# המקרא היתר בפירושי רבי מיוחס בן אליהו למקרא

## פתיחה – דרך המקראות

רבי מיוחס בן אליהו (להלן רמב"א) היה פרשן מקרא שחי בביזנטיון במחצית הראשונה של האלף הקודם. מעט מאד ידוע על תולדותיו, ומעטים המחקרים שנכתבו עליו ועל יצירתו הפרשנית.[[1]](#footnote-1)

אחת המטרות המרכזיות של רמב"א בכתיבת פירושו הייתה רצונו לגשר בין לשון המקרא הקשה והמוזרה לבין הקוראים והלומדים בני זמנו. הבעיה הוצגה מפורשות בהקדמתו לפירושו. רמב"א פתח את הקדמתו באזכור ובהדגמת מספר עקרונות מתודולוגיים דוגמת מקרא קצר; מקרא מסורס; אותיות יתרות וחסרות; מקרא יתר; קרי וכתיב. העקרונות האלו היוו תשתית לטענתו שהתורה מנוסחת בצורה בעייתית: "וידוע ומפורסם הוא אפילו לקטנים שבישראל, שאם ידבר אחד ממנו בלשונו כדברים האלה, יהיה ללעג וקלס בינינו. ואם כן, דברה תורתינו הנתונה מפי אדון העולם ברוך הוא על ידי עבדיו הנביאים הקדושים והטהורים בלשונות הללו?!". ניסוח השאלה בצורה כה חריפה מפתיע, אינני זוכר ניסוח דומה לזה בקרב פרשני המקרא בימי הביניים.

אחת הדרכים המרכזיות שבהן נעזר רמב"א לפתרון הבעיה היא הקביעה שלשונות או ביטויים מקראיים הנראים מוזרים לעינו של הקורא המאוחר, הם בעצם הרגל רווח בסגנון המקרא. לצורך כך השתמש רמב"א בצירוף 'דרך המקרא', המצביע על כללים הנהוגים במקרא.[[2]](#footnote-2)

הצירוף 'דרך המקרא/ות' אינו נמצא בספרות חז"ל.[[3]](#footnote-3) פרשני המקרא שקדמו לרמב"א הזכירו אותו פעמים בודדות:[[4]](#footnote-4) בפירוש רש"י לתורה הוא מופיע שבע פעמים;[[5]](#footnote-5) בפירושי ראב"ע לתורה שבע פעמים;[[6]](#footnote-6) בפירוש רשב"ם לתורה תשע פעמים.[[7]](#footnote-7) גם בפירושים הביזנטיים שקדמו לרמב"א הצירוף אינו נפוץ: בפירוש לקח טוב של ר' טוביה בן אליעזר הוא מופיע פעם אחת;[[8]](#footnote-8) ובפירוש שכל טוב של ר' מנחם בן שלמה הוא מופיע שש פעמים.[[9]](#footnote-9)

על רקע הנתונים הללו אי אפשר שלא להתרשם מהעובדה שהצירוף 'דרך המקרא' מופיע בפירוש רמב"א לתורה 141 פעמים.[[10]](#footnote-10) המספר הגבוה מלמד על דרכו השיטתית של רמב"א, ועל רצונו לעצב רשימת כללים מקראיים שיסייעו בפתרון בעיות בסגנון המקרא. במקום אחר יוצגו השימושים השונים שעשה רמב"א ב'דרך המקראות'. במחקר הנוכחי יורחב הדיבור על אחד מהכללים הללו – 'המקרא היתר'. בחינת כלל זה תתרום גם להבנת דרכו הפרשנית הכוללת של רמב"א, ולהצבעה על מטרותיו בכתיבת פירושו לתורה, כפי שיתברר להלן.

\*\*\*

כנזכר למעלה, בהקדמתו לפירושו לתורה הזכיר רמב"א את עקרון ה'מקרא היתר'. בהקדמה זו הוא חילק בין אותיות יתירות לבין מילים או פסוקים יתירים, והקדיש לכל אחד מהם סעיף נפרד. במהלך פירושו הוא הזכיר בצורה מפורשת אותיות יתירות ב-60 מקרים, ו'מקרא יתר' ב-150 מקרים. ההתייחסות לאותיות היתירות בפירושיו קצר ותמציתי, ונובע כמעט בכל המקרים משיקולים דקדוקיים בלבד.[[11]](#footnote-11) לעומת זאת ההתייחסות ל'מקרא היתר' מגוונת יותר ודורשת בדיקה מדוקדקת. להלן אתייחס רק ל'מקרא היתר' ולא לאותיות יתירות.

בסיפור המקראי הוזכר הכלל 94 פעמים (62.6% מכלל המקרים), ובחוק המקראי 56 פעמים (37.3% מכלל המקרים).[[12]](#footnote-12) ההצהרה המופיעה בחלק מהמקרים – 'וכיוצא בם רבים' – מלמדת שלדעת רמב"א מדובר בתופעה מקראית נפוצה מאד.[[13]](#footnote-13) במקרים אחדים הגדיר רמב"א מפורשות את 'המקרא היתר' כמשתייך לקטגוריה של 'דרך המקרא': 'בצלמו בצלם אלהים – מקרא יתר הוא, כמו[…] וכן דרך המקרא' (בר' א, כז); 'בלתי אם גויתנו – אם יתר, וכן דרך המקרא, כמו[…]' (בר' מז, יח); 'והיו לדם – מקרא יתר הוא, וכן דרך המקרא, כמו[…]' (שמ' ד, ט).[[14]](#footnote-14)

בדיקתי העלתה שיש הבדל בהתייחסות לתופעה בין פירושי רמב"א לסיפור המקראי לבין פירושיו לחוק המקראי. אפתח בהצגת 'המקרא היתר' בפירושיו לסיפור המקראי, ולאחר מכן אדון בתופעה בפירושיו לחוק המקראי. אצביע על ההבדלים בין הסיפור והחוק בעניין, ואבאר מדוע לדעת רמב"א נקט המקרא בדרך כתיבה זו.

## 'מקרא יתר' בסיפור המקראי

רמב"א הצביע על מילה מיותרת, מילים מיותרות ולעתים אף על פסוק שלם מיותר.

א. דוגמה למילה יתירה: כתגובה לבקשת משה לראות את כבוד ה' נאמר 'ויאמר לא תוכל לראות את פני[…] ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור' (שמ' לג, כ-כא). אזכור הקב"ה כדובר בתחילת פס' כא מיותר, מכיוון שאנו יודעים זאת כבר מפס' כ. על כך כתב רמב"א: 'ויאמר – מקרא יתר, וכן דרך המקרא, כמו "ויאמר לה מלאך ה'"' (בר' טז, ט)' (שמ' לג, כא).

ב. דוגמה לפסוק שלם יתר: בשמ' לח, כב נאמר 'ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ה' את משה'. רמב"א כתב: 'ובצלאל – מקרא יתר, שהרי הודיעו למעלה. אלא שדרך המקרא לכפול דבריו'.

לא תמיד נהג רמב"א לפרט מדוע לדעתו המקרא יתר. מצאתי שלוש דרכי התייחסות בפירושיו: לעתים הוא הסתפק בקביעת הייתור ללא הסבר; לעתים הוא ביאר מדוע לדעתו מדובר במקרא יתר; לעתים הוא הציע את הנוסח ה'נכון' של הפסוק ללא הייתור.

בכמחצית מהמקרים (43 במספר שהם 45.7% מכלל המקרים בסיפור) הסתפק רמב"א בקביעה שמדובר ב'מקרא יתר', ללא פירוט וללא הסברים. אציג מספר דוגמאות מתוך הפירוש לפרק א בספר בראשית: 'ויהי כן – מקרא יתר' (א, ז); 'ויאמר להם אלהים – אף זה מן המקראות היתירות[…]' (א, כח); 'יהיה לאוכלה – אף זה מן המקראות היתירות' (א, כט).[[15]](#footnote-15)

במקרים אחרים טרח רמב"א לבאר לקוראים מדוע מדובר לדעתו במקרא יתר, להלן מספר דוגמאות.

ג. על הפסוק 'ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר אתו שם אלהים בית אל' (בר' לה, טו) כתב רמב"א: 'ויקרא – מקרא יתר הוא, שכן הודיענו למעלה שקראו בית אל'. רמב"א ביאר שאין צורך להזכיר את קריאת שם המקום, מכיוון שהמקרא כבר סיפר על כך בעבר (ראו בר' כח, יט; לה, ז).

ד. בבר' מח, יד נאמר 'וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים והוא הצעיר'. רמב"א כתב: 'והוא הצעיר – הוא הבן הצעיר. מקרא יתר הוא, שהרי מן התולדות ידענו מי הוא הבכור ומי הוא הצעיר'. טענתו של רמב"א היא שהמקרא תיאר בעבר את לידת שני האחים וכתב מפורשות 'ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה[…] ואת שם השני קרא אפרים' (בר' מא, נא-נב).[[16]](#footnote-16)

בשלושה מקרים לא פירט רמב"א מדוע לדעתו המקרא יתר, אך פירט מה היה אמור לדעתו להיות הנוסח ה'נכון' של הפסוק ללא הייתור:

ה. 'את המזבח – את וה"א יתרון, **והנכון** – ויבן שם מזבח' (בר' כב, ט); 'המבלי אין קברים – מקרא יתר הוא, **והנכון לכתוב** המבלי קברים. וכן דרך המקרא' (שמ' יד, יא); '[והיתה] להיות להם – מקרא יתר, **והנכון לכתוב** והיתה להם' (שמ' מ, טו).

בשני מקרים פירט רמב"א הן את הניסוח החלופי הן מדוע מדובר במקרא יתר:

ו. בתחילת ספר שמות כתב רמב"א: 'ואלה שמות[…] ומקראות יתרים הן, **שהרי נאמר** כבר בפרשת ויגש ובפרשת ויחי. **ולא היה צריך לכתוב אלא** וימת יוסף וכל אחיו'. לדעתו חמשת הפסוקים הפותחים את ספר שמות מיותרים, מכיוון ששמות בני יעקב הוזכרו כבר בספר בראשית.

ז. בפירושו לפסוק 'ויאמר מלך מצרים למילדת העברית אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה' (שמ' א, טו) כתב:

אשר שם האחת – מקרא יתר הוא, **שכן היה לו לומר** שם האחת שפרה, **שהרי** לא ידענו שמותם קודם לכן. **שכן** דרך המקרא כשמזכיר דבר שהודיענו שמקודם לכן, דרכו לומר 'אשר'. כמו 'אשר שם האחד גרשום' (שמ' יח, ג), 'אשר נקרא שמו ישראל'.[[17]](#footnote-17) וכל דבר שלא הודיענו שמו מעולם, אינו אומר 'אשר' אלא סתם, כמו 'שם הגדולה לאה' (בר' כט, טז)'.

במקרה זה הציע רמב"א לאחר הצעת החלופה ביאור מקורי במיוחד לייתור. הוא סבר שהמילה 'אשר' בפסוק מיותרת, וביאר זאת בעזרת כלל מקראי שלפיו המילה 'אשר' מופיעה רק לפני מידע שכבר היה ידוע לקורא לפני כן. מכיוון ששמות המיילדות נחשפים כאן לראשונה, לא היה המקרא צריך להזכיר את המילה 'אשר'.

## 'מקרא יתר' בחוק המקראי

בדומה למה שראינו בסיפור המקראי, גם בחוק המקראי מצאתי את אותן שלוש דרכי התייחסות בפירושיו: לעתים הוא הסתפק בקביעת הייתור ללא הסבר; לעתים הוא ביאר מדוע מדובר במקרא יתר; לעתים הוא הציע את הנוסח ה'נכון' של הפסוק ללא הייתור.

בקרוב למחצית מהמקרים (27 במספר שהם 48.2% מכלל המקרים בחוק) הסתפק רמב"א בקביעה שמדובר ב'מקרא יתר', ללא הסבר מדוע המקרא מיותר וללא הצגת החלופה ה'נכונה'. לדוגמה: 'תושב ושכיר – שניהם גוים הם, ומקרא יתר הוא' (שמ' יב, מה); 'ואשם – מקרא יתר הוא' (וי' ד, כב); 'ופנית בבקר – מקרא יתר הוא' (דב' טז, ז).

ב-21 מקרים (שהם 35% מכלל המקרים בחוק) ביאר רמב"א מדוע מדובר לדעתו במקרא יתר. לדוגמה:

ח. דינו של שור נוגח הוא 'סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו' (שמ' כא, כח). רמב"א כתב: 'ולא יאכל את בשרו – מקרא יתר הוא, **שכיון** שנסקל נבילה הוא ואסור באכילה'. לדעתו, דין הסקילה מכיל בתוכו את איסור אכילת הבשר, מכיוון שהשור הנסקל לא עבר שחיטה וממילא בשרו אסור.

ט. על הפסוק 'לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת' (שמ' לה, ג) כתב רמב"א: 'ומדרשו בכל מושבותיכם מקרא יתר הוא, **שהרי** שבת חובת הגוף הוא, ובכל מקום היא אסורה'. לדעתו, אין צורך להדגיש את איסור הבערת האש במקום מסוים, מכיוון שאיסורי השבת אינם תלויי מקום אלא תלויי אדם.[[18]](#footnote-18)

בשבעה מקרים (שהם 11.6% מכלל המקרים בחוק) לא פירט רמב"א מדוע לדעתו המקרא יתר, אך פירט מה היה אמור לדעתו להיות הנוסח ה'נכון' של הפסוק ללא הייתור. לדוגמה:

י. על הפסוק 'ולא תותירו ממנו עד בקר והנתר ממנו עד בקר באש תשרפו' (שמ' יב, י) כתב רמב"א: 'עד הבקר – מקרא יתר הוא, **וכך היה רצוי לומר** והנותר ממנו באש תשרופו'; על הפסוק 'ואם יותר מבשר המלאים ומן הלחם עד הבקר ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא' (שמ' כט, לד) כתב רמב"א: 'את הנותר – מקרא יתר הוא, **והיה לו לומר** ושרפת אותו'; על הפסוק 'ביום שנים עשר יום נשיא לבני נפתלי אחירע בן עינן' (במ' ז, עח) כתב רמב"א: 'ביום שנים עשר יום – מקרא יתר, **והנכון לכתוב** ביום שנים עשר בלבד'.[[19]](#footnote-19)

ובמקרה אחד פירט רמב"א הן את הניסוח החלופי הן מדוע מדובר במקרא יתר:

יא. בנוגע לתיאור סמיכת הידיים על קורבנות השלמים (וי' ג, ב, ח, יג) העיר רמב"א: 'וסמך ידו – ג' ידות כתיב, בבקר ובכבש ובעז, ושלשתן יתירים **שהיה לו לכתוב** וסמך עליו, **שהרי כבר נאמר** וסמך ידו בעולה' (וי' ג, ב).

עד כאן הוצגה תמונה דומה בהצגת ה'מקרא היתר' בסיפור ובחוק המקראיים. להלן יוצגו שני הבדלים משמעותיים בשימושו של רמב"א בכלל בשני הרבדים.

ההבדל הראשון הוא הסמכת מדרשי חז"ל לייתורים: בסיפור המקראי הסמיך רמב"א מדרשי חז"ל לייתורים במקרים בודדים; בחוק המקראי הוא עשה זאת בצורה שיטתית.

ההבדל השני הוא הצעת הסבר פרשני שיבאר למה נקט המקרא בלשון מיותרת: בסיפור המקראי הציע רמב"א פעמים רבות מה מטרת הייתור; לעומת זאת בחוק המקראי אין לדעת רמב"א שום מטרה לייתורים מלבד היותם עוגן למדרשי חז"ל.

לדעתי, שני ההבדלים הללו קשורים זה בזה, כפי שיפורט להלן.

## הסמכת דרשות לייתור – סיפור מול חוק

במרבית המקרים של 'מקרא יתר' בסיפור המקראי (87 במספר, שהם 92.6% מכלל המקרים בסיפור המקראי) לא הסמיך רמב"א מדרש חז"ל לייתור. מצאתי שבעה מקרים בלבד (7.4% מכלל המקרים בסיפור המקראי) שבהם הזכיר רמב"א את המדרש הנלמד מהייתור.[[20]](#footnote-20) להלן שתי דוגמאות:

יב. על הפסוק 'ויקחו את לוט ואת רכשו בן אחי אברם וילכו והוא ישב בסדם' (בר' יד, יב) כתב רמב"א: 'והוא ישב בסדום – כלומר והוא היה יושב בסדום, ומקרא יתר הוא שהרי הודיענו למעלה. ורז"ל דרשו – מי גרם לו זאת ישיבתו בסדום'. הידיעה שלוט היה תושב סדום בזמן שנשבה על ידי ארבעת המלכים מיותרת, מכיוון שמקום מושבו של לוט ידוע כבר מפסוקים קודמים (בר' יב, י-יב). רמב"א ציין שלפי מדרש חז"ל אפשר ללמוד מהאזכור המיותר לקח הקשור לפרשה הנוכחית – לוט נשבה כעונש על שהייתו בקרב תושבי סדום הרשעים.

יג. על תיאור פעולתו של אברהם 'וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה' (בר' יח, ב) כתב רמב"א: 'וירא וירץ – מקרא יתר הוא. הניח את המקום והלך להכניס את האורחים, ומכאן אמרו רבותינו שגדול הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה'. המילה 'וירא' בפסוק זה מיותרת, מכיוון שבתחילת הפסוק כבר נאמר 'וישא עיניו וירא'. חז"ל למדו מהייתור שראיית האורחים גרמה לאברהם לעזוב את השכינה ולקבל את פניהם, ומכאן הלקח החינוכי של חשיבות הכנסת אורחים.

\*\*\*

לעומת המספר המצומצם של פירוט הדרשות הנלמדות ממקרא יתר בסיפור המקראי, בחוק המקראי הקפיד רמב"א לפרט את מדרשי ההלכה הנלמדים מהייתורים, ועשה זאת ברוב מכריע של המקרים – 53 במספר (שהם 94.6% מכלל המקרים בחוק המקראי). מצאתי שלושה מקרים בלבד בחוק המקראי (5.4% מכלל המקרים בחוק המקראי) שבהם לא הציג רמב"א את המדרש ההלכתי הנלמד מייתור.[[21]](#footnote-21) אסתפק בדוגמה אחת להצגת מדרש הלכתי הנלמד מהייתור.

יד. על הציווי למקריב קרבן שלמים 'וסמך ידו על ראש קרבנו' (וי' ג, ב) כתב רמב"א: 'וסמך ידו – ג' ידות כתיב, בבקר (ג, ב) ובכבש (ג, ח) ובעז (ג, יג). ושלשתן יתירים, שהיה לו לכתוב וסמך עליו, שהרי כבר נאמר "וסמך ידו" בעולה (א, ד). ואלו נאמרו לדרשה, ידו ולא יד בנו ולא יד עבדו ולא יד שלוחו'. בהמשך אותו פסוק כתב רמב"א: 'ראש – ג' פעמים כתוב כאן (ג, ב, ח, יג) ושלשתן לדרשה, שכבר נאמר בעולת נדבה (א, ד). על ראש – ולא על הצואר, על ראש – ולא על הגביין והחזה וכל שכן שאר איברים שאין סמוכין לראש, על ראש – לא ידו על גבי ידו'. בשני המקרים רמב"א פתח את פירושו בהסבר מדוע המילים 'ידו', 'ראש' מיותרות, וסיים בהצגת הדרשה ההלכתית הנלמדת מייתורים אלו.[[22]](#footnote-22)

החילוק בין רובד הפשט לרובד הדרש **בחוק** המקראי בא לידי ביטוי בולט בדיונו על דיני שור נסקל שעליו נאמר 'ולא יאכל את בשרו' (שמ' כא, כח): 'את – יתר הוא, כמו "הגמל את יצחק" (בר' כא, ח). **זהו פשוטו. ומדרשו** – לרבות את עורו ואת שערו שיהא אסור בהנאה כמו הבשר'. במישור הפשט הסתפק רמב"א בהצהרה שמדובר במילה יתרה, ולא טרח לבאר את סיבת כתיבתה. במישור הדרש הוא הציג את הדרשה ההלכתית שנלמדה מהמילה המיותרת. ניסוח דומה הציע רמב"א בנוגע לקורבנות הנשיאים במדבר: 'זה קרבן – **פשוטו מקרא יתר הוא. ומדרשו** – זה הותר לעשות כן, ולא יחיד אחר רשאי לעשות כן' (במ' ז, יז).

מתברר אם כן שבפירושיו ל'מקרא יתר' **בסיפור** המקראי השאיר רמב"א בדרך כלל את הלומדים ברובד הפשט בלבד, ובפירושיו ל'מקרא יתר' **בחוק** המקראי הוא הציג בצורה שיטתית בצד רובד הפשט גם את הרובד המדרשי הנלמד מהייתור. הסיבה להבדל בפירוט המדרשים בין הרובד הסיפורי של המקרא לבין הרובד ההלכתי תבואר בסעיף הבא.

## הגורמים לכתיבת 'מקרא יתר' בחוק המקראי

מה הסיבה לעובדה שהתורה נכתבה בצורה מוזרה של 'מקרא יתר'? מה עניין יש למקרא לכתוב אותיות מיותרות, מילים מיותרות או פסוקים מיותרים? כנזכר בראש המאמר, לשאלה זו התייחס רמב"א כבר בהקדמתו לפירושו לתורה. בהמשך ההקדמה הציע רמב"א שני הסברים לסגנון המקראי הייחודי. לענייננו החשוב הוא ההסבר הראשון שהוצע – עקרון רב-המובנות: 'אך דע והבן, כי הבורא יתברך נתן התורה והנביאים והכתובים לנו על ידי עבדיו הנביאים, והם מתבארים בע' פנים. כי כתב לנו לשון שיובנו כל הפרושים'. לדעתו, תופעות כגון 'מקרא יתר' מאפשרות לחז"ל לבסס את מדרשיהם על המקראות עצמם.

בהקדמתו לא חילק רמב"א בין הסיפור לבין החוק המקראיים. ניתן לכאורה להסיק אם כן שלדעתו מטרתו של 'מקרא יתר' – הן בסיפור הן בחוק המקראי – היא ביסוס מדרשי חז"ל על הייתורים.[[23]](#footnote-23)

ברם כפי שהוצג לעיל, בדיקת התופעה לאורך הפירוש מגלה שרמב"א הקפיד לפרט את מדרשי חז"ל הנסמכים על הייתורים דווקא בחוק המקראי, ולא הזכיר את המדרשים הנלמדים מייתורים בסיפור המקראי. יש מקום אם כן להניח שבשאלת הסיבה לכתיבת 'מקרא יתר' יש להבדיל בין הסיפור לבין החוק המקראיים.

נראה שבחוק המקראי סבר רמב"א שהמטרה היחידה של הייתורים היא להוות עוגן למדרשי חז"ל. שני היגדים מתודולוגיים המתייחסים ל'מקרא יתר' בחוק מבהירים בצורה ברורה את דעתו:

טו. בסוף תיאור קורבנות חג הפסח נאמר 'מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד תעשו את אלה' (במ' כח, כג). רמב"א כתב: 'מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד – כלומר שהוא עשוי לעולת התמיד, זה פשוטו. ומדרשו – מלמד שכל התדיר מחבירו קודם את חבירו, והוא ששנינו כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, התמידין קודמין למוספין, מוספי שבת קודמים למוספי ר"ח, ומוספי ר"ח קודמין למוספי ראש השנה. פירוש שמקרא יתר הוא, **ולא נכתב אלא לכך**'.

טז. ניסוח דומה הציע רמב"א בנוגע לאיסור הנזיר להיטמא: 'לאביו ולאמו – מקרא יתר הוא שהרי נאמר "על נפש מת" (במ' ו, ו). **ולא נכתבו אלא לדרשה**, לאביו אינו מטמא אבל מטמא למת מצווה שאין לו קוברין' (במ' ו, ז).[[24]](#footnote-24)

נראה שההדגשה המתודולוגית בשני המקרים הללו מלמדת על יחסו הכולל של רמב"א לפסוקים היתירים בחוק המקראי – מטרתם היחידה היא לשמש עוגן למדרשי חז"ל. גישה עקרונית זו מתאימה היטב לגישתו שהוצגה בהקדמתו לפירושו לתורה. אין ולו מקרה אחד שבו הציע רמב"א בחוק המקראי ניסיון חלופי לבאר את הפסוקים היתירים.

## הגורמים לכתיבת 'מקרא יתר' בסיפור המקראי

התמונה שונה לחלוטין בנוגע לפסוקים היתרים בסיפור המקראי. בקרוב לשליש מהמקרים (28 במספר שהם 29.8% מכלל המקראות היתרים בסיפור המקראי) הציע רמב"א הסברים לסיבה שבגללה נקט המקרא ב'מקרא יתר'. ההסברים מגוונים: בחלק מהמקרים ביאר רמב"א שהמקרא כלל אינו מיותר, ובחלקם הוא ביאר את הייתור כחלק מתופעות סגנוניות מקראיות מקובלות הנכללות תחת הכותרת 'דרך המקראות', דהיינו דרכי הניסוח המקראיים המקובלים כגון 'כפל דיבור', 'כפל לשון', 'חוזר לענין הראשון', 'למטה חוזר ומפרש' והסברים אחרים, כפי שאפרט להלן.[[25]](#footnote-25)

תשעה מהמקראות היתרים בוארו על ידי רמב"א בעזרת הכלל 'כפל דיבור' או 'כפל לשון' (טאוטולוגיה) כפי שיפורט בסעיפים יז-יט:

יז. לעתים הצביע רמב"א על מילים זהות שאחת מהן מיותרת: על דברי עשו 'הלעיטני נא מן האדם האדם הזה' (בר' כה, ל) כתב רמב"א 'האדום האדום[…] ומקרא יתר הוא, והוא כפל לשון'; על הפסוק 'ויהיו חיי שרה[…] שני חיי שרה' (בר' כג, א) כתב רמב"א 'שני חיי שרה – מקרא מיותר, והוא כפל דבור'.

יח. לעתים הוא הראה חלקי פסוק שלמים החוזרים פעמיים בלשון דומה: בסוף פרשת קניית מערת המכפלה נאמר 'ויקם שדה עפרון אשר במכפלה[…] והמערה אשר בו[…] לאברהם למקנה לעיני בני חת' (בר' כג, יז-יח), לאחר מכן סופר שוב 'ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחזת קבר מאת בני חת' (בר' כג, כ). על הפסוק השני כתב רמב"א: 'ויקם השדה – מקרא יתר הוא, וכן דרך המקרא לשנות הדבר'; בתיאור עשיית הארון נאמר 'ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך' (שמ' כה, טז), לאחר מכן נאמר שוב 'ואל הארן תתן את העדת אשר אתן אליך' (שמ' כה, כא). על הפסוק השני כתב רמב"א: 'תתן את העדות – כן דרך המקרא לכפול דבריו, כמו שהודעתיך במקומות רבים, ומקרא יתר הוא'.

יט. ולעתים הצביע רמב"א על שתי מילים שונות בעלות משמעות זהה: על דברי אברהם 'בלעדי רק אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו אתי' (בר' יד, כד) כתב רמב"א: 'בלעדי רק – אף זה יתר, היה לו לומר בלעדי אשר אכלו, והוא כפל לשון'. לדעתו שתי המילים 'בלעדי' ו'רק' הן בעלות משמעות זהה; על ציטוט דברי שרה 'האף אמנם אלד ואני זקנתי' (בר' יח, יג) כתב רמב"א: האף אמנם[…] והוא כמו האמנם, והוא כפל לשון, ומקרא יתר הוא', לדעתו המילים 'האף' ו'אמנם' בעלות משמעות זהה.[[26]](#footnote-26)

בחמישה מקרים נימק רמב"א את המקרא היתר בעזרת העיקרון של 'חוזר לעניין הראשון'. שלושה מתוכם קשורים לצירוף המילים 'אלה תולדות'.

כ. נח ורשימת צאצאיו נזכרים בספר בראשית פעמיים: 'ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם את חם ואת יפת' (בר' ה, לב); 'אלה תולדת נח[…] ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת' (בר' ז, ט-י). הקטע המפריד בין שני האזכורים מכיל תיאור של חטאי האדם, ומסתיים במילים 'ונח מצא חן בעיני ה'' (בר' ו, ח). רמב"א סבר שבגלל ההפסקה ראה המקרא לחזור שוב על פירוט צאצאיו של נח:

אלה תולדות נח – אף אלו מקראות יתרים, ולא היה צריך להתחיל אלא 'ויאמר אלהים לנח' (ו, יג). אלא שהוא כפל עניין […] אלה תולדות נח, ושם וחם האמורים בעניין, אלא שהפסיק העניין לספר בשבחו, ועוד חזר לעניין הראשון. וכן דרך המקרא להפסיק בעניין זה ולהתחיל בעניין אחר ועוד חוזר לעניין ראשון.

כא. הולדת ישמעאל מהגר נזכרת בספר בראשית פעמיים: 'ותלד הגר לאברם בן ויקרא אברם שם בנו אשר ילדה הגר ישמעאל' (בר' טז, טו); 'ואלה תלדת ישמעאל בן אברהם אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם' (בר' כה, יב). האזכור השני לכאורה מיותר, ועליו כתב רמב"א: 'אשר ילדה הגר – מקרא יתר הוא, והפסיק העניין בדברים אחרים, וכן דרך המקרא'. לדעת רמב"א בגלל ההפסקה הארוכה ראה המקרא להזכיר שוב את העניין.

כב. גם הולדת יצחק מאברהם נזכרת בספר בראשית פעמיים: 'ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק' (בר' כא, ב); 'ואלה תולדת יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק' (בר' כה, יט). האזכור השני נראה מיותר, ועליו כתב רמב"א: 'אברהם הוליד – מקרא יתר הוא, והפסיק העניין בדברים אחרים ועוד חזר לעניינו. וכן דרך המקרא, כמו שהודעתיך למעלה בתולדות נח וישמעאל וכיוצא בהם'. גם כאן טען רמב"א שההפסקה הארוכה היא הגורם לאזכור מחודש של הקשר שבין אברהם לבין יצחק.[[27]](#footnote-27)

בחמישה מקרים הצביע רמב"א על נתונים המופיעים פעמיים, וחילק בין האזכור המרכזי שלצדו אזכור נוסף שבא מסיבות משניות. להלן שלוש דוגמאות:

כג. תיאור הגעת אדם הראשון לגן עדן מופיע בספר בראשית פעמיים: 'ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר' (בר' ב, ח); 'ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה' (בר' ב, טו). על הפסוק הראשון כתב רמב"א: 'וישם שם – מקרא יתר הוא, שהרי נאמר למטה "ויניחהו בגן עדן" (ב, טו), אלא לפי שסיפר בברייתו, הזכיר לזה בדרך קצרה, ולמטה פירש'. לדעת רמב"א, אגב תיאור יצירת האדם הראשון הזכיר המקרא גם את הנחתו בגן עדן, זהו אזכור קצר ומקומי. האזכור השני הוא המרכזי והמפורט יותר.

כד. בתיאור הפגישה המחודשת שבין יוסף ואחיו מזכיר המקרא פעמיים שיוסף מזהה את האחים: 'וירא יוסף את אחיו ויכרם' (בר' מב, ז); 'ויכר יוסף את אחיו והם לא הכרהו' (בר' מב, ח). האזכור השני מיותר לכאורה, ועליו כתב רמב"א: 'ויכר יוסף – מקרא יתר הוא, ומפני שצריך לומר "והם לא הכירוהו", לכך שנהו'. לדעת רמב"א האזכור הראשון הוא המרכזי, ומטרת האזכור השני היא ספרותית – להדגיש את הניגוד בין היכרותו של יוסף עם האחים לבין חוסר ההיכרות שלהם אתו.

כה. בתחילת ספר שמות (א, א-ה) מנויים שמות בני יעקב שירדו למצרים, רשימה שהופיעה כבר בספר בראשית (מו, ח-כז). רמב"א כתב: 'ואלה שמות[…] ומקראות יתרים הן, שהרי נאמר כבר בפרשת ויגש ובפרשת ויחי. ולא היה צריך לכתוב אלא "וימת יוסף וכל אחיו" (א, ו), להודיענו שאחר מיתת כולם התחיל השעבוד. ולפי שנזקק להודיע מיתתן, הזכיר אף שמותן בדרך קצרה'. לדעת רמב"א אזכור רשימת האחים בספר בראשית היא העיקרית. בספר שמות, אגב אזכור מיתת האחים, ראה המקרא להזכיר בקיצור שוב את שמותיהם למרות שהוזכרו כבר בעבר.[[28]](#footnote-28)

בתשעה מקרים נוספים הציע רמב"א הסברים מגוונים אחרים לתירוץ קיומו של ה'מקרא היתר'. להלן שתי דוגמאות:

כו. על תיאור הגעת אברהם ומשפחתו לכנען 'ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען' (בר' יב, ה) כתב רמב"א: 'ויבואו ארצה כנען – מקרא יתר, כמו "ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים" (בר' א, כח), והיא הארץ שהראהו. ולפי שביציאה ראשונה כתיב "ויבואו עד חרן" (בר' יא, לא), נזקק להודיעך כאן שבאו לארץ כנען'. לכאורה, האזכור הכפול של המילה 'כנען' בפסוק הוא מיותר (בדומה לאזכור הכפול של 'אלהים' בפסוק הנוסף שהובא כדוגמה). אך על רקע הפסוקים שתיארו את יציאת תרח ומשפחתו שרצו להגיע לכנען אך עצרו בדרך, סבר רמב"א שהאזכור הכפול אינו מיותר ומטרתו להבחין בין חוסר ההצלחה של תרח לבין ההצלחה של אברהם.

כז. בסוף הפרשה המתארת את הקורבנות שהקריבו הנשיאים לחנוכת המשכן סיכם המקרא את כל המתנות שהובאו (במ' ז, פד-פח). רמב"א כתב: 'כל הבקר לעולה – אע"פ שפרט לך כל אחד ואחד, חזר וכללן יחד, ומקראות יתרים הם' (במ' ז, פז). לכאורה לאחר פירוט כל המתנות הסיכום מיותר, אך רמב"א קבע שדרך המקרא למנות את הפרטים, ולבסוף לחזור ולהציג את המספר הכולל.[[29]](#footnote-29)

\*\*\*

הדוגמאות שהובאו עד כאן מלמדות שלדעת רמב"א במקרים מסוימים ה'מקרא יתר' בסיפור המקראי מיותר רק לכאורה. בחלק מהמקרים ביאר רמב"א את הייתור כחלק מתופעות סגנוניות מקראיות מקובלות (דוגמאות יז-יט), ובחלקם הוא ביאר מדוע המקרא כלל לא מיותר (דוגמאות כ-כז). נשאלת השאלה מה עמדתו של רמב"א לגבי יתר 66 המקרים שבהם הוא הצביע על 'מקרא יתר' בסיפור המקראי, אך נמנע מלהסביר את הייתור?

אפשרות אחת היא שלדעת רמב"א גם מקרים אלו אינם מכילים נתונים מיותרים, אלא שהוא לא טרח לבאר ולפרט מה הסיבה שבגללה נכתב ה'מקרא היתר' בכל אחד מהמקרים הללו.

אפשרות אחרת היא שלדעת רמב"א יש בסיפור המקראי 'מקראות יתרים' שהם מיותרים רק לכאורה, ויש 'מקראות יתרים' שהם באמת מיותרים, ומטרתם היחידה היא לשמש עוגן למדרשי חז"ל.[[30]](#footnote-30)

שתי האפשרויות מציעות מבט שונה לחלוטין בנוגע ליחסו של רמב"א לפער שבין החלקים הסיפוריים לבין החלקים ההלכתיים במקרא. לפי האפשרות הראשונה יש הבדל עקרוני בין הסיפור לחוק: בסיפור יש מטרה ומשמעות ל'מקרא היתר', הוא מיותר רק לכאורה, ורק לעתים רחוקות הוא נצרך כעוגן לדרשות חז"ל; בחוק אין כל משמעות עצמאית ל'מקרא היתר', והוא נכתב רק במטרה לשמש כעוגן לדרשות חז"ל.

לפי האפשרות השנייה אין הבדל עקרוני בין הסיפור לחוק: בשניהם יש מקרים רבים של 'מקרא יתר' שאין לו משמעות עצמית ומטרתו היחידה לשמש כעוגן לדרשות חז"ל. אלא שבפירושיו לסיפור המקראי רמב"א לא טרח לפרט את הדרשות, ובפירושיו לחוק המקראי הוא הקפיד לפרט את הדרשות הנלמדות מהייתור. דעתי נוטה לקבל את האפשרות הראשונה, כפי שיפורט מייד.

## מטרת רמב"א בכתיבת פירושו לתורה

הצבעתי על שני הבדלים בין אזכורי 'מקרא יתר' בפירושי רמב"א בסיפור המקראי מול החוק המקראי:

ראשית, בפירושיו לסיפור המקראי ברוב המקרים (92.6% מהמקרים) לא פירט רמב"א דרשות הנלמדות מהייתור. לעומת זאת, בפירושיו לחוק המקראי הקפיד רמב"א ברוב המקרים (94.6% מהמקרים) לפרט מה למדו חז"ל מהייתור וכיצד אפשר לבסס דרשות הלכתיות על 'המקראות היתרים'.

שנית, בפירושיו לסיפור המקראי הציע רמב"א במקרים רבים (29.8% מכלל המקרים) את הגורם לייתור במישור המילולי הפשוט של הכתובים. לעומת זאת בחוק המקראי נמנע רמב"א לחלוטין מלהציע את הגורם לייתור במישור הפשט.

דומה שהבדלים אלו כרוכים זה בזה וקשורים בעמדתו של רמב"א כלפי החלקים השונים של התורה ויחסו אליהם:

פירוש רמב"א לחוק המקראי נועד להציג מדריך מעשי של עיקרי ההלכות ליהודי המחויב במצוות. במסגרת זו ניצל רמב"א את הייתורים וביארם כנצרכים לטובת מדרשי ההלכה של חז"ל. מכיוון שמטרתו המרכזית בפרקים אלו הייתה הצגת מעין ספר הלכות, הוא לא טרח להשקיע מאמץ בביאור הגורמים לייתורים ברובד המילולי הפשוט. יתר על כך, ייתכן שלדעתו אין כל מטרה במישור המילולי לייתורים אלו, ומטרתם היחידה היא לשמש עוגן למדרשי חז"ל.

לעומת זאת, פירושו לסיפור המקראי נועד לצרכים אחרים – לביאור הכתובים ולגישור בין הטקסט המקראי הקשה לבין הקוראים. בפירושו לפרקים אלו רמב"א לא הסתפק בהצגת הייתורים כבסיס למדרשי חז"ל בלבד, אלא השתדל לבאר את המקראות היתרים כדי לרצות את לבם של הקוראים התמהים למראה הפסוקים הקשים.

החלוקה בין פירושי רמב"א לחלקים הסיפוריים בתורה לבין פירושיו לחלקים ההלכתיים באה לידי ביטוי גם בתחומים אחרים. רמב"א הצהיר זאת במפורש בהיגד מתודולוגי חשוב הנמצא בפירושו לתחילת פרק יב בספר שמות: 'עד כאן נצרכנו ליישב המקראות על פי פשוטן, מכאן ואילך צריכין אנו לדורשן על פי המשנה שניתנה למשה בסיני' (שמ' יב, ב). היגד זה נמצא בנקודת המעבר שבין הפרשות הסיפוריות לבין הפרשות ההלכתיות בתורה – פרק יב בספר שמות הוא הפרק הראשון בתורה העוסק כולו בהלכות ולא בסיפור. דבריו של רמב"א מלמדים על מודעות ברורה לחלוקה העקרונית שבין הפרשיות הסיפוריות לבין הפרשיות ההלכתיות.

כוחו של רמב"א כפרשן פשט מתגלה בעיקר בחלקים הסיפוריים של התורה (כגון ספר בראשית, ספר שמות פרקים א-יא, ספר במדבר פרקים כב-כד ועוד) שבהם הוא מרבה בפירושי פשט, ומדרשי חז"ל נמצאים במיעוט. המדרשים המעטים הנזכרים בפרשיות אלו מופיעים בנוסף להצגת פירושי הפשט, כ'פירוש כפול'. גישתו העקרונית של רמב"א בפרקים אלו באה לידי ביטוי בהיגדים מתודולוגיים כדוגמת: '[…]וכל זה פירשתי לפי פשוטו של מקרא. ומדרשי אגדה רבים ובעניין אחר, ואני נזקקתי ליישב המקרא על אופן פשוטו' (בר' מט, כז).

לעומת זאת, בחלקים ההלכתיים של התורה הצטמצם בצורה משמעותית היקף פירושי הפשט שהוצעו, וניכרת המגמה להיצמד למדרשי חז"ל. בפרשיות אלו הציע רמב"א בדרך כלל את מדרש חז"ל ההלכתי הקשור לפסוק המפורש.

לא מצאתי חלוקה דומה בין החלקים הסיפוריים וההלכתיים של התורה בפירושים ביזנטיים שקדמו לרמב"א (ר' טוביה בן אליעזר – 'לקח טוב', ר' שמואל רושיינא, ר' מנחם בן שלמה – 'שכל טוב'), וגם לא בפירושי רש"י לתורה.[[31]](#footnote-31) נראה אם כן שזהו אחד החידושים המרכזיים בפירושו של רמב"א, ומתברר שיחסו השונה ל'מקרא היתר' בסיפור ובחוק משתלב בדרכו הכוללת במהלך פירושו לתורה.

1. לסקירת המחקר הקיים בעניין מקומו וזמנו, ולקביעה שהחיבור נכתב באמצע המאה הי"ג ראו Jonathan Jacobs, "Rabbi Meyuhas ben Elijah: His Geographical Provenance, Works, and Chronology", *Review des études Juives* (forthcoming). פירושו לתורה שרד בכתב יד אחד בלבד: The British Library London England Add. 19970 (F5015). הפירוש לבראשית נדפס על ידי Albert William Greenup and Charles Henry Titterton, London 1909; הפירוש לשמות נדפס על ידי Albert William Greenup, Budapest 1929; הפירוש לויקרא נדפס פעמיים: על ידי Michael Katz, New York 1996, ועל ידי Yitzchak Har-Shoshanim, Bney Brak 2005; הפירוש לבמדבר נדפס על ידי Shlomo Freilich, Jerusalem 1977; הפירוש לדברים נדפס על ידי Michael Katz, Jerusalem 1968. בכוונתי להוציא בקרוב מהדורה ביקורתית חדשה של הפירוש לבראשית ולשמות. הציטוטים של פירושי רמב"א במאמר הם בהתאם למצוי בכתב היד, הוספתי הפניות לפסוקים וסימני פיסוק. [↑](#footnote-ref-1)
2. מספר חוקרים הקדישו תשומת לב לכללים מקראיים בכלל ול'דרך המקרא' בפרט בפירושי רמב"א, ללא פירוט וסיווג מדויקים. ראו Michael Katz, "introduction", *Commentary on Deuteronomy, Rabbenu Meyuhas ben Elijah*, ed. Michael Katz (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1968):23 [Hebrew]; Eliezer Schlossberg, "Studies in the Exegetical Methodology of Rabbi Meyuhas ben Eliyahu", *Megadim* 23 (1995): 89–90, 93–95 [Hebrew]; Eliezer Schlossberg, "Dictionary rules in Rabbi Meyuhas ben Eliyahu commentaries to the Bible", *Sinai* 115 (1995): 42–56 [Hebraw]; Gershon Brin, “Commentary on Leviticus by Rabbi Meyuhas ben Eliyahu”, *Sinai* 140 (2007): 127–128 [Hebrew]; Gershon Brin, "The Usage of R. Meyuhas son of R. Eliyahu of the Forms of The Usage of the Bible", *Beit Mikra* 58 (2013): 117–129. [↑](#footnote-ref-2)
3. אם כי יש מקומות שבהם קבעו חז"ל כללים מקראיים, כגון 'דיברה התורה כלשון בני אדם' (בבלי ב"מ לא ע"ב); 'דיבר הכתוב בהווה' (משנה ב"ק ה, ז) ועוד. [↑](#footnote-ref-3)
4. הנתונים שיוצגו להלן מבוססים על עיון שיטתי בפרשנים, וכן על חיפושים שנערכו בעזרת פרויקט השו"ת ואתר מקראות גדולות הכתר. יש להדגיש שגם פרשנים שהזכירו פעמים מעטות את הצירוף 'דרך המקרא' הצביעו על כללים מקראיים פעמים רבות אחרות ללא אזכור מפורש של הניסוח הזה (וראו להלן הפניות בהערות השוליים). [↑](#footnote-ref-4)
5. בר' יח, ג; יט, כד; לא, יג; לה, כז; שמ' יד, כח; טו, ה; כו, ג, ועוד ארבע פעמים בפירושו לנ"ך: יר' ו, יט; נא, יב; הושע יא, ב; דנ' י, ח. מספר מחקרים יצרו רשימות חלקיות של כלליו הפרשניים של רש"י, ללא מיון וסיווג כלשהו. ראו Menahem Brayer, "Principles and Definitions in Rashi's Commentary", *Rashi – his Reaching and Personality*, ed. Simon Federbush, (New-York: Hadar Publishing, 1958), 113–146 [Hebrew]; Ezra Zion Melamed, *Bible Commentators* (Jerusalem: Magnes Press, 1978), 415–419 [Hebrew]. על כללים סמנטיים בפירושיו ראו Jair Haas, "Rashi's Criticism of Mahberet Menahem", in *Zer Rimonim: Studies in Biblical Literature and Jewish Exegesis Presented to Professor Rimon Kasher,* eds. Michael Avioz, Elie Assis, Yael Shemesh (Atlanta: SBL, 2013), 449–463 [Hebrew]. [↑](#footnote-ref-5)
6. בר' הפירוש הארוך ו, ו; יא, לב; שמות הפירוש הקצר יב, יד; במ' ז, יג; ח, יח; י, כט; יח, ג, ועוד שש פעמים בפירושו לנ"ך: יש' נו, ו; תה' עד, טז; משלי ח, כג; איוב ה, יט; שה"ש א, ב; קה' יב, ב. [↑](#footnote-ref-6)
7. בר' א, א; א, יד; יח, ה; כד, כה; לג, יח; מט, ג; שמ' כג, י-יא; דב' ט, כה; לב, כג. על דרכי המקראות בפירושי רשב"ם ראו Elazar Touitou, *Exegesis in Perpetual Motion - Studies in the Pentateuchal Commentary of Rabbi Samuel Ben Meir* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2003), 135–139 [Hebrew]; Meir I. Lockshin, *Rashbam on the Torah* (Jerusalem: Horev Press, 2009), 18–20 [Hebrew]. יש לזכור שפירוש רשב"ם לא הגיע לביזנטיון ולא היה מול עיניו של רמב"א. על תפוצתו המצומצמת של הפירוש והסיבות האפשריות לכך ראו Jonathan Jacobs, "Why was Rashbam’s Commentary Not Widely Disseminated? – A Re-Examination", *Beit Mikra* 62 (2017): 41–79 [Hebrew]. [↑](#footnote-ref-7)
8. בר' א, א, ופעם נוספת בלשון 'דרך הפסוק' (דב' כט, ד). [↑](#footnote-ref-8)
9. בר' כא, כט; ל, כא; לה, כח; לז, כד; מט, כז; שמ' יד, י. על כללים מקראיים בפרשנות הביזנטית הקדומה של רעואל וחבריו (ללא אזכור 'דרך המקרא') ראו Gershon Brin, *Reuel and His Friends: Jewish Byzantine Exegetes from around the Tenth Century C.E.* (Israel: Tel-Aviv University press, 2012), 45–49 [Hebrew]. [↑](#footnote-ref-9)
10. בבראשית 59 פעמים; בשמות 33 פעמים; בויקרא 8 פעמים; בבמדבר 23 פעמים; בדברים 18 פעמים. כמו כן מופיע הצירוף בפירוש לאיוב 10 פעמים ובפירוש לדה"י 6 פעמים. [↑](#footnote-ref-10)
11. דוגמה לאות יתירה: על דברי יעקב ליוסף 'מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך' (בר' מט, כה) כתב רמב"א 'מאל אביך – המ"ם יתר, וכן "ויברכך" הו"ו יתר, וכן "ויעזרך", והם מן האותיות היתרות'. [↑](#footnote-ref-11)
12. למעשה מספר ה'מקראות היתרים' שעליהם הצביע רמב"א הוא גבוה יותר, מכיוון שבחלק מהמקרים הוא הביא לצד הפסוק המתפרש דוגמאות נוספות ממקומות אחרים במקרא. בפירוש לאיוב הזכיר רמב"א 'מקרא יתר' פעם אחת בלבד (ב, י) ובפירוש לדה"י הוזכר 'מקרא יתר' ארבע פעמים (דה"א ד, מב; ח, ח; כט, כו; דה"ב ג, ב). [↑](#footnote-ref-12)
13. רמב"א הזכיר את הביטוי 'וכיוצא בם רבים' או 'ורבים כאלה' ביחס ל'מקרא יתר' בהקדמתו לפירושו, וכן בפירושיו על בר' ב, ד; יט, כג; שמ' א, טז. [↑](#footnote-ref-13)
14. אזכורים נוספים של 'דרך המקרא' בהקשר של 'מקרא יתר': שמ' יד, יא; לג, כא; לח, כב; במ' יב, ב; טז, ב; טז, טז; לב, יז. [↑](#footnote-ref-14)
15. להלן רשימה מלאה של אזכורי 'מקרא יתר' ללא פירוט: בר' א, ז; א, כח; א, כט; א, ל; ב, ד; ד, ב; ד, יח; ט, יא; יד, כג; יז, ה; יט, ד; כא, א; כא, ג; כא, ה; כא, ח; כא, י; כב, ז; כד, ד; כה, ז; כה, טז; כה, כ; כו, כח; כז, א; כז, מב; כט, י; כט, ל; ל, כ; לא, נג; לב, יב; לז, ב; מד, י; מז, י; מט, כה; מט, כח; שמ' א, ה; א, טז; ז, כט; י, ח; במ' ז, פד; י, לב; כב, לג; כו, נה; כו, ס. [↑](#footnote-ref-15)
16. דוגמאות נוספות לביאור הייתור בסיפור המקראי: בר' ג, כד; יא, ל; יד, יב; יד, כד; לז, ח; מא, י; מו, ח; שמ' יא, ג; לח, כב; במ' ז, א. [↑](#footnote-ref-16)
17. הכוונה כנראה לפסוק 'אשר נקרא שמו בלטשאצר' (דנ' י, יא). [↑](#footnote-ref-17)
18. ראו גם פירושיו על שמ' כא, לא; וי' ג, ז; ד, יב; ד, כ; ד, כה; ה, ב; ה, ו (פעמיים); ה, ח; טו, יב; במ' ו, ז; טו, ה; יט, ח; יט, יד; יט, טז; יט, כ; דב' יד, ו; יד, כד; טז, טו. [↑](#footnote-ref-18)
19. ראו גם פירושיו על שמ' כח, יז; וי' ג, ב (ד"ה ראש); ז, יח; יט, כד. [↑](#footnote-ref-19)
20. בחמישה מהמקרים הציע רמב"א מדרש אגדה. בנוסף לשתי הדוגמאות המובאות למעלה ראו גם בר' כב, ט; שמ' טו, א; במ' יג, כב. בשני מקרים הוצע מדרש הלכתי, ראו בר' לז, לה; במ' ז, א. מקרה נוסף של פירוט הדרשה ראו בפירושו לדה"ב ג, ב. [↑](#footnote-ref-20)
21. ראו פירושיו על שמ' כז, יט; כח, יז; במ' י, ב. [↑](#footnote-ref-21)
22. להלן רשימה מלאה של המקרים שבהם הציג רמב"א מקרא יתר ולצדו את הדרש ההלכתי הנלמד ממנו: שמ' יב, י; יב, כב; יב, מה; כא, טו; כא, כה; כא, כח (פעמיים); כא, לא; כט, לד; לה, ג; וי' ב, א; ג, ב (פעמיים); ג, ז; ד, יב; ד, כ; ד, כב; ד, כה; ה, ב; ה, ו (פעמיים); ה, ח; ה, יא; ו, ג; ז, טו; ז, יח; י, ו; יא, ח; יב, ד; יג, יא; יד, כא; טו, יב; טז, ג; יט, כד; כ, כז; כג, כב; במ' ו, ז; ז, יז; ז, עח; טו, ה; יט, ח; יט, יד; יט, טז; יט, יט; יט, כ; כח, ח; כח, כג; דב' יד, ו; יד, כד; טז, ז; טז, טו; יז, ו; כד, טז. [↑](#footnote-ref-22)
23. יש מקום אומנם לציין שהדוגמאות שהוצעו בהקדמה ל'מקרא יתר' לקוחות כולן מתחום הסיפור המקראי. [↑](#footnote-ref-23)
24. רמב"א השתמש ביטויים דומים בביאוריו למקרא היתר בחוק המקראי: 'ומקרא יתר הוא **ולכן נאמר** ללמד ממנו גזירה שוה' (שמ' יב, מה); 'מקרא יתר הוא[…] **אלא** בא ללמד' (שמ' כא, כח); 'ושלשתן יתרים[…] **ואלו נאמרו לדרשה**' (וי' ג, ב); 'ומדרשו מקרא יתר הוא[…] **אלא** לדרשה' (במ' טו, ה), ועוד. [↑](#footnote-ref-24)
25. במילים אחרות, את 'דרך המקראות' של 'מקרא יתר' בסיפור המקראי ביאר רמב"א בעזרת 'דרכי מקראות' אחרים. בחלק מהמקרים שיפורטו להלן הזכיר רמב"א מפורשות את צירוף המילים 'דרך המקראות' לא כחלק מהגדרת ה'מקרא היתר' עצמו אלא כמגדיר תופעות מקראיות אחרות המנמקות את הייתור במקרא. ראו לדוגמה פירושיו על בר' ו, ט; כה, יב; כה, יט; כח, ו-ח; שמ' כה, כא; כז, יט; במ' ז, ב; טז, ב. [↑](#footnote-ref-25)
26. ראו בדרך דומה גם פירושיו על בר' יט, כג; כט, טו; במ' טז, טז. [↑](#footnote-ref-26)
27. שני מקרים נוספים ראו פירושו על וי' טז, ב; במ' ז, ב. [↑](#footnote-ref-27)
28. ראו גם בר' יד, ג; שמ' יא, ג [↑](#footnote-ref-28)
29. נימוקים נוספים ל'מקרא יתר' אפשר למצוא בפירושי רמב"א על בר' א, כח; כח, ו-ח; לא, לה; שמ' יב, נא; במ' יג, כב; במ' טז, ב. [↑](#footnote-ref-29)
30. סיוע לאפשרות השנייה אפשר להביא משבעת המקרים שבהם פירט רמב"א את מדרש חז"ל הנלמד ממקרא יתר בסיפור המקראי, ראו לעיל דוגמאות יב-יג והערה 20. [↑](#footnote-ref-30)
31. על ההנחה שבפירושי רש"י ורשב"ם (בניגוד לפירושי בכור-שור) אין למצוא הבדל עקרוני בין החלק הסיפורי לבין החלק ההלכתי בתורה ראו Jonathan Jacobs, *Bekhor Shoro Hadar Lo - R. Joseph Bekhor Shor between Continuity and Innovation* (Jerusalem: Magnes Press, 2017), 18–21 [Hebrew]. כאן המקום להזכיר שראב"ע הצהיר גם הוא בכמה מקומות על הבדל עקרוני בין הסיפור לחוק בתורה. ניתן למצוא אומנם סטיות מכלל זה, אך באופן כללי ראב"ע נאמן להצהרתו. ראו לדוגמה Miriam Sklarz, "Contending with the Disparity between *Peshat* and *Derash*: Nachmanides in the Footsteps of Ibn Ezra", *Shnaton* 22 (2013): 191 [Hebrew]. על היחס שבין פירושי רמב"א לפירושי ראב"ע לתורה אני מקווה להרחיב את הדיבור במקום אחר. [↑](#footnote-ref-31)