

רמב"ן כפרשן האגדה במהלך פירושו לתורה

מרים סקלרץ

פתח דבר

פרשנות התורה של רבי משה בן נחמן (רמב"ן),¹ המבארת את חמשת חומשי התורה במארג מורכב של פשט, דרש, רמז וסוד,² מכילה גם פרשנות נרחבת למדרשי חז"ל.³ ההתייחסות של ספרות המחקר לפרשנות המדרש של רמב"ן מתמקדת בפרשנותו הקבלית,⁴ וזאת למרות העובדה שהיקפה של פרשנות המדרש בפירוש רמב"ן לתורה רחב בהרבה מהיקף פרשנות מדרשים על פי תורת הסוד.⁵

- 1 Y. Elman, 'Moses ben Nahman/ ראו בין היתר Nahmanides (Ramban)', *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Magne Sæbø (ed.), 1/2, Göttingen 2000, pp. 416–417; 'תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 29–55; 'ט עסיס, 'היהודים במלכות ארגוניה ובאזורי חסותה', ח' בינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 36–80.
- 2 לתיאור קצר ותמציתי של דרכו הפרשנית ראו י"ש ליכט, 'רמב"ן, מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית: פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 60–68. על מקומו של רמב"ן ביחס לאסכולת הפרשנות האנדלוסית ראו B. Septimus, 'Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 11–34.
- 3 על תולדותיה של פרשנות מדרש האגדה ראו י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 501–531; הנ"ל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 849–935; M. Saperstein, 'The Aggadah: Problem and Challenge', id., *Decoding the Rabbis*, Cambridge, MA 1980, pp. 1–20. פרשנות אגדות התלמוד בעיקר החל מימי תלמידו של רמב"ן, רשב"א, ראו תא שמע (לעיל הערה 1), עמ' 190–201.
- 4 ראו בעיקר אצל: פרנקל, מדרש ואגדה, שם, עמ' 871–874; Y. Elman, 'It is No Empty Thing: Nahmanides and the Search for Omnisignificance', *Torah U-Madda Journal* 4 (1993), pp. 1–83. גם ספטימוס (לעיל הערה 2) עמ' 19, מציין את פרשנותו של רמב"ן על דרך הסוד לעומת פרשנותם של רש"י וראב"ע, שלא היו מודעים לשיטה זו. עם זאת ספטימוס מדגיש שרמב"ן לא פירש את כל המדרשים בדרך זו. ראו גם דוגמאות: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 222–224, 76. מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 316–317.
- 5 כדי לשבר את האוון, במהלך ארבעה עשר הפרקים העוסקים במחזור סיפורי אברהם (בר' יב–כה)

הצורך בפרשנותו של כתוב כלשהו נוצר מצירופם של שני תנאים עיקריים: (א) הפרשן מייחס חשיבות גדולה לטקסט הקדום; (ב) חלה התרחקות מן הטקסט הדורשת פעולת גישור של הפרשן על מנת שהטקסט הקדום ימשיך להיות משמעותי בעבורו.⁶ שני תנאים אלו נתקיימו לגבי מדרש האגדה החל מימי הגאונים, שנצרכו להגן עליו מפני התקפותיהם של האסלאם והקראות. הגאונים התמודדו עם התקפות אלו בשני אופנים: ביטול סמכות האגדה מחד גיסא ופרשנותה מאידך גיסא.⁷

בעקבות הגאונים צעד פרשן המקרא ראב"ע, בן ספרד המוסלמית במאה י"ב.⁸ ראב"ע קיבל מן הגאונים את העיקרון של ביטול סמכותם של מדרשי האגדה,⁹ אך בניגוד להם כמעט שלא עסק בפרשנותם. במקרים המועטים שבהם ראב"ע דן בצורה גלויה בדרכי האגדה וכוונתה הוא עשה זאת כדי לבטל את סמכותה ובזאת לסלול את הדרך לפירוש הכתוב על דרך הפשט, הנוגד את פרשנות המדרש.¹⁰ אמנם למדרשים מסוימים ייחס ראב"ע סוד, אך סודות אלו נשארו בדרך כלל סתומים וחתומים, ורק פרשניו המאוחרים ניסו את כוחם בפענוח וכוונתם בעבור הקורא.¹¹

ראב"ע היה אחד משני פרשני המקרא העיקריים שרמב"ן ביסס עליהם את פירושו לתורה.¹²

- רמב"ן מפרש עשרים מדרשי אגדה. מתוכם רק שישה מדרשים מתפרשים על דרך הנסתר (ראו פירושי רמב"ן לבר' יז 1, 22, יח 20–21, יט 24, כד 1, 3) ואילו מרבית המדרשים מתפרשים על דרך הנגלה (ראו פירושי לבר' יב 1, 11–13, יג 7, 10, יד 7, 10, טו 5, 1, 1, כ 17–18, כג 1, כד 1, 17, כה 8, 17). גם בשאר חלקי פירושו מרבית המדרשים מתפרשים שלא בזיקה לתורת הסוד של רמב"ן.
- 6 פרנקל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 850.
- 7 ראו הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש (לעיל הערה 3), עמ' 504–507; הנ"ל, מדרש ואגדה (לעיל הערה 3), עמ' 856–860; ספרשטיין (לעיל הערה 3), עמ' 1–13; תא שמע (לעיל הערה 1), עמ' 191–192.
- 8 על תולדות חייו ויצירתו של ראב"ע ראו בין היתר י' לוי, ילקוט אברהם אבן עזרא, ניו יורק ותל אביב תשמ"ה, עמ' 9–16; ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ע' פליישר (עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 16–30. לתיאור קצר ותמציתי של דרכו הפרשנית של ראב"ע ראו א' סימון, 'אברהם אבן עזרא', פרשנות המקרא היהודית (לעיל הערה 2), עמ' 47–60.
- 9 ראו ראב"ע פה"ק שמ' ב 10: 'וסוף דבר אמרו הגאונים על הדרש: אין מקשין בו ולא ממנו'.
- 10 ראו ראב"ע פה"ק שמ' טז 5, כה 31; אס' ב 7; הפירוש השני לאס' ד 5. ראו פה"ק לשמ' יג 18 שם מבטל ראב"ע את סמכות האגדה בפני חכמי האסלאם.
- 11 על פרשני ראב"ע ראו א' סימון, 'המפרש שהיה למפורש: תולדות כתיבת פירושים לפירושי ראב"ע מראשיתה ועד תחילת המאה החמש-עשרה', און מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא (מקורות ומחקרים יג), רמת-גן תשע"ג, עמ' 370–406 (פורסם לראשונה כרבי אברהם אבן עזרא המפרש שהיה למפורש: תולדות כתיבת פירושים לפירושי מראשיתה ועד תחילת המאה החמש-עשרה, ש' יפת [עורכת], המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 367–411). ראו גם הסתייגות מעצם ניסיונותיהם של פרשני ראב"ע לפרש את הסודות שייחס ראב"ע למדרשים אצל 'מאורי, 'על משמעות המונח "דברי יחיד" בפירושי ראב"ע למקרא: ליחס של ראב"ע למדרשי חז"ל', שנתון לחקר המקרא והמורה הקדום יג (תשס"ב), עמ' 230.
- 12 על זיקתו של רמב"ן לפירוש ראב"ע ראו אצל ספטימוס (לעיל הערה 2); מ' סקלרץ, 'התמודדות עם

רמב"ן בחר בראב"ע, נציגה המובהקת של אסכולת הפרשנות הבבלית-ספרדית, כשני במעלה בצדו של רש"י הצרפתי, גדול הפרשנים האשכנזיים. כך ביקש רמב"ן לשלב בין שתי אסכולות הפרשנות המרכזיות בתקופתו.¹³

אף שמדריש חז"ל הם רכיב עיקרי בפירוש רש"י לתורה,¹⁴ פירושו אינו כולל דיונים גלויים בפרשנות המדרש. בשל קרבתו הרוחנית והזדהותו הנפשית של רש"י עם עולם המדרש, הוא כמעט שלא היה זקוק לגישור בינו לבין עולם זה.¹⁵ גם אצל נכדו, רשב"ם, פרשנות המדרש כמעט שלא הייתה נצרכת. זאת בשל ההפרדה שיצר רשב"ם בין פרשנות התלמוד שלו לבין פרשנות המקרא על דרך הפשט.¹⁶ רשב"ם הסתפק בהצהרות אחדות על היחס שבין פשוטו של מקרא לבין מדרשו,¹⁷ ואילו לפרשנות האגדה ולדרכיה נדרש רק לעתים רחוקות במהלך פירושו לתורה.¹⁸

בכתבי רמב"ן מצויות שתי הדרכים שנקטו הגאונים בהתמודדות עם מדרש האגדה: ביטול סמכותה של האגדה וגם פרשנותה. רמב"ן נקט גישה של ביטול סמכות האגדה מול קהל יעד חיצוני-נוצרי במסגרת ויכוח ברצלונה.¹⁹ אולם בפירושו לתורה המיועד לקהל היהודי הפנימי,

הפער בין לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כב (תשע"ג), עמ' 189–222; הנ"ל, 'סודותיו של ראב"ע בפירוש רמב"ן לתורה: זיקות של מינוח והקשר פרשני, מ' אביעזר, א' עסיס י' שמש (עורכים), זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר (SBL), אטלנטה, ג'ורג'יה 2013, עמ' 503–523; א"י ברומברג, 'הרמב"ן כפרשן והשקפת עולמו', סיני סא (תשכ"ז), עמ' רמט-רנ; א' ליפשיץ, עיונים בלשונות הראב"ע, שיקאגו, אילינוי תשכ"ט, עמ' 37–42; הנ"ל, פרקי עיון במשנת הראב"ע, ירושלים תשמ"ב, עמ' יח-כד.

13 ראו חרוזי הפתיחה לפירושו, מ' כהן (מהדיר), מקראות גדולות הכתר, ירושלים תשנ"ז, עמ' לד. שילוב זה אופייני לכלל יצירתו הספרותית של רמב"ן, ראו תא שמע (לעיל הערה 1), עמ' 39–40.

14 א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 194. על תולדות חייו ומכלול מפעלו הספרותי של רש"י ראו שם, עמ' 121–253 וספרות שם; וכן בקובץ: א' גרוסמן וש' יפת (עורכים), רש"י: דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט.

15 פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (לעיל הערה 3), עמ' 512–516.

16 פרנקל, שם, עמ' 519. לתיאור קצר ותמציתי של דרכו הפרשנית של רשב"ם ראו: מ' גרינברג, 'רשב"ם', פרשנות המקרא היהודית (לעיל הערה 2), עמ' 77–82.

17 ראו רשב"ם לבר' א' 1, לז' 1.

18 ראו פירושי רשב"ם לבר' לו 35; במ' ה' 10; דב' י' 6. לעומת זאת בפירושו לתלמוד ניכרת חתירתו של רשב"ם להגדיר את דרכי המדרש, ראו א' טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום: עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג, עמ' 60–65.

19 ח"ד שעוועל, כתיבי הרמב"ן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שח. אמנם היו שביקשו לראות בהצהרה זו טענה פולמוסית שאינה משקפת את דעתו הכנה של רמב"ן, עיינו: ש' יהלום, 'ויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן, ציון סט א (תשס"ד), עמ' 25–43 (ביבליוגרפיה נרחבת על אודות העמדות השונות ביחס להצהרתו של רמב"ן ראו שם בהערות 5–9). גם בוויכוח יש רמז לאפשרות של פרשנות המדרש, ראו שעוועל, עמ' שו סעיף כב.

הדרך של פרשנות האגדה היא הרווחת. ²⁰ רמב"ן, יותר מכל פרשן מקרא לפניו, ²¹ שילב בפירושו השיטתי לתורה פרשנות ניכרת למדרש, שבאמצעותה הוא מבקש להורות לקורא את דרכי עבודתו של הדרשן ואת כוונותיו.

במאמר זה אנו מבקשים להציג את דרכו של רמב"ן בפרשנותו של מדרש האגדה, כפי שזו משתקפת בפירושו לתורה. נגדיר את הדרכים שהוא נוקט על מנת לפרש את המדרש, נעמוד על הגורמים שהביאו את רמב"ן פעמים רבות לפרש את המדרש במהלך פירושו ולא להסתפק בפרשנות הפסוקים, ונדון ביחס של רמב"ן למדרש, כפי שהוא עולה מדרכי פרשנותו.

התמודדות עם שתי שאלות בפרשנות המדרש

רמב"ן מתמודד עם שתי שאלות מרכזיות במסגרת פרשנות המדרש. האחת היא: מהי נקודת המוצא של הדרשה? לשם כך רמב"ן נוקט מונחים כמו: 'רבותינו עשו מדרש', 'נתעוררו רבותינו בזה', 'דרשו כן מ[...]'. בבסיסה של דרך זו ניצבת הנחתו של רמב"ן, שרוב מדרשי חז"ל נובעים מרמזי הכתוב שממנו דורשים חז"ל את דרשותיהם: 'כי התורה תפרש ותרמוז' (רמב"ן במ' ג 1); 'וצריך על כל פנים שיהיה רמז במקרא לטעם הזה שאמר באגדה זו' (רמב"ן בר' מח 7); 'לא ידעתי מאיזה רמז שבפרשה הוציא' (רמב"ן במ' יד 1). הנחה זו נזכרת כבר בדברי רשב"ם: 'ועיקר ההלכות והדרשות יוצאין מיתור המקראות או משינוי הלשון, שנכתב פשוטו של מקרא בלשון שיכולין ללמוד הימנו עיקר הדרשה' (רשב"ם בר' א 1 והשוו שם, לו 1). אך רשב"ם, כאמור, ממעט להדגים וליישם תפישה זו בשיטתיות במהלך פירושו.

השאלה האחרת שעמה מתמודד רמב"ן היא: מה התכוון הדרשן לומר בדרשתו? והוא משתמש לשם כך בביטויים כמו 'נתכונו רבותינו', 'כונת המדרש' ודומיהם. לעתים רמב"ן דן בשאלה בדבר כונת המדרש יחד עם השאלה בדבר נקודת המוצא של הדרשה. לדוגמה:

1. ואחות תובל קין נעמה – [...] ובבראשית רבא (ב"ר כג, ג) [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 224]: יש מי שאומר: אשתו של נח היתה, ולמה קורין אותה נעמה? שהיו מעשיה נאים ונעימים.

נתכוננו לומר שהיה לה שם בדורות ההם, כי היתה צדקת והולידה צדיקים, ולכן

20 בפירושו לתורה מצויה הצהרה אחת על אודות חוסר מחויבות פרשנית למדרש האגדה, ראו פירושו לבר' ח 4. על השפעתו של ראב"ע על לשונה של הצהרה זו ראו סקלרץ, התמודדות (לעיל הערה 12), עמ' 192–193.

21 רמב"ם, כידוע, עסק רבות בפרשנות האגדה, ראו פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 508–509, אך לא במסגרת פרשנות רציפה למקרא. על השפעה אפשרית של ראב"ע על הרמב"ם ראו I. Twersky, 'Did R. Abraham Ibn Ezra Influence Maimonides?', *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, I. Twersky, J. M. Harris (eds.), Cambridge, MA 1993, pp. 1–27. על השפעה בתחום פרשנות האגדה ראו שם, עמ' 25–26.

יזכירנה הכתוב; ואם כן נשאר לקיין זכר מעט בעולם.
ואם נאמר שאינה האשה שהוליד נח ממנה שלשת בניו, אם כן אין בזה טעם
להזכירה.

בפירושו זה רמב"ן גם מבאר את כוונת המדרש 'נתכוונו לומר [...]'] וגם מציין את סיבת הדרשה
'ואם נאמר שאינה [...]'] אין בזה טעם להזכירה, ושתי השאלות כרוכות זו בזו. אך ברוב דיוניו
בפרשנות המדרש רמב"ן מתמודד עם שאלה אחת בלא חברתה.

רמב"ן מתמודד עם שאלות אלו הן בפרשנותו למדרשי אגדה הן בפרשנותו למדרשי הלכה.²²
במסגרת דיון זה נתמקד בפרשנותו של רמב"ן למדרשי אגדה ועל כן, מטבע הדברים, מרבית
המובאות מקורן בפירושו רמב"ן לספר בראשית, ומיעוטן משאר חלקי פירושו לתורה.²³

התמודדות מול שתי חזיתות בפרשנות המדרש

מי שהעלה את רוב המדרשים הנידונים על סדר יומו של רמב"ן היה רש"י, כפי שמעיד רמב"ן
בחרויו הפתיחה לפירושו: 'בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה
וחקירה, בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה, אשר בפירושו זכורה'. אך לאיזו מטרה נדרש
רמב"ן לפרשנותם של מדרשים כה רבים במהלך פירושו? ניווכח שהתשובה לכך היא כפולה
וקוטבית. בעזרת אותה טכניקה של פרשנות המדרש, רמב"ן מתמודד עם שני אתגרים הפוכים:
מצד אחד הוא מתמודד עם אסכולת הפרשנות האנדלוסית המאופיינת בפילולוגיה ורצינות
קפדנית,²⁴ המאיימת על תקפותו של המדרש, שאינו מחויב לדרישות אלו של פרשנות הפשט,
ומצד שני הוא מתמודד עם פרשנותו של רש"י שרובה מבוססת על הספרות המדרשית של חז"ל.

1. התמודדות עם אסכולת הפרשנות האנדלוסית וראב"ע

א. ציון נקודת המוצא של המדרש
ספטימוס, במאמרו על אודות הזיקה שבין רמב"ן לתרבות האנדלוסית, התייחס בקצרה לתופעה
של ציון נקודת המוצא של המדרש בפירוש רמב"ן. הוא טען שיש בזה ניסיון של רמב"ן להראות
כיצד החוקיות הפילולוגית האנדלוסית יכולה, לפחות לעתים, להתיישב עם המדרש, על ידי

22 ראו דוגמאותיו של ספטימוס (לעיל הערה 2), עמ' 19 הערה 31.

23 כל המובאות מן המקרא ומפרשנות ימי הביניים לקוחות מתוך מ' כהן (מהדיר), תקליטור מקראות
גדולות הכתר, אוניברסיטת בראיילן, רמת גן תשס"ט.

24 על שני עקרונות אלו ראו א' סימון, "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר": שני עקרונות
יסוד של פירוש התורה לראב"ע, און מלין תבחן (לעיל הערה 11), עמ' 13–30 (פורסם לראשונה כ'שני
עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע": "בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר", ד' רפל
[עורך], מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 109–113).

הצגתה כמתודה פרשנית לגיטימית, הנבדלת מן הפשט והמקבילה אליו, המשתמשת בקושי טקסטואלי אמתי כבסיס לפרשנות יצירתית.²⁵ נציג אחת מתשע הדוגמאות שציין ספטימוס בהערותיו:

2. וימת תרח בחרן – כשיצא אברם נשארו משנות תרח הרבה, ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברהם? שלא יהא הדבר מפורסם לכל, ויאמרו: לא קיים אברהם כבוד אב ואם, שהניחו זקן והלך לו, לפיכך קראו מת; ועוד, שאף בחייהם קרויים מתים; לשון רבנו שלמה, ובראשית רבא הוא (ב"ר לט, ז [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 369]): ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג כל הכתוב הוא, לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן; בכל הדורות כך נהגו הכתובים; והנה נח עצמו בימיו של אברהם עודנו חי, ושם בנו כל ימי אברהם היה חי.

ויתכן שבאו למדרש הזה מפני ששינה הכתוב בתרח סדר הפרשה כולה, כי בשם ותולדותיו כולם לא הזכיר הכתוב 'מיתה', ולא חזר וכלל השנים, ובכאן חזר ותפש הסדר הראשון שבבעלי השנים הרבים מאדם ועד נח, וקלל: והיו כל ימי תרח וימת; והוסיף עוד להזכיר עוד מקום המיתה שהיה בחרן, המקום שהזכיר לאברהם (ראה לעיל, לא); ולכך דרשו, שכל זה כדי שיראה מבלי עיון שהיה אברם שם עמו. ועוד, מפני שכבר התחיל בענין אברהם וספר שיצא עם אביו מאור כשדים ללכת ארצה כנען, יקשה בעיניהם כשלא סידר חייו ומיתתו על הסדר, ויכתב אותה בזמנה (רמב"ן בר' יא 32).

רש"י מאמץ את הסברו של המדרש על מנת לתרץ מדוע הקדימה התורה את מיתתו של תרח ליציאת אברהם, בניגוד לסדר הכרונולוגי של האירועים. רמב"ן מציג כנגד תירוץ זה את הסברו על דרך הפשט של ראב"ע.²⁶ לאחר מכן טורח רמב"ן לברר את נקודת המוצא בכתובים שהביאה את חז"ל לדרוש את דרשתם למרות הביאור על דרך הפשט. בזאת מציג רמב"ן את המדרש 'כמתודה לגיטימית [...] המשתמשת בקושי טקסטואלי אמיתי', כדברי ספטימוס.

המגמה שהצביע עליה ספטימוס באה לידי ביטוי בצורה ברורה וחדה בשעה שרמב"ן מציין את נקודת המוצא של הדרשה בתגובה להערותיו הביקורתיות של ראב"ע, נציגה המובהק של אסכולת הפרשנות האנדלוסית. הזכרנו בפתח דברינו,²⁷ שראב"ע מציין את נקודת המוצא של מדרש כדי להחליש את סמכותו. לדוגמה:

ודרך הבאר (בבלי, תענית ט ע"א) – אין זכר בכתוב על זה, ודרש יחיד הוא; כי אלו היה כפלא הזה, למה לא נכתב בתורה? והכתוב אומר 'יבקע צורים במדבר' (תה' עח 15)!

25 ספטימוס (לעיל הערה 2), עמ' 19.

26 ראב"ע, שיטה אחרת לבר' ט 29, יא 32. על הזיקה בין פירושי ראב"ע אלו לבין פירוש רמב"ן ראו י' גוטליב, 'אין מוקדם ומאוחר בפירוש הרמב"ן לתורה', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 41–62.

27 ראו הערה 10 לעיל.

ובעל הדרש סמך על 'ותמת שם מרים' (במ' כ 1), וכתוב אחריו 'ולא היה מים' (שם, ב); ואין זאת ראייה, כי הכתוב ספר שנים מאורעים אירעו במקום. ואם לא, יודיעונו מי הוא שמת ברפידים, שכתוב שם 'ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העם' (שמ' יז 1)! (ראב"ע פה"ק שמ' טז 5).

הקביעה שנקודת המוצא של הדרשה היא סמיכות הפרשיות מאפשרת לראב"ע לדחות מדרש זה בטענה שהמתודה של סמיכות הפרשיות, שעליה הסתמך הדרשן, אינה עקיבה ואינה שיטתית. בכך מאפשר ראב"ע את פרשנותו על דרך הפשט. בניגוד לראב"ע, רמב"ן מציין את נקודת המוצא של המדרש כתגובה להערותיו הביקורתיות של ראב"ע²⁸ דווקא כדי לבסס את סמכותו:

3. ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה ותלד לו את פינחס אלה ראשי אבות הלויים למשפחתם (שמ' ו 25).

ואם היה זה שם 'פוטיאל' שם איננו נדרש, מה טעם להזכיר שם אדם לא ידענו מי הוא?! ולכן אמרו רבותינו (בבלי, סוטה מג ע"א), שהוא מזרע יוסף שפטפט ביצרו, ומזרע יתרו שפטם עגלים לעבודה זרה; והוזכר לשבח, שזכו בצדקתם בכהונת עולם. ועל דרך הפשט נאמר [...] (רמב"ן שמ' ו 23).

רש"י משלב את המדרש על אודות זהותו של פוטיאל שלוש פעמים בפירושו (שמ' ו 25, יח 1; במ' לא 6). ראב"ע לעומתו מבטל את המדרש בטענות פשטיות: 'על כן בדרך הסברה, פוטיאל היה מבני ישראל. ולא ידענו טעם פוטיאל, כאשר לא ידענו טעם "מישאל" (לעיל, 22) וכל השמות הנזכרים, כמו אהרן' (ראב"ע פה"א שמ' ו 25).²⁹ בעקבות דברי ראב"ע, רמב"ן יוצא להגנת המדרש על ידי ציון נקודת המוצא שלו, אך מבלי לקבלו כפירוש על דרך הפשט לפסוק.

ראב"ע גם מתייחס בספקנות למדרש חז"ל המובא בפירוש רש"י, על אודות הצלתו של אברהם מכבשן האש (בראשית רבה לח, יג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 361–364]): 'קדמונינו אמרו שהשליך אברהם אבינו בכבשן האש, ולא נזכר זה בכתוב, ואם היא קבלה נקבל כדברי תורה' (ראב"ע פה"א בר' יא 28). רמב"ן בתגובה לכך מרחיב את הדיבור על נקודת המוצא של המדרש בפסוקים:

4. והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקדוש ברוך הוא 'עוזב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוה מעולם', מבלי שיקדים שהיה אברהם

28 על לשונות התוכחת של רמב"ן כלפי ראב"ע ראו מ' סקלרץ, 'הלשונות "שבש" ו"פתה" בתוכחתו של רמב"ן לראב"ע', עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 553–571.

29 ראו א' מונדשיין, 'ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף: לדרך ההתייחסות של ראב"ע לפירוש רש"י לתורה', עיוני מקרא ופרשנות ח (תש"ס), עמ' 221–248. מונדשיין מביא פירוש זה כאחת מהוכחותיו הרבות למנהגו של ראב"ע להתפלמס בצורה שיטתית עם פירוש רש"י מבלי לציין את שמו.

עובד אלהים או צדיק תמים, או שיאמר טעם לעזיבת הארץ, שיהיה בהליכתו אל ארץ אחרת קרבת אלהים? ומנהג הכתוב לאמר 'התהלך לפני ותשמע בקולי ואיטיבה עמך', כנאמר בדוד ובשלמה, וכענין התורה כולה: 'אם בחוקותי תלכו' (וי' כו 3), 'אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך' (דב' כה 1). וביצחק אמר 'בעבור אברהם עבדי' (בר' כו 24); אבל להבטיחו בעבור יציאת הארץ, אין בו טעם! אבל הטעם, מפני שעשו אנשי אור כשדים עמו רעות רבות על אמונתו בהקדוש ברוך הוא [...] (רמב"ן בר' יב 2–3).

רמב"ן מציין שמדרך הכתובים לפרש את העילה למתן השכר לזכאי. הוא עושה זאת על מנת להראות שהכתובים המתארים את קורות אברהם הינם חסרים, בהשמטתם את מעשיו הטובים של אברהם שבעבורם זכה להבטחת ה' להטיב עמו. השמטה זו בפשטי הכתובים היא ההוכחה לאמנות דרשת חז"ל על אודות אברהם באור כשדים, בהיותה משלימה את המידע החסר בכתוב. בזאת סותר רמב"ן את קושיית ראב"ע על מדרש חז"ל זה: 'לא נזכר זה בכתוב'. מובאות אלו ואחרות דוגמתן אכן עולות בקנה אחד עם הסברו של ספטימוס, אך יש להעיר על הסבר זה שלוש הערות עקרוניות:

א. לא תמיד מדובר בציון נקודת מוצא פילולוגית בכתובים כדברי ספטימוס, אלא לעתים מדובר בנקודת מוצא לוגית.³⁰ במקרים אלו קובע רמב"ן שמדרש חז"ל אינו נובע מדקדוק בלשון הכתובים אלא מבעיה הגיונית שתוכן הכתובים מעלה. למשל, על בקשתו של יעקב מלבן: 'הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה' (בר' כט 21), מקשה המדרש (בראשית רבה ע, יח [מהדרת תיאודור-אלבק, עמ' 817]): 'א"ר אייבו אפילו אדם פרוץ אין אומר כלשון הזה?!, ולכן דורש: 'אלא כך א"ל, אמר לי הקב"ה שאני מעמיד י"ב שבטים עכשיו הרי אני כבן שמונים וד' שנים ואם אין אני מעמידן עכשיו אימתי אני מעמידן לפיכך הוצרך הכתוב לומר ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי'. רמב"ן פותח את פירושו לפסוק זה בהבאת דברי רש"י, הכוללים את דברי המדרש. לאחר מכן רמב"ן מציע פירוש שונה על דרך הפשט, ומסיים בציון נקודת המוצא הלוגית של המדרש:

5. ורבותינו עשו מדרש בלשון 'ואבואה אליה', בעבור שאיננו דרך מוסר להזכיר כן, אף כי בצדיקים; אבל הכונה היא מה שאמרתי (רמב"ן בר' כט 27).

במובאה שלהלן רמב"ן כותב בצורה מפורשת שחז"ל לא יצאו מקושי סקסטואלי בכתוב, אלא מדרשם נבע מהנחת יסוד מחשבתית שבעיניהם אינה מתיישבת יפה עם תוכן הכתובים:

6. אל תירא אותו – כי היה משה ירא שמה תעמוד לו זכותו של אברהם, שנאמר בו 'יבא הפליט ויגד לאברהם העברי' (בר' יד 13); והוא עוג, שפלט מן הרפאים שהכו אמרפל

30 ראו הערה 24 לעיל.

והכריזו בעשתרות קרנים. לשון רבנו שלמה מדברי רבותינו (מדרש תנחומא, חקת כה ויילנא, עמ' 575–576).

נתעוררו גם בזה, מדעתם שלא יירא משה רבינו מזרוע בשר, כי עמו ה' אלהינו, וכל גוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו; והוא המזהיר את ישראל: 'אל תיראו ואל תערצו מפניהם' (דב' לא 6), והוא המאשים אותם ביראתם, כענין שנאמר במרגלים 'ואומר אליכם לא תערצון ולא תיראון מהם ה' אלהיכם הוא ילחם לכם' (דב' א 29–30); אבל נתיירא משה מפני הזכות שידע לו. ועל דרך הפשט [...] (רמב"ן במ' כא 34).

ב. לא תמיד מדובר בהצגת המדרש כפרשנות 'שונה ומקבילה לפשט' כדברי ספטימוס. ישנם מקומות שבהם רמב"ן מציין את נקודת המוצא של המדרש המובא כמתודה הפרשנית היחידה לפסוק, ולא כמקבילה לפשט. למשל, בבראשית כד 16–17 מסופר על פגישת עבד אברהם ורבקה: 'הנער שבת מראה מאד בתולה ואיש לא ידעה ותרד העינה ותמלא כדה ותעל. וירץ העבד לקראתה ויאמר הגמייאני נא מעט מים מכדך'. המדרש (בראשית רבה ס, ה [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 645]) מוסיף נדבך נסי למעשיה של רבקה:

ותרד העינה ותמלא כדה ותעל, כל הנשים יורדות וממלאות מן העין וזו כיון שראו אותה המים מיד עלו, אמר לה הקב"ה את סימן לבניך, מה את כיון שראו אותך המים מיד עלו אף בניך כיון שהבאר רואה אותן מיד תהיה עולה, הה"ד (במ' כא 17) או ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר.

בעקבות מדרש זה מסביר רש"י את סיבת פנייתו של העבד דווקא לרבקה: 'וירץ העבד לקראתה – לפי שראה שעלו המים לקראתה'. בצורה זו מקשר רש"י בין שני הפסוקים, 'ותמלא כדה ותעל' (פס' 16), הוא הגורם, ו'וירץ העבד לקראתה' (פס' 17), הוא התוצאה. רמב"ן מביא את דברי רש"י ואת מקורו ומנסה לאתר את נקודת האחיזה של חז"ל בפסוקים:

7. וירץ העבד לקראתה – לשון רבנו שלמה: לפי שראה שעלו המים לקראתה. ובבראשית רבא: 'ותמלא כדה ותעל' (בר' כד 16) – כל הנשים יורדות וממלאות מן העין, וזו כיון שראו אותה המים, מיד עלו; אמר לה הקדוש ברוך הוא: את סימן לבניך. נראה שדקדקו כן מלשון 'ותמלא כדה ותעל' – שלא אמר 'ותשאב ותמלא'; ונעשה לה הנס בפעם הראשונה, כי אחרי כן כתוב 'ותשאב' (בר' כד 20).

בניגוד למובאות שהצגנו עד עתה, כאן אין רמב"ן מציע פירוש חילופי על דרך הפשט לדברי המדרש. סביר להניח שהסיבה לכך היא, שמדרש זה מכיל בתוכו רעיון של 'סימן לבנים' החביב מאוד על רמב"ן בפירושו לספר בראשית.³¹ המים שעלו לקראת רבקה רומזים לבאר שתעלה

31 על פרשנותו הטיפולוגית של רמב"ן ראו ע' פונקנשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', תדמית

לקראת ישראל במדבר.

ג. ההערה המהותית ביותר לגבי הסברו של ספטימוס היא שציון נקודת המוצא אינה באה תמיד על מנת להעניק לגיטימציה למדרש. ישנם מקומות שבהם נראה מניסוחו של רמב"ן שציון נקודת המוצא של הדרשה באה דווקא למטרה ההפוכה – הענקת לגיטימציה לפשט, וזאת למרות המדרש שהקדים רש"י להביא בפירושו. לדוגמה:

8. ויהי בעת יחם הצאן ואשא עיני וארא בחלום והנה העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים. ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני. ויאמר שא נא עיניך וראה כל העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך (בר' לא 10–13).

וכתב רבנו שלמה: אע"פ שהבדילים לבן כולן, שלא יתעברו הצאן דוגמתן, היו המלאכים מביאין אותן מעדר המסור לבני לבן לעדר שביד יעקב. ועל דרך הפשט, היה זה מראה להבטיחו כי יולידו כהם, והעד מלת 'והנה', כי בכל חלום יאמר כן, בטעם כאלו הדבר לפניו.

ובבראשית רבא (עג, י [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 854]) לא הזכירו המלאכים אלא ממדרש, אמרו: 'עולים' אין כתוב כאן, אלא 'העולים';³² כי פשוטו של מקרא כמו שאמרנו (רמב"ן לבר' לא 10–12).

רמב"ן פותח את פירושו בהבאת דברי רש"י הלקוחים מן המדרש, לאחר מכן הוא מציע פירוש אחר על דרך הפשט, ומסיים בהזכרת נקודת האחיזה של חז"ל בפסוקים המצויה כבר בגוף המדרש עצמו. זאת תוך הדגשה שפרשנות זו אינה פשוטו של מקרא 'אלא ממדרש'.³³ ניכר שעיקר מטרתו של רמב"ן היא קיום הפשט למרות הפירוש הדרשני שהקדים והביא רש"י. גם במובאה הרביעית שהצגנו לעיל שבה התנסח רמב"ן: 'ורבותינו עשו מדרש בלשון 'ואבואה אליה' בעבור שאיננו דרך מוסר להזכיר כן, אף כי בצדיקים. אבל הכונה היא מה שאמרת' (רמב"ן בר' כט 27) נראה שהדגש אינו מושם על חיווק המדרש אלא על חיווק הפרשנות הפשטית שבאה כחלופה לדברי חז"ל. נרחיב על מגמה זו, ההפוכה מן המגמה שעליה הצביע ספטימוס, לאחר שנשלים את הדיון בכיוון שהורה ספטימוס.

והערה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל-אביב תשנ"א, עמ' 157–179. על העדפה זו של רמב"ן למדרשים המכילים 'סימן לבנים' ראו מ' סקלרץ, 'יחס רמב"ן למדרש האגדה על פי פירושו לבראשית פרקים יב–לו', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח, עמ' 26–34.

32 לשון המדרש בבראשית רבה: 'אמר ר' חוניא מלאכי שרת היו טוענים מתוך צאן לבן ובאין ונותנין בתוך צאנו שליעקב הה"ד שא נא עיניך וראה כל העתודים (בר' לא 12), עולים על הצאן אין כת' אלא העולים מאליהם היו עולים'.

33 ראו מבנה דומה גם בפירוש רמב"ן לבר' לו 12: 'מפני ש[...] דרשו רבותינו [...] כמו שכתב רבנו שלמה. ויתכן [...]'.

ב. ביאור כוונת המדרש

ספטימוס התייחס להתמודדותו של רמב"ן עם תביעותיה של האסכולה האנדלוסית לגבי השאלה הראשונה בתחום פרשנות האגדה, שאלת נקודת המוצא של הדרשה. נראה עתה שגם בדיונו בשאלה השנייה בתחום פרשנות המדרש – ביאור כוונת המדרש, ניכרת התמודדותו של רמב"ן עם אסכולה זו. רוב המדרשים שרמב"ן מפרש בדרך זו מובאים בפירושו רש"י לתורה, ורמב"ן דן בהם מפני שלדעתו הם מכילים רכיב הסותר את פשטי הכתובים או את ההיגיון. על מנת לצמצם את הפער בין דברי המדרש לבין שני יסודות הפשט: לשון הכתובים וההיגיון, רמב"ן מציג בפני הקורא הבנה שונה של המדרש.

דוגמה לעיקרון זה: רש"י מביא את דברי המדרש (נדרים לב ע"א; בראשית רבה מד, י [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 432]) לביטוי 'ויוצא אתו החוצה' (בר' טו 5): 'ויוצא אתו החוצה – [...] ולפי מדרשו: אמר לו: צא מאצטגנינות שלך, שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן; אברם אין לו בן – אברהם יש לו בן; שרי לא ילדה – שרה תלד; אני קורא לך שם אחר, וישתנה המזל'. רמב"ן מקשה על לשון המדרש הקובע שאברם לא יוליד: 'הנה אברם הוליד את ישמעאל?!'. על מנת ליישב סתירה זו מפרש רמב"ן את כוונת המדרש:

9. אבל פירוש המדרש, כי אברם מבקש בן יורש אותו, כמו שאמר 'הנה בן ביתי יורש אותי' (בר' טו 3) והקדוש ברוך הוא אמר לו: 'לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך' (בר' טו 4), וצא מן האסטגנינות שלך: אברם אינו מוליד בן ליורשו – אבל אברהם מוליד בן ליורשו (רמב"ן בר' טו 5).

על מנת ליישב את דברי המדרש 'אברם אין לו בן' עם פשטי הכתובים – שלאברם אכן יש בן, רמב"ן נותן פרשנות למהות הבן שאין לאברם – לא מדובר בכל בן, אלא במועמד לרשת אותו. פרשני המדרש בימי הביניים וגם בעת החדשה אימצו את פרשנותו של רמב"ן.³⁴

10. בארת בארת חמר – בארות הרבה היו שם, שנוטלין משם אדמה לטיט הבנין; ומדרש אגדה (בראשית רבה מב, ז [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 413]), שהיה הטיט בהן, ונעשה נס למלך סדום שיצא משם, לפי שהיו באומות מקצתן שלא היו מאמינים באברהם שנצל מכבשן האש, וכיון שיצא זה מן החמר, האמינו באברהם למפרע; לשון רבנו שלמה. [...] ויתכן שיצא משם כראוי בלא נס.

ואני תמה במדרש ההגדה הזה, כי האומות שלא היו מאמינים שעשה הקדוש ברוך הוא נס לאברהם, בראותם נסו של מלך סדום, לא יוסיפו אמונה בהקדוש ברוך הוא, כי מלך סדום עובד עבודה זרה היה, והנה נסו – או יחזק ידי עובדי עבודה זרה, או שיאמינו

34 ראו פירוש 'פה תואר' של ר' שמואל יפה אשכנזי (תורכיה, מאה ט"ז) על מדרש זה הקובע: 'אברם לא מוליד – עיין בזה ברמב"ן על התורה כי כל דבריו צדקו יחדו'. גם תיאודור-אלבק ומ"מ כשר, תורה שלמה, ירושלים תשנ"ב, א, עמ' תרלה, מקבלים את פירושו רמב"ן למדרש.

כל הנסים שיהיו בכשפים או מקרה באפשרות רחוקה, וְנִסּוּ נותן ספק בלב המאמינים בשל אברהם.

ואולי יפרשו 'ויצא מלך סדום לקראתו' (בר' יד 17), שיצא מן הבור כשעבר אברהם עליו, כי נעשה לו נס לכבוד אברהם, שיצא לקראתו לכבוד ולברכו; ואפשר כי אברהם בשונו הביט בכבוד ההוא, כי חפץ להציל המלכים ולהשיב להם רכושם, והנה נעשה הנס על ידו; ואם נעשה למלך סדום נס לכבוד אברהם, כל שכן שיש להאמין שיעשה נס לאברהם להציל ממות נפשו (רמב"ן בר' יד 10).

במקרה זה המדרש לדעת רמב"ן הינו פירוש אפשרי אך לא הכרחי, כי ייתכן התרחיש 'שיצא משם כראוי בלא נס'.³⁵ למרות זאת רמב"ן טורח ליישב את המדרש עם ההיגיון על ידי התוספת שמלך סדום 'יצא מן הבור כשעבר אברהם עליו'.

מגמה זו של פרשנות המדרש במטרה לקרב אותו ללשון הכתובים ולהיגיון ניכרת במיוחד כשרמב"ן מפרש מדרש בתגובה לביקורתו הרציונליסטית של ראב"ע. כבר הצגנו את יחסו המלגלג של ראב"ע (פה"ק שמ' טז 5) בדבר המדרש על אודות באר מרים, בטענות שהמדרש סותר את לשון כתובים ונלמד ממתודה פרשנית שאין בה עקיבות הגיונית. בפירושו לפרשת מי"מריבה ראב"ע מבקר גישה מדרשית זו שוב: 'ונתן מימיו – בעבור "מימיו" טעו רבים ואמרו, כי זה הסלע – הצור (שמ' יז 6). ואלה עורי לב, לא ידעו כי הצור היה בחורב, וזה הסלע בקצה ארץ אדום, כי בקדש היה' (ראב"ע במ' כ 8).

בתגובה לביקורתו של ראב"ע כותב רמב"ן:

11. ועל דעת רבותינו בבארה של מרים (בבלי, תענית ט ע"א): אמרו, כי הסלע הזה הוא הצור אשר היה בחורב, ולפיכך יפרשו 'מימיו' – אשר היה דרכו לתת; כי עתה נסתם מעינו ממות מרים.

כי הכוונה לרבותינו בבארה של מרים, שהיה מעולם באר ניסי מקור מים חיים, נובע בכל מקום שיהיה שם הרצון עליו: העלה אותו לישמעאל במדבר באר שבע (בר' כא 19), ונבקע בחורב מן הצור ההוא שהיה שם (שמ' יז 6), ובשאר המסעים – נובע מן הצור במקום שיתנו שם; וכאשר מתה הצדקת, פסק המעיין, ועתה חזר על ידי משה להיות לו מקור נפתח מן הסלע הזה בעצמו; והוא מה שאמר: 'אל הסלע' – הנודע. ועל דרך הפשט [...] (רמב"ן במ' כ 1)

רמב"ן מבאר את כוונת המדרש על אודות באר מרים כדי שהמדרש יתיישב עם טענותיו הרציונליות של ראב"ע. לדברי רמב"ן חז"ל לא נתכוונו שהייתה באר פיסית שנודדה ממקום

35 למקומות נוספים שבהם רמב"ן מציג את הטבע והנס כשני תרחישים חלופיים ראו מ' סקלרץ, "או שהיה ממעשה הניסים": מקום הנס בהכרעותיו הפרשניות של רמב"ן, בית מקרא נח, (ב' תשע"ג), עמ' 100–116.

למקום כפי שעולה מלשון המדרש,³⁶ אלא המדרש משתמש בביטוי 'באר מרים' על מנת לבטא בדרך ציורית את אספקת המים הנסית של ה' בכל שעה שהיה חפץ בכך, מימי אברהם ועד ערב הכניסה לארץ. במקרה זה, המדרש מובא לצד פירוש על דרך הפשט. הביאור של רמב"ן אינו בא כדי לטעון שדברי המדרש הם פירוש פשטי לפסוקים, אלא במטרה לקרב את כוונת המדרש לדרישות הבסיסיות של הפשט: התאמה ללשון הכתובים ולרציונל.³⁷

2. התמודדות עם פרשנותו המדרשית של רש"י

א. ציון נקודת המוצא של המדרש
בניגוד לפולמוסו של רמב"ן עם ראב"ע, הבא לחזק את סמכותו ותוקפו של המדרש, פולמוס עם רש"י על אודות פרשנות המדרש בא לרוב על מנת לאפשר פירוש על דרך הפשט למרות פירושו של רש"י על דרך הדרש, כפי שראינו בקצרה בשתי מובאות (4, 8) לעיל.
יש כמה מקומות שבהם רמב"ן מציין את נקודת המוצא של דרשה בשעה שהוא סבור שרש"י הגיע לכלל טעות פרשנית, משום שטעה באיתור מקור הדרשה של חכמים. בתחילה, אופי הדיון הוא תלמודי פנימי על אודות נקודת המוצא של חז"ל בדרשתם, אך בשלב שני, העמידה על טעותו של רש"י ודחיית פירושו פותחות את הדרך לפירוש אחר על דרך הפשט.
בשני המקרים הראשונים שנציג, רש"י מפרש פירוש עצמאי משלו על ידי חיקוי המתודה המדרשית שנקטו חכמים לגבי מקראות אחרים. רמב"ן חולק על דרשותיו העצמאיות של רש"י בטענה שרש"י שגה באיתור הקושי המקורי של חז"ל במדרשים שחיקה בפירושו. לדעת רמב"ן, אילו היה רש"י מבין מדוע דרשו חז"ל את דרשותיהם, היה הוא נוכח לראות שבמקום שהוא יצר מדרש לא היה קושי ולא היה צורך לדרוש את הכתובים.

רש"י ראה במילה 'לך' בביטוי 'לך לך' (בר' יב 1) ייתור לשון ולכן פירש: 'לך לך' – להנאתך ולטובתך, כלומר 'לך' – במשמעות: בעבורך, בשבילך. דיוק זה לא נעשה על ידי חז"ל במדרשיהם לפסוק זה, אך רש"י למד מתודה זו מפסוקים אחרים, שבהם המילה 'לך' באה לאחר ציווי ונראית כמיותרת, ושם דרשו חז"ל דרשה דומה. בפירושו לפסוקנו, טוען רמב"ן, שחז"ל לא דרשו את המילה 'לך' במקומות האחרים כתוצאה מייתור לשון, אלא מפני שתוכן הציוויים היה ציבורי לכלל העם, ואילו הכינוי 'לך' מכוון ללשון יחיד. לעומת זאת, בציווי ה' לאברהם 'לך לך', מתאימה לשון היחיד 'לך', וכן דרך הלשון במקומות נוספים, ולכן במקום זה לא דרשו חז"ל את המילה הזו, וגם רש"י לא היה צריך לדרשה. נראה את הדברים בלשונו של רמב"ן:

36 ראו תיאורים ממשיים של הבאר בדברי חז"ל כדוגמת בבלי, שבת לה ע"א; תוספתא, סוכה ג, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 196–197). כך גם הבין רש"י, ראו פירושו לבלבלי, פסחים נד ע"א. והשוו לפירוש המיוחס לרש"י, בבלי, תענית ט ע"א.

37 לדוגמאות נוספות עיינו בפירושי רמב"ן במקומות אלה: בר' יד 7, 2, לה 18, לו 24; שמ' ב 14, טו 12.

1. ויאמר ה' אל אברהם לך לך – להנאתך ולטובתך, ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים; לשון רבנו שלמה.

ואין צורך, כי משפט הלשון כן: 'הגשם חלף הלך לו' (שה"ש ב 11); 'אלכה לי אל הגדולים' (יר' ה 5), 'קומו עברו לכם את נחל זרד' (דב' ב 13); ורובם ככה.

אבל רבותינו עשו מדרש במה שאמר הכתוב 'ועשית לך ארון עץ' (דב' י 1),³⁸ 'ועשית לך שתי חצוצרות כסף' (במ' י 2),³⁹ בעבור שאין המלאכה שלו, והיה ראוי שיאמר כמו שאמר במשכן 'ואת המשכן תעשה' (שמ' כו 1) (רמב"ן בר' יב 1).

תופעה דומה מצויה בפרשנות הפסוק 'ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים' (בר' כה 7). רש"י מפרש: 'מאת שנה ושבעים שנה וגו' – בן מאה כבן שבעים, ובן שבעים כבן חמש, בלא חטא'. שוב יצר רש"י דרשה, בהשפעת מדרש חז"ל על פסוק דומה, המפרט את שני חיי שרה (בר' כג 1). נראה את דברי רמב"ן לפסוק זה:

2. מאה שנה ועשרים שנה – לשון רבנו שלמה: לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך, שכל אחד נדרש לעצמו: בת מאה כבת עשרים לחטא, ובת עשרים כבת שבע ליפי. וכן כתב 'בשני חיי אברהם' (בר' כה 7).

ואין מדרשו זה נכון, שהרי 'בשני חיי ישמעאל' (בר' כה 17) נאמר כשני חיי אברהם בשוה, ולא היו שוים בטובה, אבל היה מתחלה רשע ועשה תשובה בסוף. ועוד, כי 'שנה' 'שנה' לחלק משמע, ואיננו נדרש להשוותן. אבל 'שנה', 'שנה', ו'שנים' – דרך הלשון הוא.

ומה שאמרו בבראשית רבה (בראשית רבה נח, א [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 618–619]) בת מאה כבת עשרים לחטא, לא דרשו כן אלא מיתור הלשון, שחזר ואמר: 'שני חיי שרה', שכללן והשוה אותן; ולא ידרשו כן באברהם (רמב"ן בר' כג 1).

רש"י הבין שמדרש חז"ל על שנות חייה של שרה נבע מפירוט השנים 'מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים'. לכן עשה דרשה דומה בפסוק המפרט את שנותיו של אברהם. רמב"ן חולק על הנחתו של רש"י ואומר שחז"ל דרשו את שנותיה של שרה מיתור הלשון בסוף הפסוק: 'שני חיי שרה' – ביטוי הכולל את השנים שפורטו קודם לכן, ומשווה אותן. ייתור זה אינו נמצא בפירוט שנותיו של אברהם, ולכן דרשת רש"י על שני חיי אברהם אינה נכונה. לדעת רמב"ן, רש"י טעה בהבנת נקודת המוצא של דרשת חז"ל על שרה, וטעות זו הביאה אותו לידי דרישת דרשה

38 'רבי יוחנן רמי: כתיב (דברים י 1) ועשית לך ארון עץ, וכתיב (שמות כה 10) ועשו ארון עצי שטים – מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצויין לעשות לו מלאכתו' (בבלי, יומא עב ע"ב).

39 'עשה לך – משלך. עשה לך – לך אתה עושה ואין אתה עושה לאחר. אתה משתמש בהן ואין אחר משתמש בהן' (מדרש תנחומא, בעלותך י [וילנא, עמ' 524–525]).

שאיננה נכונה על אברהם. טעות זו גם הביאה את רש"י לעיבוד לא נכון של מדרש חז"ל על שה, שכן רש"י כתב: 'לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך, שכל אחד נדרש לעצמו: בת מאה כבת עשרים לחטא, ובת עשרים כבת שבע ליופי'. תוספת זו של רש"י למדרש, אליבא דרמב"ן, אינה נכונה.

במקרה שלהלן רמב"ן קובע את נקודת המוצא של המדרש במסגרת מחלוקת עם רש"י על אודות נגיעה של אבימלך וביתו. בבראשית כ 9 אבימלך אומר לאברהם: 'מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדלה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי, ופירש רש"י: 'מעשים אשר לא יעשו – מכה שלא הורגלה לבוא על בריה באת לנו על ידך: עצירת כל נקבים של זרע ושל קטנים ושל רעי ושל אונים וחוטם'. משנרפא בית אבימלך, ככתוב 'וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהתיו וילדו. כי עצר עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך' (כ 17-18), פירש רש"י את המלים 'רחם' ו'ילדו' לא כפשוטם, אלא כביטויים מושאלים המציינים את כל הנקבים בהתאם לביאורו לפסוק 9: 'ילדו – כתרגומו: "ואתרוחו", נפתחו נקביהם, והוציאו מה שצריך להוציא, והוא "לידה" שלהם. בעד כל רחם – כנגד כל פתח'. רמב"ן מתנגד לפירוש זה, ומביא את המדרש שכנראה עליו התבסס רש"י, תוך ציון סיבת הדרשה, על מנת להראות שמסקנת חז"ל שאבימלך חלה בכל נקביו, שאותה אימץ רש"י, לא נבעה מהבנת המילה 'רחם' במשמעות 'כל הפתחים', כמו שפירש רש"י:

3. ולשון רבנו שלמה: וילדו – 'ואתרוחו', נתפתחו נקביהם והוציאו, והוא 'לידה' שלהן. בעד כל רחם – כנגד כל פתח.

ואין זה נכון [...] ולשון בראשית רבא (נב, יג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 553-554]): כי עצר עצר ה' – עצירה בפה, עצירה בגרון, עצירה בעין, עצירה באוזן, עצירה מלמעלה, עצירה מלמטה. והמדרש הזה להם – מיתור לשון הכפל 'עצור עצר', לא שיפרשו כל רחם – כל נקב. והנכון בעיני [...] (רמב"ן בר' כ 17-18).

בקביעתו שמדרש חז"ל נובע מכפל הלשון 'עצור עצר' ולא מהבנת המילה 'רחם' במשמעות כל פתחי הגוף, רמב"ן אומר שפירוש רש"י, 'בעד כל רחם – כנגד כל פתח', אינו יכול להתבסס על המדרש ואינו אלא פירוש מוטעה.

גם בדוגמה שלהלן רמב"ן סבור שהדברים העולים מן המדרש שעליו הסתמך רש"י אינם מהווים פירוש לפסוק, אך במקרה זה טענתו שונה. לדעת רמב"ן, אותו מדרש אינו בא ליישב קושי בכתוב כלל, דהיינו אין לדרשת חז"ל נקודת מוצא כלשהי בכתובים, אלא המדרש נושא בחובו רעיון שאותו סמכו חז"ל לפסוקנו כאסמכתא בעלמא. בפרשו את דברי אברם לשרי אשתו בבראשית יב 11: 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', כותב רמב"ן:

4. הנה נא ידעתי [...] וכתב רבנו שלמה: הנה נא ידעתי – מדרש אגדה (מדרש תנחומא,

לך לך ה' וילנא, עמ' 50): עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעותם, ועכשיו – על ידי מעשה [...] והמדרש – קפלה בענוה שבהם ונסמך למקרא (רמב"ן בר' יב 11–13).

רש"י הבין את משמעות המילה 'נא' במובן של עכשיו. על פי ביאור זה קשה להבין כיצד אומר אברם לשרי שעתה הוא יודע כי היא אישה יפת מראה. המדרש מסביר שהדבר נבע מצניעותם של בני הזוג. רמב"ן סובר, לעומת זאת, שלא היה בפסוק קושי שהביא את חז"ל לדרוש את דרשתם, אלא חז"ל סמכו לפסוק את הקבלה שהייתה בידם בדבר ענוותנותם של אברהם ושרה כאסמכתא.⁴⁰ על מנת להוכיח שאין קושי בלשון הפסוק ציין רמב"ן מקומות נוספים במקרא שבהם מופיעה תיבת 'נא' בקשר לדבר שכבר קיים, ולא במשמעות של דבר שנתחדש עתה: 'שאינ מלת "נא" מורה על דבר שיתחדש בעת ההיא בלבד, אבל על כל דבר הווה ועומד יאמרו כן, כי הוא רומז על הענין לומר שהוא עתה ככה: "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" – מאז ועד עתה, וכן "הנה נא עצרני ה' מלדת" (בר' טז 2) – מנעורי ועד היום הזה, וכן "הנה נא לי שתי בנות" (יט 8) – כי לא נולדו עתה, וכולם ככה'.

ב. ביאור כוונת המדרש

כפי שרמב"ן ציין את נקודת המוצא של המדרש בשעה שסבר שרש"י טעה באיתורה, כך רמב"ן מבאר את כוונתו של מדרש בשעה שהוא סבור שרש"י טעה בהבנת כוונתו או שדרך עיבוד המדרש בפירושו רש"י יכולה להתפרש בצורה לא נכונה, ורמב"ן מבקש להעמיד את כוונת המדרש על דיוקה. לדוגמה:

5. ומדרש רבותינו (בבלי, סוטה י ע"ב): כי כסתה פניה – כשהיתה בביתו היתה צנועה, לפיכך לא חשדה; זה לשון רבנו שלמה [...] אבל מדרש רבותינו, שכסתה פניה בבית חמיה – לומר, שהצניעה עצמה ממנו בביתו ולא ראה פניה מעולם, ואיך יכירנה? והנכון עוד לפי הפשט [...] (רמב"ן בר' לח 15).

רמב"ן כאן מתקן את הבנתו של רש"י את המדרש. רש"י הבין שכיסוי הפנים בבית החם הוא סמל לצניעות, ובשל צניעותה של תמר יהודה לא העלה בדעתו שבכלתו מדובר. לעומתו, מבאר רמב"ן שכיסוי הפנים בבית החם יש להבינו כפשוטו, ועל כן יהודה לא יכול היה לזהותה. מעניין לציין שבמקרה זה, כוונת המדרש כפי שהיא מוצגת על ידי רמב"ן במטרה לדחות את הבנתו של רש"י, שווה לפירושו של המדרש זה בבבלי, סוטה י ע"ב: 'ולא ראה אותה כל הימים שגדלה בביתו לפיכך לא הכיר בה!'

בפירושו לבר' כח 17 האריך רמב"ן מאוד בדיונו במדרשים מגוונים העוסקים בבירחיתו

40 על השימוש של רמב"ן במושג 'אסמכתא' ככלי ליישב פערים בין הפשט לדרש ראו סקלרץ, התמודדות (לעיל הערה 12), עמ' 200–208.

של יעקב לחרון, וזאת על מנת להפריך את פירושו של רש"י ל'קפיצת הדרך' שנעשתה ליעקב המזוכרת בכבלי, חולין צא ע"ב: 'ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, וכתוב ויפגע במקום, כי מטא לחרון אמר: אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי, ואני לא התפללתי? כד יחיב דעתיה למיהדר, קפצה ליה ארעא, מיד – ויפגע במקום'. רש"י בפירושו לבראשית כח 17 מפרש שקפיצה זו, כוונתה שהר המוריה קפץ עד יעקב לבית אל: 'אני אומר שנעקר הר המוריה ממקומו ובא לכאן, וזו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין, שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל, וזהו: "ויפגע במקום"'. רמב"ן מביא מדרשים אחרים הדנים בקפיצת הדרך של יעקב ומראה שכולם ראו בקפיצת הארץ נס שיעקב הלך דרך ארוכה במעט זמן, ולא שהר המוריה קפץ והגיע ליעקב:

6. והנה המדרשים כולם, אע"פ שיש ביניהם חילוף במקצת, אבל כלם מודין שקפיצת הארץ היתה ליעקב שהלך מהלך כמה ימים כהרף עין, ויתכן שכלם מודים זה לזה, ובכל הליכותיו קפצה לו, בלכתו מבאר שבע לחרון, וברצותו לשוב להר המוריה, ובצאתו משם לחרון; ואין אחד מכל המדרשים שיאמר כדבריו רבנו שלמה.

בחלק מן המקרים ניכרת מגמה של רמב"ן להציג הבנה רציונלית יותר של המדרש מאשר הבנתו של רש"י. רמב"ן בפרשנותו מקרב את משמעות המדרש להיגיון או ללשון המקרא. נציג דוגמה אחת שבה פרשנותו של רמב"ן למדרש היא יותר רציונלית מדרך הצגת המדרש על ידי רש"י, ודוגמה אחרת שבה פרשנותו של רמב"ן מוצגת כקרובה יותר ללשון המקרא.

7. נלכה דתינה – לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו: מקום הוא ואין מקרא יוצא מידי פשוטו; לשון רבנו שלמה. ואין הכוונה לרבותינו,⁴¹ שיפרש לו האיש: 'נסעו מזה מן האחוה והלכו לעורר עליך דינים ותרעומות', שאם כן היה נמנע מלכת ולא היה מסכן בעצמו! אבל הכוונה להם, כי האיש גבריא אל אשר דבר לו הגיד אמת, ואמר לשון משמש לשני פנים, ושניהם אמת; והוא לא הבין הנסתר בו, והלך אחר הנגלה ממנו, וילך אחר אחיו וימצאם בדותן כאשר אמר לו (רמב"ן בר' לו 17).

הקורא את פירושו של רש"י עשוי להבין שהאיש שאותו פגש יוסף אמר לו בצורה מפורשת שאחיו מבקשים להרגו, ולמרות זאת יוסף המשיך ללכת לאחיו, למרות הסכנה הוודאית הכרוכה בדבר. רמב"ן מבהיר לקורא שאין להבין מפירושו של רש"י שהאיש הזהיר את יוסף בצורה מפורשת, אלא האזהרה הייתה מובלעת בדבריו, כך שיוסף הלך אל המקום שפירש לו האיש 'דותן' בלא שהיה מודע לסכנה. כך הציג רמב"ן מהלך הגיוני יותר של המאורעות.

41 למקור המדרש המופיע ברש"י ראו בראשית רבא, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1017, הערה על שורה 3.

8. ויקח קרח – פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא (מדרש תנחומא, קרח א-ב [וילנא, עמ' 543-544]): ויקח קרח – לקח עצמו לצד אחד, להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה [...] וכן 'מה יקחך לבך' (איוב טו 12) – לוקח אותך להפליגך משאר בני אדם. לשון רבנו שלמה.

ודעת המדרש אינו כפירוש הרב, אבל אמרו שם: אין ויקח אלא לשון פליגה, שלבו לקחו, כענין שנאמר 'מה יקחך לבך'. ואינו רוצה לומר, שלקח עצמו לצד אחד; וכן 'מה יקחך לבך' – אינו שיקח אותך לצד אחד, להפליג עצמך משאר בני אדם. אבל כונת המדרש בויקח קרח – שלקח עצה בלבו לעשות מה שיספר, כי ה'לקיחה' תאמר על העצה והמחשבה; וכן 'מה יקחך לבך' – מה מחשבה יקח לך לבך [...] וכן לשון 'לקיחה' במחשבה: 'קחו מוסרי' (מש' ח 10); 'ולבלתי קחת מוסר' (יר' יז 23). [...] ולפי דעתי אין צורך, כי הגון הוא בלשון שיאמר [...] (רמב"ן במ' טו 1).

לפני קביעת הפירוש על דרך הפשט, רמב"ן מברר את כוונת המדרש שעליו מתבסס רש"י בפירושו. רמב"ן חולק על הבנתו של רש"י ש'ויקח' משמעו על פי המדרש שקרח לקח את עצמו. רמב"ן מראה מפסוקים אחרים במקרא שלשון 'ויקח' מתייחס לעצת הלב, ובהתאם לזה הוא גם מפרש את כוונת המדרש כאן.

3. חזוק דעתו הפרשנית

נסיים את עיוננו בציון סעיף נוסף בפרשנות המדרש, הבאה לחזק את פרשנות הפשט ולא את פרשנות המדרש. ספרשטיין כבר הראה שבצד פרשנות האגדה שנועדה להתאים את הטקסט העתיק אל מציאות חדשה ומשתנה, פרשנות המדרש באה גם על מנת לתת תוקף ולתת ותק לתפישות חדשות.⁴² ספרשטיין התייחס בדבריו אל רעיונותיהם החדשים של הפילוסופיה והקבלה. אנו מבקשים להדגיש שקביעה זו נכונה לא רק לגבי הפרשנות האוטוריטית של רמב"ן אלא גם לגבי חידושו בפשוטו של מקרא. על ידי פרשנות המדרש על שתי שאלותיה – ציון נקודת המוצא וביאור כוונת המדרש, רמב"ן מוצא חזוק לפירושו על דרך הפשט. רמב"ן מציין את נקודת המוצא של מדרש על מנת להראות שחז"ל חשו באותו קושי שבו חש הוא עצמו בפירושו, ואף הניחו אותה הנחה בבואם לתת פתרון. בציון כוונת המדרש רמב"ן מורה שהדרך שבה יש להבין את הדרשה מחזקת את הפירוש על דרך הפשט שהוא עצמו הביא. נציג דוגמה אחת שבה ציון נקודת המוצא משמש לחזוק פירושו על דרך הפשט של רמב"ן, ולאחר מכן נציג דוגמה אחת שבה ביאור כוונת המדרש משמש לחזוק פירושו של רמב"ן.

42 ספרשטיין (לעיל הערה 3), עמ' 15-20.

א. ציון נקודת המוצא של המדרש

בבראשית כז 12 מבטא יעקב חשש בבוואו ליטול את הברכה במרמה מאת אביו: 'אולי ימשני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה'. רמב"ן מביע תמיהה, כיצד נבע חששו המרכזי של יעקב מיכולתו של יצחק להבחין בין בניו על ידי מישושם ולא על ידי שמיעת קולם השונה: 'אולי ימשני אבי [...] ואני תמה: איך לא פחד מהיכר הקול?! וכל בני אדם נכרים בקולם'. כפתרון אפשרי הציע רמב"ן: 'אולי היו האחים האלה דומים בקולם'. על מנת לחזק הנחה זו מביא רמב"ן מדרש חז"ל שממנו הוא מבקש ללמוד שהאחים היו דומים בקולם:

9. ולכך אמר (בראשית רבה סה, יט [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 732]) כי 'הקול קול יעקב' (בר כז 22) – דבריו שמדבר בלשון רכה ומזכיר שם שמים (רמב"ן בר' כז 12).

העובדה שחז"ל דרשו את דברי יצחק 'הקול קול יעקב' (בר' כז 22) לא על שמע קולו של יעקב אלא על תוכן דבריו, מעידה לדעת רמב"ן, שגם חז"ל סברו שלאחים היה קול דומה. מהמשך פירושו של רמב"ן ברור שהוא לא ראה את פירוש חז"ל כפשוטו של מקרא: 'גשה נא ואמשך בני – לשון רבנו שלמה: אמר בלבנו: אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו; וכן בבראשית רבא [...] ועל דרך הפשט, יהיה זה בעבור טביעות הקול' (רמב"ן בר' כז 21). אך רמב"ן מביא את נקודת המוצא של המדרש בפסוק 12, לחיזוק סברתו שלאחים היה קול דומה.⁴³

ב. ביאור כוונת המדרש

כפי שרמב"ן מציין את נקודת המוצא של המדרש בכתובים על מנת למצוא תמיכה בפירושו, הוא מבאר מדרש בדרך שתהווה סיוע וחיזוק לפרשנותו למקראות.

דוגמה לדבר: התגלות ה' לאברהם בבראשית יח 1 מוסברת במדרש (בבלי, סוטה יד ע"א; שם, בבא מציעא פו ע"ב) כביקור חולים לאחר שאברהם מל עצמו כמסופר בפרק יז הסמוך. רש"י אימץ פירושו זה, ואילו רמב"ן מסביר התגלות זו באופן שונה. כמו רש"י, סובר רמב"ן שהתגלות באה כתוצאה ממילתו של אברהם, אך בניגוד לרש"י רמב"ן טוען שלהתגלות זו לא הייתה מטרה מעבר לעצם ההתגלות של ה' לאברהם כשכר על קיומו את מצוות מילה:

10. וירא אליו – [...] והנה פירוש הפרשה הזאת: אחרי שאמר כי 'בעצם היום הזה נמול אברהם' (בר' יז 26), אמר שנראה אליו השם [...] וזה גילוי השכינה אליו לְמַעַלָּה וּכְבוֹד לֹ, כְעֵינֵי שְׂבָא בְמִשְׁכַּן: 'יֵצְאוּ ויִבְרְכוּ אֶת הָעָם וירא כבוד ה' אל כל העם' (וי' ט 23), כי מפני השתדלותם במצות המשכן זכו לראיית שכינה; ואין גלוי השכינה

43 ראו גם פירושו רמב"ן לבר' א 11: 'ואני תמה [...] ואולי בזה נתעוררו רבותינו [...] ויתכן שיהיה פירוש הכתוב [...]; בר' כה 8: [...] נתעוררו החכמים בזה ופירשו [...], מב 6: 'איננו ראוי [...] ולכן נתעוררו בזה רבותינו [...] ועל דרך הפשט [...], מב 9–11: 'העלילה הזאת יצטרך להיות בה טעם או אמתלא [...] ואולי [...] ויתכן [...] ורבותינו נתעוררו במה שאמרנו, ודרשו [...]'.

כאן וכאן לצוות להם מצוה או לדבור כלל, אלא גמול במצוה הנעשת כבר, ולהודיע כי רצה האלהים את מעשיהם [...] (רמב"ן בר' יח 1).

בהמשך דבריו התייחס רמב"ן לדברי חז"ל המובאים ברש"י ואמר: 'וזו כונתם שאמרו: 'לבקר את החולה'; שלא היה לדבור, אלא לכבוד לו'. דהיינו, גם חז"ל באמרו שה' ביקר חולים או דרש בשלומם של אברהם, התכוונו בעצם, לדעתו של רמב"ן, שכל מטרת ההתגלות הייתה לכבד את אברהם על קיומו את מצוות ה'. על מנת לאשש את דבריו, רמב"ן מביא מדרש אחר, המצרף את פעולת ההתגלות עם ברכת ה', ובזאת מקרב את דעתו (שמדובר בהתגלות בעלמא) לדעת חז"ל (שמדובר בהתגלות על מנת לדרוש בשלום אברהם):

ועוד אמרו (בראשית רבה מח, ד [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 480]): 'מזבח אדמה תעשה לי' וגו' (שם' כ 21) – ומה אם זה שבנה מזבח לשמי הריני נגלה עליו ומברכו, אברהם שמל עצמו לשמי על אחת כמה וכמה.

ושמא יִכְנָנוּ בזה עוד לומר, שהיה לו במראה השכינה רפוי למחלת המילה, כי כן ראוי להיות, כדכתיב 'באור פני מלך חיים' (מש' טז 15).⁴⁴

אם כן, פרשנות המדרש משמשת את רמב"ן במטרה להציג את המדרש כמתודה לגיטימית, ובזאת הוא מחזק את תוקפו של המדרש כנגד טענות רציונליות של הפרשנות הספרדית. אך בד בבד פרשנות המדרש משמשת את רמב"ן גם למטרה ההפוכה של מתן לגיטימציה לפירוש על דרך הפשט, אם כדי להציג פירוש חילופי לפרשנותו של רש"י על דרך הדרש, ואם כדי לתת חיוק ותוקף לפירושו על דרך הפשט.

סוף דבר

פתחנו את דברינו בציון שני התנאים העיקריים לצורך פרשנותו של כתוב: כאשר מצד אחד הפרשן מייחס חשיבות גדולה לטקסט הקדום, אך מצד שני חלה התרחקות מן הטקסט, הדורשת פעולת גישור של הפרשן, על מנת שהטקסט הקדום ימשיך להיות משמעותי בעבורו. בחירתו של רמב"ן לבסס את פירושו על הצירוף הדיאלקטי של שני הפרשנים רש"י וראב"ע, הביאה עמה את הצורך בפרשנות. רש"י הציב את התנאי הראשון – הצורך להתייחס בכובד ראש למדרשי חז"ל 'בדבריו אהגה, באהבתם אשגה, ועמהם יהיה לנו משא ומתן דרישה וחקירה, בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה, אשר בפירושו זכורה' (חרווי הפתיחה לפירוש רמב"ן), ואילו ראב"ע ייצג את ההתרחקות מטקסטים אלו על ידי גישתו הפילולוגית-רציונלית 'ובעבותות הדקדוק נקשר, ובעיני הדעת ישר' (חרווי הפתיחה לפירוש ראב"ע). על מנת לקיים פירוש המושתת על גישותיהם של שני קודמיו, רמב"ן מרבה לפנות לפרשנות האגדה.

44 מהלך דומה יש גם בפירושי רמב"ן לבר' ד 11-12, לה 18, מב 9.