–פי הפשט אין להם כל קשר ישיר או עקיף לפולמוס עם אויבי ישראל.[23] רש"י ראה לעצמו חובה להתקיף את הנצרות בכל הזדמנות שנקרתה לידו. אם כבר דוד ראה את פגיעתה הקשה בעם ישראל והתפלל על הצלת ישראל מידיה, ודאי עתידה תפילתו שתעשה רושם. התכנית הא–לוהית הקדומה לשימוש ב"אדום" כמטה ביד ה' המכה את ישראל בשל חטאיו ומטהר אותם, יש בה כדי לעודד נחשלים, שהרי היא זמנית – עד יעבור זעם. שאלת הגלות הממושכת עמדה במרכז הפולמוס הדתי והטרידה רבות את חכמי ישראל. מאמצים רבים עשו כדי להסבירה, ביודעם מה גדול כוחה בתעמולה הנוצרית.[24] שילובה בחזיונות הנביאים ובמזמורי תהלים בא לשרת מטרה זאת. מקצת מפרשי צרפת הכניסו מוטיב זה בפירושיהם לתורה ולנ"ך, ורש"י הוא, ככל הנראה, הראשון שעשה כן. בתיאור דמותו של עשיו בפירושי רש"י אין כל צד חיובי. כל מעשיו ומחשבותיו שליליים הם ומעידים על רוע לבבו. רש"י בחר במכוון ובדקדקנות באותם המדרשים המדגישים רוע זה ביתר שאת: נפשו של עשיו משתוקקת אל בתי עבודה זרה עוד בהיותו ברחם אמו (בר' כה 22); הוא צבוע ומרמה את אביו (ולא יעקב הוא הרמאי!)

21. ראה, למשל, יוסף המקנא לר' יוסף ב"ר נתן אופיציאל, מהדורת י' רוזנטל, ירושלים תש"ל, עמ' 41–42: "יעקב אביכם גנב היה... יעקב רמאי בתנאי לבן... בני יעקב עשו רמאות לבני שכם" ועוד; ספר נצחון ישן, מהדורת ד' ברגר, פילדלפיה 1969, עמ' 8, 18, 27, 32 ובמאמרו: D. Berger, 'On the Morality of the Patriarchs, in: Jewish Polemic and Exegesis', Understanding Scripture, eds. C. Thoma & M. Wyschogrod, New York 1987, pp. 49-62 וראה גם בספרי חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה 8), עמ' 488–493.
22. כגון: "והידים ידי עשו - זו מלכות הרשעה (=רומי) שהחריבה את בתינו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו... והידים ידי עשו - אין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של עשו", גיטין נז ע"ב. וראה: G.D. Cohen, 'Esau as Symbol in Early Medieval Thought', Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. A. Altmann, Cambridge Mass. 1967, pp. 19-48.
23. ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 13, ושם הבאתי דוגמאות רבות להנחה זאת. כדי לסבר את האוזן אביא כאן אחת מהן. את הכתוב "וכל–קרני רשעים אגדע, תרוממנה קרנות צדיק" (תה' עה 11) פירש רש"י, על–פי הנוסח המצוי בכתבי–היד: "וכל קרני רשעים" – של עשו. "אגדע" – כענין שנאמר "ונתתי את–נקמתי באדם ביד עמי ישראל" (יח' כה 14), ישראל יגדעו קרן עשו ואז תרוממנה קרנות צדיקים, ישראל שהם שבחו של הקב"ה". בכתוב עצמו אין כל רמז לעשיו. רש"י פירש "רשעים" בסתם כמתייחס אליו ותלה את גאולת ישראל בגדיעת קרן הנצרות. העובדה שניתן למצוא סיוע לפירושים אלה בתרגום או במדרש, איננה מעלה או מורידה. ראה מה שכתבתי על כך, שם.
24. ראה בספרי חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה 8), עמ' 475–488, ובמקורות הנזכרים שם.

(שם 27); הוא כובש נשים מבעליהן, ונשיו שלו זנו עם אחרים (שם כו 34; כז 15); הוא שופך דמים (שם כה 25) ועסוק בגזל (שם כז 5); אביו, יצחק, השלים ברצון עם מתן הברכות ליעקב וראה גיהנום פתוחה מתחת לרגליו של עשיו (שם כז 33), וכאלה נוספים.

אין לפרשנות זו אחיזה בלשון הכתובים. המגמה הפולמוסית עם הנצרות היא שיצרה אותם המדרשים, והיא שהביאה את רש"י לבחור בהם ולתת להם מקום כה מרכזי בפירושיו לתורה. ולהלן נראה שאף בשירת האזינו שילב את עשיו לתוך הכתובים.

לא כל חכמי ישראל בימי–הביניים הלכו בדרכו של רש"י. כך, למשל, למדו בספר חסידים כמה צריך אדם להקפיד בכיבוד ההורים דווקא ממעשיו של עשיו "שהיה לוקח בגדיו החמודות ולובשם כשמשמש את אביו, והיו מקוטרים בבשמים כדי שיהנה יצחק מן הריח".[25]

(ג) **גנות לוט וישמעאל.** גם את לוט וישמעאל מתאר רש"י באור שלילי, תוך הזדקקות למדרשים מגמתיים, אף ששניהם אינם ירודים כעשיו.

לוט היה רשע, ובגלל נוכחותו בבית אברהם "היה הדבור פורש ממנו" (=מאברהם, בר' יג 14); רועי לוט היו רשעים כמותו ורועי אברהם הוכיחו אותם (שם שם 7); הוא היה נכון לגור עם רשעים (שם שם 13); הוא לא הקפיד שלא להכניס עבודה זרה לביתו (שם יח 4); את קבלת האורחים למד מבית אברהם (שם יט 1); הוא התמהמה בסדום כדי להציל את ממונו (שם שם 16); הוא הרשיע עם אנשי סדום וניצל רק בזכות אברהם (שם שם 17); הוא לא נשמר ושתה יין גם בלילה השני, גם לאחר שידע מה עשתה לו בתו הבכירה (שם שם 33); אברהם התרחק ממנו, כי יצא לו שם רע (שם כ 1), ועוד.

ישמעאל הוא ליסטים ש"הכל שונאין אותו ומתגרין בו" (שם טז 12); הוא עוסק בעבודה זרה, בעריות וברציחות (שם כא 9); אברהם היה שונאו על שיצא לתרבות רעה (שם שם 14); הוא ניצל מן הצמא רק בזכות מעשיו בהווה (שם שם 17).

גנות ישמעאל מובאת כדי לומר שאין לצאצאיו זכויות, לא על עם ישראל ולא על ארץ–ישראל. העיסוק בגנות לוט תמוה יותר, ונראה שמטרתו לומר, שרק זרע יצחק הוא הנבחר והמעולה, ואף לבני מואב ובני עמון אין זכויות על ארץ–ישראל.

(ד) **שילובם של עשיו וישמעאל בפרשת "האזינו".** הפולמוס עם בני עשיו וישמעאל מודגש היטב גם בפירושו של רש"י לפרשת האזינו. את הכתוב "כי חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו" (דב' לב 9) פירש רש"י:

> ומי הוא חלקו? עמו. ומי הוא עמו? "יעקב חבל נחלתו". והוא השלישי באבות, המשולש בשלש זכיות. זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו, הרי ג', כחבל הזה שהוא עשוי בג' גדילים. והוא ובניו היו לו לנחלה ולא ישמעאל בן אברהם ולא עשו בנו של יצחק.
> "ימצאהו בארץ מדבר" – אותם מצא לו נאמנים בארץ המדבר, שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו, מה שלא עשו ישמעאל ועשו.

25. ספר חסידים (לעיל, הערה 19), סימן תתקמה, עמ' 232.

אין בפשט לשון הכתוב כל רמז לעשיו ולישמעאל. אף אין כל קושי פרשני בלשון הכתוב "ימצאהו בארץ מדבר" ולא ייחוד לשוני היכול להוות בסיס לדרשתו של רש"י, שמקורה בספרי. הפולמוס הדתי הוא המניע היחידי לכך.

עוצמה גדולה יותר יש בפירוש הכתוב שם "הם קנאוני בלא–אל... ואני אקניאם בלא–עם בגוי נבל אכעיסם" (לב 21). רש"י נטל חלק מן הדרשה בספרי על אתר, ושינה חלק אחר מתוך גישה מגמתית ברורה.

ספרי, האזינו	פירוש רש"י
"ואני אקניאם בלא עם" - אל תהי קורא בלא עם אלא בלוי עם... דבר אחר אלו הבאים מברבריא וממרטניא ומהלכים ערומים בשוק. אין לך אדם בזוי ופגום בעולם אלא המהלך ערום בשוק. "בגוי נבל אכעיסם" - אלו המינים, וכן הוא אומר "אמר נבל בלבו אין א–להים". (תה' יד 1).[26]	"ואני אקניאם בלא עם" - באומה שאין לה שם, שנאמר "הן ארץ כשדים זה העם לא היה" (יש' כג 13), בעשו הוא אומר "בזוי אתה מאד" (עו' א 1). "בגוי נבל אכעיסם" - אלו המינים, וכן הוא אומר "אמר נבל בלבו אין "אלהים".[27]

משמעות פירושו של רש"י היא שהעם "הבזוי" הוא עשיו – הנוצרים, ובידיהם ובידי בבל ("כשדים") ניתנו היהודים כעונש שנגזר עליהם מקדמת דנא, לכשיעבדו עבודה זרה. רש"י מפרש שם את כל מהלך ההיסטוריה כרמוז בפרשה זו, ואך טבעי הוא שלפי מגמתו לעודד נחשלים, חייב הוא להכניס את הסבל הקשה של זמנו תחת יד הנוצרים ואת הגאולה ממנו אל תוך החיזיון ההיסטורי. השמטת העמים הנזכרים בדרשה שבספרי איננה מקרית, הם כבר לא היו רלוונטיים לזמנו. טוב יותר להכניס במקומם את עשיו, אף שאיננו נזכר במפורש בדרשה שבספרי. התיבה "המינים" הנזכרת בספרי ואצל רש"י מכוונת אף היא אל הנוצרים.

(ה) **שילובם של בני עשיו וישמעאל בפרשת וזאת הברכה**

כמעשהו בפרשת האזינו כן עשה רש"י בפרשת וזאת הברכה, שהרי שתיהן באות – על–פי שיטתו ועל–פי שיטתם של מפרשים אחרים – לתאר לא רק את העבר אלא גם את העתיד הרחוק, עד בוא הגאולה. הכתוב "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו" (דב' לג 2) שימש הזדמנות טובה לנגח את הנצרות ("שעיר"=עשיו): "שפתח לפני עשו שיקבלו את התורה, ולא רצו". המשכו של הכתוב "הופיע מהר פארן" שימש הזדמנות נאותה לרש"י לתקוף גם את האיסלאם: "שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה, ולא רצו". קשירת האיסלאם עם "הר פארן" מקורה בתיאור ישיבתו של ישמעאל במדבר פארן (בר' כא 21).

26. ספרי דברים, מהדורת א"א פינקלשטין, ניו–יורק תשכ"ט, עמ' 367.
27. הנוסח על–פי מהדורת ברלינר, וכן הוא גם בכת"י לייפציג 1, בשינוי קל ביותר. הדברים אמורים גם ביחס למובא להלן, מרש"י לפרשת "זאת הברכה".

בהמשך הכתובים "אף חבב עמים" (דב' לג 3) שב רש"י לקנטר את הנצרות והאיסלאם ולחזק את ידיהם של היהודים בני זמנו, שלא יושפעו מתעמולתם ומלחצם של הללו:

אף בשעת חיבתן של אומות העולם שהראית לאומות פנים שוחקות ומסרת את ישראל בידם. "כל קדשיו בידך" – כל צדיקיהם וטוביהם דבקו בך ולא משו מאחריך ואתה שומרם. "והם תכו לרגלך" – והם מתמצעים ומתכנסים לתחת צלך. "ישא מדברתיך" – מקבלים גזרותיך ודתותיך בשמחה, ואלה דבריהם: תורה אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב, אחזנוה ולא נעזבנה.

אמנם רש"י הושפע בפירושים הללו מן הדרשות שבספרי על אתר, אך בחירתן, תוך התעלמות מדרשות אחרות המצויות בספרי ובמדרשים אחרים, והשינויים המרובים שהכניס לנוסח הדברים, מלמדים על מגמתיותו שלו. ואכן, מפרשים יהודיים אחרים מימי–הביניים, ובהם אבן–עזרא, רמב"ן, רשב"ם, בכור שור ור"ע ספורנו, פירשו קטע זה כתיאור מתן תורה וקיום המצוות, כעולה מן הכתובים כולם, בלא למצוא בהם רמזים לעתיד הרחוק. פירושו המגמתי של רש"י בא לשרת שלוש מטרות: להתפלמס עם הנצרות ועם האיסלאם שסירבו לקבל עול מצוות התורה; לתאר שבחו של עם ישראל, ולחזק את ידיהם של היהודים שלא ימירו דתם על אף הלחצים הקשים המופעלים עליהם, ויכריזו "אחזנוה ולא נעזבנה". זו הכרזה שרש"י עיצב אותה וקבע אותה כסיסמה בפי היהודים הנרדפים בשל דתם בזמנו ובתקופות אחרות.

גם הסטייה שלו מן הדרשה בספרי לכתוב "ישא מדברתיך" אומרת דרשני. הדרשה בספרי (פיסקה שמד) היא: "מקבלים עליהם כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", כלומר התבססות על התיבה "דבר", ובדומה פירשו כל המפרשים הנזכרים. לעומת זאת הציע רש"י "מקבלים גזרותיך ודתותיך בשמחה", כלומר סובלים עול הגלות בשמחה. דרשה זו רחוקה מאד מן הפשט. לא מניע פרשני הוא שדחף את רש"י כאן, אלא מניע חינוכי שמטרתו, כאמור, לחזק ידיהם של היהודים הנרדפים בשל דתם.

(ו) זיהוי הכנעני מלך ערד עם עמלק

"וישמע הכנעני מלך–ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים, וילחם בישראל" (במ' כא 1). רש"י פירש זאת:

שמע שמת אהרן ונסתלקו עניני כבוד כו', כדאיתא בראש השנה. ועמלק מעולם רצועת מרדות לישראל מזומן בכל עת לפורענות. "ישב הנגב" – זה עמלק, שנאמר "עמלק ישב בארץ הנגב", ושנה את לשונו לדבר בלשון כנען, כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם, והם אינן כנענים. ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען, אמרו, נתפלל סתם, שנאמר "אם נתון תתן את העם הזה בידי".

רש"י צירף כאן מקורות מן התלמוד הבבלי (ראש השנה ג ע"א) ומתנחומא על אתר (פרשה יח). הקביעה "ועמלק מעולם רצועת מרדות לישראל" מצויה שם בתנחומא לאחר דרשה מפורטת על האיסור שנאסרו ישראל להילחם בבני עשיו, אך עמלק הותר להם. רש"י התעלם מדרשה זו, אך הביא קביעה זו ביחס לעמלק ואף הוסיף עליה "מזומן בכל עת לפורענות". בדברי הדרשן בתנחומא הכוונה היא שעמלק שימש מאז תקופה קדומה ("מעולם") שבט, בו מוכה עם ישראל על חטאיו, ואף הובאו שם דוגמאות לכך. רש"י השמיט דוגמאות אלה המתייחסות רק אל התקופה המקראית, ויצר הגדרה

מחודשת ההולמת גם את זמנו וגם את העתיד: "מזומן בכל עת לפורענות". עמלק נזכר בספר בראשית כנכדו של עשיו (לו 12, 16). מסתבר שרש"י נתכוון בדבריו אלה לא רק אל עמלק המקראי, אלא גם אל צאצאיו בזמנו שלו, דהיינו הנוצרים, אותם ראה כצאצאי עשיו, וגם הם מזומנים בכל עת לפורענות.

(ז) בלעם כסמל לטומאת אחרים

את פירושו לספר ויקרא פתח רש"י:

"ויקרא אל משה" – לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה. לשון חבה, לשון שמלאכי השרת משתמשין בו... אבל לנביאי אומות העולם נגלה עליהן בלשון עראי וטומאה, שנאמר "ויקר א–להים אל בלעם".

רש"י נטל כאן דרשות מן הספרא ומויקרא רבה וצירפן יחד, כאשר מטרתו ברורה: לשבח את ההתגלות למשה ולהבחין בינה ובין ההתגלות לנביאים של אומות העולם. הוא התעלם מדרשות מרובות בויקרא רבה שקדמו לדרשה בשבחו של משה ובגנותו של בלעם, הגם שדרשות אלה התייחסו לאותה הבעיה – מה משמעות לשון הקריאה אל משה שאחריה מפורש "וידבר". שש דרשות מובאות בויקרא רבה להבחנה בין נביאי אומות העולם ובין נביאי ישראל. דרשתו של ר' יששכר מכפר מנדו (ובנוסח אחר: מגדו) היא הקשה מכולן. היא מתארת את ההתגלות לנביאי האומות בלשון טומאה, ובה בחר רש"י. לכאורה ניתן היה לפרש העדפה זו של רש"י בגורם לשוני ("ויקרא" – אל"ף זעירה, רמז ללשון קרי, טומאה), אך בשל גורם זה לבדו יכול היה רש"י לבחור בדרשות אחרות שם, כגון: "אתה מוצא שאין הקב"ה נגלה על אומות העולם אלא כאדם שבא מארץ רחוקה", דהיינו לשון מקריות, בעוד שהלשון "ויקרא" מעיד על קירבה.[28] לא זו בלבד שרש"י בחר בדרשה של ר' יששכר, אלא הביא את סופה המתייחס אל לשון הטומאה, בה נגלה ה' אל נביאי אומות העולם, אף שדרשה זו איננה עונה על הקושי שעמד בפני רש"י: מה צורך יש בקריאה, אם אחריה נאמר במפורש "וידבר"? בכת"י לייפציג 1 הנוסח בדברי רש"י חריף עוד יותר: נוסף ללשון עראי וטומאה נאמר שם גם "גנאי".

קשה שלא לראות בהוספה זו של רש"י "אבל בנביאי אומות העולם..." פולמוס עם האיסלאם והנצרות שטענו לנבואת מוחמד ולהתגלות של מלאכים אל מריה, לארוסה יוסף ולרוח הקודש שבה זכה ישו.

על–פי תפיסה זאת אין זה מקרה שרש"י הביא בפירושיו רק דרשות בגנותו של בלעם, והתעלם מדרשות חיוביות המצויות גם הן בספרות המדרש, ובעיקר על גודל מעלת נבואתו. אם בלעם הוא אב–טיפוס לנביאי האומות, אין להפוך בזכותו. רש"י אף צירף במפורש דרשה השמה בפי בלעם נבואה על מפלת רומי (=הנצרות):

"וירד מיעקב, והאביד שריד מעיר" (במ' כד 19) – ועוד יהיה מושל אחר מיעקב, "והאביד שריד מעיר" – החשובה של אדום היא רומי, ועל מלך המשיח אומר כן שנאמר בו "וירד מים עד–ים" (תה' עב 8) "ולא–יהיה שריד לבית עשו" (עו' א 18).

---

28. דרשה מקבילה מצויה בבראשית רבה, פרשת נב, עמ' 544–547 במהדורת תיאודור–אלבק. וראה שם בהערות על מקבילות נוספות ועל חילופי נוסחאות.

פירוש זה מסתמך על סיפרות המדרש, אך הוא רחוק ביותר מן הפשט. הגזירה השוה "שריד... שריד" אין בה כדי להוכיח, ואמנם מפרשים אחרים פירשו את הכתוב כמתייחס אל כיבושי דוד באדום. האסמכתאות הרחוקות של רש"י מעידות גם הן שהפולמוס והרצון לחזק את אמונת היהודים בגאולה הם שדחפו אותו לבחור במדרש זה, ולא באחרים.

(ח) הסמליות במעבר בארץ אדום

בבמדבר כ 14–21 מסופר על הניסיון של בני ישראל לעבור בארץ אדום בדרכם לארץ. מלך אדום התנגד וישראל עקפו את גבולו ולא נלחמו בו. לאחר מכן מסופר על מות אהרן בהר ההר: "ויאמר ה' אל–משה ואל–אהרן בהר ההר, על–גבול ארץ–אדום לאמר. יאסף אהרן אל–עמיו" (שם שם 23). מדוע נזכר מקומו המדויק של הר ההר, על גבול ארץ אדום? רש"י לא יכול היה להימנע מהבאת הדרשה בתנחומא ההולמת כל כך את מגמתו הפולמוסית: "'על–גבול ארץ–אדום' – מגיד שמפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם וחסרו הצדיק הזה". הצימוד הלשוני "עשו הרשע" שכיח במדרש ובפירושי רש"י כאיפיון רומי, הנצרות. עצם השימוש בו כאן מלמד על מגמתו של רש"י. הדרשה רחוקה מאד מן הפשט, שהרי בסופו של דבר כלל לא "התחברו" אל אדום ועקפו את גבולו. הדרשה המצויה במקצת הנוסחים בדפוסים ובכתבי–יד (כולל כת"י לייפציג 1): "וכן הנביא אומר ליהושפט 'כהתחברך עם–אחזיהו פרץ ה' את–מעשיך' (דה"ב כ 37)" אין בה כדי ללמד דבר, שהרי יהושפט יצר שותפות כלכלית עם אחזיה, וכאן דובר רק ברשות לעבור בגבולו. ברור שהמגמה לתאר את הנוצרים כרשעים הפוגעים ביהודים ומשפיעים עליהם לרעה מבחינה תרבותית, היא שהכתיבה לרש"י את בחירת המדרש הזה שמקורו בתנחומא, תוך התעלמות ממדרשים אחרים המצויים שם.[29]

(ט) השבועה שלא להחליף את האומה היהודית באומה אחרת

את הברית הנזכרת בראשית פרשת נצבים מפרש רש"י כתוצאה משבועה שנשבע ה' לאבות האומה, שלא להחליף את זרעם באומה אחרת:

> "למען הקים–אתך היום לו לעם" – כל כך הוא נכנס לטרוח למען קיים אותך לפניו לעם. "והוא יהיה לך לא–להים" – לפי שדבר לך ונשבע לאבותיך שלא להחליף את זרעם באומה אחרת, לכך הוא אוסר אתכם בשבועות הללו שלא תקניטוהו אחר שהוא אינו יכול להבדל מכם (דב' כט 12).

הצמדת רעיון זה לכתובים הללו בספר דברים הוא חידוש של רש"י. מוטיב ההחלפה של עם ישראל הכובל, כביכול, את יכולת הענישה של הקב"ה, איננו נמצא בכתובים שם, לא במפורש ולא ברמז (גם לא בהמשך פסוק 12, המדבר בשבועת ה' לאבות האומה). השבועות הנרמזות בספר בראשית אינן כוללות כל דיבור על מוטיב ההחלפה.

29. תנחומא פ' חקת, יב–יג.

מסתבר שרש"י נזקק לו במכוון כחלק מן הפולמוס היהודי–נוצרי. אחת הטענות הנוצריות המובהקות בפולמוס זה היא, שהקב"ה מאס בעם היהודי ("ישראל שבבשר") ובחר במקומו בנוצרים שהם עם ישראל האמיתי (verus Israel).[30] רש"י הדגיש ששבועת ה' לאבות האומה כללה גם את היסוד של אי–המרת זרע האבות (="ישראל שבבשר") באומה אחרת.

(י) מאכלות אסורים ומעלת ישראל

בויקרא יא 2 נאמר: "דברו אל בני–ישראל לאמר, זאת החיה אשר תאכלו מכל– הבהמה אשר על–הארץ". את הכתוב "זאת החיה" מפרש רש"י:

> לשון חיים, לפי שישראל דבוקים במקום וראויין להיות חיים, לפיכך הבדילם מן הטומאה וגזר עליהם מצות, ולאומות לא אסר כלום. משל לרופא שנכנס לבקר את החולה וכו' כדאיתא במדרש תנחומא.

הקושי בפסוק הוא ברור. נאמר "זאת החיה אשר תאכלו מכל–הבהמה". פתח בחיה וסיים בבהמה. התירוץ על–פי הפשט הוא, שהתיבה "בהמה" כוללת גם את החיה. תירוצו של רש"י רחוק ביותר מן הפשט. על–פי הצעתו, "חיה" רומזת בעקיפין אל עם ישראל שיש בו חיות. כלומר, רש"י יצר הפסקה מלאכותית אחרי התיבה "החיה", ובניגוד לטעמים חילק את הפסוק לשניים: "דברו אל בני ישראל לאמר, זאת החיה", דהיינו, עם ישראל ירכוש חיות על–ידי זהירות במאכלים, ואחר–כך חלקו השני של הפסוק: "אשר תאכלו" וכו', דהיינו, "החיה" מתייחס אל נושא המשפט ולא אל הנשוא שלו. ברור לחלוטין שרש"י ידע היטב, שפירושו איננו "דבור" על לשון הכתובים, ואין בינו ובין הפשט ולא כלום. הוא קשר זאת עם שבח ישראל ועם גנות אומות העולם, ובמיוחד זו של הנצרות, כחלק מן הפולמוס הדתי. הנוצרים לא הקפידו על מאכלות אסורים, ורש"י בא להקניט אותם על כך, והסביר שרק עם ישראל "הדבוק" בקב"ה, הוא זה שיש בו חיות, ולכן הוא הובדל מן הטומאה. אך מי שכל כולו טומאה, אין לו תועלת בהרחקה ממנה. זאת דוגמה מובהקת לנכונותו של רש"י לסטות לעתים לחלוטין בפירושיו מכל קשר אל לשון הכתובים.

מגמה חינוכית בפירושי רש"י

בפירושיו למקרא יש לרש"י מגמה חינוכית מובהקת, בצד מגמתו הפרשנית, והיא חזקה עוד יותר מן המגמה ההיסטורית. הוא ניצל הזדמנויות שניקרו בדרכו, כדי להעיר על מעלתם של ערכים שנראו לו חשובים במיוחד. אמנם, רבים מהם נקשרו על ידיו בעקיפין אל לשון הכתובים, אך אחרים הוסמכו בצורה מלאכותית גרידא בלא שתהא בהם כל תרומה פרשנית, וכל כולם לא באו אלא מתוך המגמה החינוכית הנזכרת. והרי חמש דוגמאות לכך:

30. ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. היא מצאה את ביטויה המובהק גם בפרשנות הנוצרית למקרא. ראה מה שכתבו על כך לאחרונה: מ' סיגנר, "הפולמוס האנטי–יהודי של אנדראס מסנט ויקטור", ספר הזיכרון לשרה קמין (לעיל, הערה 9), עמ' 412–420; א' סולטמן, "אלכסנדר נקוום - פירושו לשיר השירים והפרשנות היהודית", שם, עמ' 421–452.

(א) רכילות ולשון הרע

רש"י התייחס אל הרכילות במקומות רבים בפירושו לתורה.[31] במקצתם ניכר שהוא קשר איסור זה אל הכתובים בעקיפין, ואין אחיזה לדרשתו בלשון הכתובים. כך, למשל, סיים את פירוש תוכן דיבור מרים כנגד משה בלשון: "ומה מרים שלא נתכוונה לגנותו, כך נענשה, קל וחומר למספר בגנותו של חברו" (במ' יב 1). הדרשה מצויה בספרי, אחר הסבר תוכן הדיבור של מרים, כמסר חינוכי.[32] פרשן שמטרתו לפרש את לשון הכתובים, לא היה צריך להביא מסר זה ("ומה מרים..."). גם הפתיחה לפרשת מרגלים (שם יג 1) באה לשרת מטרה חינוכית זו. רש"י פתח את פירושו: "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים? לפי שלקתה על עסקי דיבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר", דרשה שמקורה בתנחומא.

דומה שהעדות המובהקת למגמתו החינוכית בנושא זה מצויה בהסבר שם המקום רתמה, בו חנו בני ישראל. בתורה נאמר: "ויסעו מחצרת, ויחנו ברתמה" (במ' לג 18), ופירש רש"י: "על שם לשון הרע של מרגלים, שנאמר (תה' קכ, ד): "מה–יתן לך ומה–יסיף לך לשון רמיה. חצי גבור שנונים, עם גחלי רתמים". כוח הנזק של "לשון רמיה" דומה לגחלי רתמים שחומם חזק במיוחד. המגמה החינוכית של דברים אלה היא ברורה: עד כמה חמור איסור לשון הרע שנזקו גדול, ועד כמה גדול הרושם הממשי שהוא יוצר ומותיר אחריו. כביכול, המקום בו נאמרו דברי הרכילות "נדבק" מן האווירה השלילית שהדברים הללו יצרו, עד שהוא נקרא על שם אותו הדיבור.

היש מניע פרשני לפירוש זה? בדוחק ניתן להעלותו. בבמדבר יב 16 נאמר: "ואחר נסעו העם מחצרות, ויחנו במדבר פארן", בניגוד לכתוב שלנו, בו נאמר, כי מחצרות נסעו לרתמה, אלא שאין בקושי זה כל ממש. מדבר פארן הוא שם האיזור כולו. רתמה הוא אתר המצוי בתוכו. כל המקומות האחרים הנזכרים בפרשת מסעי ומתארים את המסע של בני ישראל ואת חנייתם הם מקומות מסוימים ומפורטים, ואין זה מקרה שמדבר פארן לא הוזכר כלל בין המקומות הללו. הרי ברור ששהו בו, כמפורש בבמדבר י 12, וכבר העמיד על כך במפורש אבן עזרא: "וטעם 'וישכן הענן במדבר פארן', שם כלל לתבערה שהוא קברות התאוה ולחצרות ורתמה ומסעים רבים. והעד, שלא הזכיר הכתוב בפרשת אלה מסעי במדבר פארן" (במ' י 31).

דברים כל–כך פשוטים וברורים ודאי לא נעלמו מעיניו של רש"י, כשם שלא נעלמו מעיניו של הדרשן שנטל את "רתמה" ובנה עליה את דרשתו הרחוקה, הקושרת תיבה זו עם לשון הרע. מדובר בקשר אסוציאטיבי גרידא הנשען כולו על התיבה "רתמים". והרי רתמים בסתם ולא "גחלי רתמים" אין להם כל קונוטאציה שלילית. אליהו הנביא בדרכו להר חורב ישב "תחת רותם אחד" ושם התגלה אליו מלאך ה' (מל"א יט 4–5). ומדוע לא נקשור את רתמה עמו וניצור דרשה חיובית על לימוד תורה ודביקות בקב"ה שנעשו ברתמה? ברור שהדרשן בחר באסוציאציה השלילית הרחוקה בשל מגמתו החינוכית. אף ניתן היה לפרש, שהמקום נקרא "רתמה" בשל ריכוז צמחי הרתמים בו.

31. כגון ויק' יג 46 ; במ' יב 1; יג 2; כא 6; לג 18; דב' כב 13; כד 9; כז 24.
32. ספרי במדבר, מהדורת מאיר איש–שלום, וינה תרכ"ד, פיסקה צט, דף כז ע"א.

גם רש"י, שבחר בדרשה רחוקה זו, והביאה בפירושיו תוך שהוא מתעלם מדרשות אחרות שנבנו על בסיס שמות המקומות הנזכרים בפרשת מסעי, בא לחנך את קוראיו וללמדם, עד כמה חמור איסור לשון הרע. זאת דוגמה מובהקת לדרשות שהביא רש"י, שבהן אין קשר של ממש בין הדרשה ובין פשט לשון הכתובים.

(ב) שבח הענוה

רש"י נטל מדרשים שונים המדברים בשבח הענוה, והצמידם לכתובים. לרובם אין קשר ישיר אל הפירוש הלשוני או התכני של הכתובים, וניכר שמטרתו הייתה להדגיש את חשיבות מידת הענוה.[33] אחת הדוגמאות לכך היא בפרשת פרה אדומה. נאמר שם שלתוך אפר הפרה ישליך הכוהן "עץ ארז ואזוב ושני תולעת" (במ' יט 6). אפר זה מיועד לטהר טמאים. אף–על–פי–כן הביא שם רש"י מדרשתו של ר' משה הדרשן: "ארז הוא הגבוה מכל האילנות ואזוב נמוך מכלם, סימן שהגבוה שנתגאה וחטא, ישפיל את עצמו כאזוב ותולעת ויתכפר לו".

דרשה זו נאמרה במקורה בספרות המדרש לגבי טהרת המצורע שנתפס כמי שנענש על חטא לשון הרע. ואכן רש"י הביאה גם שם (ויק' יד 4). הבאתה גם בדין אדם טמא מת מיותרת, שהרי מי שנטמא לא נקשר עם לשון הרע. מסתבר שרש"י "ניצל" הזדמנות (דרשת ר' משה הדרשן) להביאה שנית בפרשת פרה אדומה, בשל החשיבות החינוכית הרבה שהוא ייחס לה.

(ג) שבח השלום וגנות המחלוקת

רש"י הירבה לדבר בשבח השלום בכלל, והשלום בין אדם לרעהו בפרט. בעת סכסוכים שהתעוררו בזמנו בקהילות ישראל, פנה בקריאה נרגשת אל הבריות להשכין שלום ביניהם:

> ואתם תנו לבבכם לרדוף שלום, וראו כי בעוונינו לקו אותם שסביבותיכם מכה נחלה מאד, וכבר זוללים בין הגוים. והשלום הוא יגרום לכם לעזר מן הצר ולא יוכל שטן לשלוט בכם, ושנו רבותינו: גדול שלום שנתן בחלקן של צדיקים... ומי ששמו וברכתו שלום ישפות לכם שלום.[34]

גם בפירושו לתורה ניצל הזדמנויות שונות לדרוש בשבח השלום, כגון (ויק' כו 6): "...השלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אומר (יש' מה 7) 'עושה שלום ובורא את הכל'". האסמכתא מישעיהו תמוהה. הרי כתוב שם "ובורא רע". רש"י נתכוון לתפילת

33. כגון: בראשית יט 22; כב 1; ויקרא ד 4; יד 35; טז 34; במדבר יט 22; כז 22.
34. תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהדורת י' מילר, וינה תרמ"א, סימן כג, דף יג ע"א; תשובות רש"י, מהדורת י"ש אלפנביין, ניו–יורק תש"ג, סימן כא, עמ' 89. גם את תשובתו אל ר' שמעיה, תלמידו האהוב, פתח רש"י בשבח השלום: "לשלומך אתה שמעיה אחי, אני שלמה אוהבך שואל, ואשר השלום שלו ישקיטך לשלות שלום, וישוב לשוש עליך לטוב" (כת"י קמברידג' 791, דף 67א). פירסמתי מקור זה בספרי חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 269.

השחר, בה בחרו מתקניה בלשון נקייה וכתבו "ובורא את הכל", כמפורש במסכת ברכות (יא ע"ב). אך עיקר הוכחתו שהשלום שקול כנגד הכול, רפויה היא, שהרי במקרא תיבה זו איננה כתובה כלל, ולהיפך, המקבילה שלה שם היא "ובורא רע". מסתבר שהמגמה החינוכית היא זו שהינחתה את רש"י.

את הכתוב "כי–יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל–המשפט" (דב' כה 1) פירש רש"י: "סופם להיות נגשים אל המשפט. אמור מעתה, אין שלום יוצא מתוך מריבה. מי גרם ללוט לפרוש מן הצדיק? הוי אומר, זו מריבה". רש"י חזר על דרשה זו בהמשך הכתובים, שם: " 'כי ינצו אנשים' (שם שם 11) – סופו לבא לידי מכות, כמו שנאמר 'מיד מכהו'. אין שלום יוצא מתוך ידי מצות". אמנם נטל רש"י את דרשתו מספרי על אתר, אך ברור שלא מניע פרשני הוא שדחפו להביאה, אלא מניע חינוכי. הניסיון להסביר את דרשתו כנובעת מן הייתור הקיים לכאורה בהקדמות הללו ("כי–יהיה ריב", "כי–ינצו אנשים") הוא רחוק.

כן הוא גם בדרשה של רש"י (שם לג 5):

> "ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם" – תמיד עול מלכותו עליהם בכל התאסף ראשי חשבון אסיפתם... דבר אחר, "בהתאסף" – בהתאספם יחד באגודה אחת ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם".

להצעה האלטרנטיבית "ולא כשיש מחלוקת" – המצויה גם בכתבי–היד – אין בסיס לשוני. הפועל "בהתאסף" אין בו לבדו כדי להורות על שלום ואחוה. יש אסיפות שבהן יש חילוקי–דעות כבדים ומריבות. המגמה החינוכית היא שגרמה לרש"י להביא דרשה זאת.

הוא הדין בדרשה החוזרת ונשנית בפירושי רש"י על ההבדל שבין הספדו של אהרן ובין הספדו של משה, המתבססת על הבכי של "כל בית ישראל" ביחס לאהרן. את משה ביכו רק הזכרים, "אבל באהרן, מתוך שהיה רודף שלום ונותן שלום בין איש לרעהו ובין אשה לבעלה, נאמר 'כל בית ישראל', זכרים ונקבות" (שם לד 8). וכבר דרש רש"י דרשה כזאת במדבר כ 29, ושם מקומה הטבעי, כי שם נאמר "כל בית ישראל". החזרה שלו בספר דברים, שאין לה אחיזה בלשון הכתוב, באה גם היא להדגיש עד כמה אהבת השלום היא ערך בעל חשיבות יתירה, וכאלה נוספים.

(ד) העריבות ההדדית בין בני ישראל

לפסוק הנזכר בתוכחה "וכשלו איש–באחיו כמפני–חרב ורדף אין" (ויק' כו 37) הביא רש"י שני פירושים:

> כשירוצו לנוס, יכשלו זה בזה, כי יבהלו לרוץ. "כמפני חרב" – כאלו בורחים מלפני הורגים, שיהא בלבבם פחד, וכל שעה סבורים שאדם רודפם. ומדרשו... זה נכשל בעונו של זה, שכל ישראל ערבין זה לזה.

מקור הדרשה הוא בספרא על אתר ובמקבילות. אין כל נימוק פרשני שיכול להסביר, מדוע נזקק רש"י למדרש זה. שיטתה המפורסמת של נחמה - שכבר הציעו אותה כמה ממפרשי רש"י – שרש"י הביא שני פירושים כאשר יש בכל אחד מהם חולשה מסוימת,

איננה תופסת כאן.[35] הפירוש הראשון הוא הפשט, ומה עוד שבפסוק הקודם נאמר: "ורדף אתם קול עלה נדף ונסו מנסת–חרב ונפלו ואין רדף". כל התיאור מדגיש את הפחד, האימה ואיבוד העשתונות. העריבות ההדדית הוכנסה על–ידי הדרשן ועל–ידי רש"י בשל חשיבותה החינוכית הרבה, ולא בשל גורם פרשני כלשהו.

(ה) שבח ארץ-ישראל ומעלותיה

עשרות פירושים של רש"י במקרא ובתלמוד עוסקים בשבחה של ארץ–ישראל. זהו אחד הנושאים האהובים ביותר על רש"י. דרשות חז"ל בשבחה של ארץ–ישראל ודרשות מקוריות שלו נקשרו לכתובי המקרא לתכלית זאת. הנושא מקיף וחורג ממסגרת דיוננו כאן.[36] אלה ניתנות להתקשר, ולוא בעקיפין, אל לשון הכתובים, אך יש בהן כאלה שקשרן מלאכותי בלבד, וכל מטרתן לחנך את הקוראים לאהבת ארץ–ישראל ולהכרת מעלותיה. אסתפק בשתי דוגמאות קצרות:

את הכתוב בברכת משה ליוסף בדברים (לג 17): "בהם עמים ינגח יחדו אפסי–ארץ", פירש רש"י:

> שלשים ואחד מלכים, אפשר שכלם מארץ ישראל היו? אלא אין לך כל מלך ושלטון שלא קנה לו פלטרין ואחוזה בארץ ישראל, שחשובה לכלם היא, שנאמר (יר' ג 19) "נחלת צבי צבאות גוים".

רש"י בחר בדרשה הנמצאת בספרי על אתר. ואולם בכתוב עצמו אין כל רמז למניין שלושים–ואחד המלכים שכבש יהושע, ואין כל ייחוד בלשונות "עמים" או "אפסי ארץ" שירמוז אליהם. מטרת הדרשן בספרי ומטרת רש"י אחת היא: לשבח את ארץ–ישראל, שהכול חפצים שיהא להם אחיזה בה. פירוש דומה שמגמתו זהה, הציע רש"י לכתוב בדברים ג 9 "צידנים יקראו לחרמון שרין", "...להגיד שבח ארץ ישראל שהיו ארבעה מלכיות מתפארות בכך. זו אומרת על שמי יקרא, וזו אומרת על שמי יקרא". עניין מיוחד יש בפירושו של רש"י לכתוב בויקרא כו 38 "ואבדתם בגוים, ואכלה אתכם ארץ איביכם – כשתהיו פזורים, תהיו אבודים זה מזה. ואכלה אתכם – אלו המתים בגולה". סיום פירושו טעון הסבר. במה מיוחדים "המתים בגולה" שהם אכולים? הרי גם המתים בארץ–ישראל נפטרו מן העולם! ואם כוונתו לומר שהם ייטלטלו בגולה עד יום מותם, צריך היה לכתוב "עד שתמותו בגולה" ולא "אלו המתים בגולה". ייתכן שרש"י רמז כאן לדברי התלמוד בסוף מסכת כתובות (קיא ע"א–ע"ב), שלמתים בארץ–ישראל יש מעלה על אלה שמתו בגולה מבחינות שונות. הם יקומו לתחייה תחילה, הם

---

35. לסוגיה זו ראה א' שפירא, "הפירוש הכפול אצל רש"י: נטייה לדואליזם?" בתוך: המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש' יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 287–311, ושם בהערות ספרות נוספת. מ' ארנד העירני שאפשר, שהכפילות בלשון הכתוב "ואין רדף... ורדף אין" היא שדחפה את רש"י להוסיף את דברי המדרש. הפירוש הראשון הוא ביאור העניין והמדרש הוא האינטרפרטאציה שלו.
36. למקומה של ארץ–ישראל במשנתו של רש"י הקדשתי דיון נפרד ואקוה שהדברים יראו אור בקרוב.

יהיו פטורים מגלגולי מחילות, ועוד. השיא שם הוא דבריו של האמורא ר' אלעזר: "מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר (יח' כו 20) 'ונתתי צבי בארץ חיים', ארץ שצביוני בה מתיה חיים", והתלמוד שם מרכך ומפרש את דבריו. מסתבר מאד, שלכך נתכוון רש"י. לא זו בלבד שהיהודים יגלו מארצם ויאבדו בגויים, אלא שגם במיתתם ובקבורתם בחוץ לארץ יש משום פגיעה בהם, והאדמה שבניכר כביכול "אוכלת" אותם.

מעלת ארץ–ישראל מודגשת כאן בצורה נוספת. אין לדרשה זו מקבילה בספרי או בספרות המדרשית, אלא רק רמז עקיף בתרגום יונתן. אף בכך יש משום עדות לחשיבות משקלה בדברי רש"י.

סיכום

הבניין המפואר שבנתה נחמה ביחס לזיקה שבין פירושו של רש"י לתורה ובין לשון הכתובים, במקומו עומד. אלא שהיא חשבה, שזהו הבניין היחיד שבנה רש"י בפירושו לתורה, בעוד שלדעתי ולדעת חוקרים אחרים, יש להציב בצידו שני בניינים נוספים: התמודדות עם התעמולה הנוצרית והפרשנות הכריסטולוגית למקרא מזה ומגמה חינוכית ברורה מזה. רש"י ראה חובה לעצמו להגן על היהודים מפני התעמולה הנוצרית ולחנך את הלומדים לאהבת ה', לאהבת התורה, לאהבת ארץ–ישראל, לאהבת המצוות, לאהבת הבריות, להתרחקות מלשון הרע, ועוד. ההכרזה המפורסמת של רש"י: "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אפניו" (בר' ג 8) יושמה על ידיו באופן חלקי בלבד ובמקרים רבים הוא סטה ממנה. הנחתו הבסיסית של רש"י היא, שמאחר שמטרת התורה היא לחנך לאמונה בה' ולקיום מצוותיו, חייב המפרש להשתלב במגמה זו ולא להסתפק בפירוש בלבד. במקרים רבים ניתן לקיים תכלית זו – לחנך לאמונה ולחזק ברכיים רפות – על–ידי שימוש במדרשים שניתן להולמם עם לשון הכתובים, ובכך להשיג שתי מטרות: לפרש ולחנך בעת ובעונה אחת. ואולם, במקרים שהדרשה נראית חיונית מן הבחינה החינוכית, יש להביאה גם אם הקשר בינה ובין לשון הכתובים רופף מאד. השאלה המפורסמת שהייתה אהובה כל כך על נחמה, "מה קשה לרש"י?" מתאימה לרבים מפירושיו, אך לא לכולם.

על השאלה המסקרנת: מהו היחס הכמותי בין שתי הקבוצות (הפרשנית והחינוכית), קשה לי לתת תשובה ברורה. כדי להשיב עליה יש צורך במחקר שיטתי ויסודי הלוקח בחשבון גם את שאלת חלקו המקורי של רש"י בפירושו לתורה וההוספות המאוחרות עליו.[37] עולמו הרעיוני של רש"י והשתקפותו בפירושיו הוא מן הנושאים "הבוערים"

37. נחמה כמעט ולא התייחסה לשאלת הנוסח של פירוש רש"י לתורה ולהוספות מאוחרות שהכניסו בו תלמידים ומעתיקים. לעיתים אף לא נזקקה לנוסח שבמהדורת ברלינר. כשנתפרסם מאמרי "הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה", בתוך: תרביץ, ס, תשנ"ג, עמ' 67–98, הודתה לי בהתרגשות מרובה. המסקנה של מאמרי זה - בהסתמך על כת"י לייפציג 1 - היא, שהרוב המכריע של פירושי רש"י (כ–90%), אכן שלו הם. מסקנה זו שונה ממסקנתו של טויטו, שרק כ– 75% מפירושי רש"י נכתבו על ידיו (א' טויטו, "גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה", בתוך: תרביץ, נו, תשמ"ז, עמ' 211–242). ראה גם ספרי חכמי צרפת הראשונים (לעיל, הערה

כיום בשדה המחקר.[38] יש לקוות שמחקר זה יתרום תרומה ממשית גם לשאלת היקף הפירושים של רש"י שמטרתם לחזק ולחנך.

8), עמ' 184–193. אם אכן כרבע מפירושי רש"י אינם שלו, נתבטלו במחי–יד דיונים רבים שנכתבו על פירושו לכתובים שונים בתורה, ובמיוחד אלה שבאו לדייק מניסוחיו ומבחירת תיבותיו, כדי למצוא בהם קווי איפיון לדרכו, וביניהם גם דיוקים שהציעה נחמה. זהו ההסבר לשמחתה הרבה. אך אליבא דאמת, גם אם ההוספות מעטות יותר, יש לתת להן משקל של ממש בחקר דרכו של רש"י. בדיקת הנוסח הנכון - עד כמה שידו של אדם מגעת - צריכה גם במקרה זה לשמש מסד לכל מחקר.

38. ראה בסיפרות הנזכרת לעיל, הערות 6–10.