

# סיפורי נסים בפרשנות ימי הביניים

רות וולפיש

## הקדמה

תקופת ימי הביניים היא תקופה פורייה ובעלת משמעות בהגות היהודית ובפרשנות המקרא. אחת התופעות שאתגרו במיוחד את ההוגים והפרשנים הייתה מעמדו של הנס. אכן, בעולם שרווחו בו דעות פילוסופיות שנטו להתמודדות שכלתנית, מחד גיסא, ועמדות נוצריות שהציגו רשימת נסים משלהם, מאידך גיסא, שאלת הנס הייתה אבן בוחן להשקפות דתיות כלליות. כיצד פירשו פרשני ימי הביניים אם כן את סיפורי הנס שבמקרא? במאמר זה אציג מספר דוגמאות לסוג מסוים של פרשנות המסיר לגמרי את המרכיבים העל-טבעיים מסיפור הנס, או, לחילופין, מצמצם אותם במידה ניכרת. הפרשנים שבהם אתמקד הם ראב"ע, רמב"ם, ורד"ק. יש לציין שגם פרשנים אחרים הלכו בדרך דומה, כגון: רס"ג, רשב"ם, ר' יוסף בכור שור, ורלב"ג.

בנתחו את הפילוסופיה היהודית לדורותיה, מציג גוטמן את הגישות הבסיסיות המסורתיות לנס.<sup>1</sup> לדבריו, על פי המקרא, הנס הינו פעולה אלוהית הנעשית מתוך בחירה חופשית של האל כדי להגשים את תכניותיו.<sup>2</sup> בדיון יותר רחב מסביר גוטמן את הגישה לנס בתקופות המקרא והתלמוד: אחת מאבני היסוד של ההגות הישראלית/היהודית באותן תקופות היא האמונה בנס כעובדה היסטורית. האידיאות הבסיסיות של השגחה, גמול, ונס, קשורות אחת בשנייה, ונובעות מן האמונה בהתגלות אלוהית, ולא היה כל ספק לגבי אמיתותם ההיסטורית; רק פרשנותם המדויקת הייתה פתוחה לחילוקי דעות פילוסופיות.<sup>3</sup> מסתבר שהיחס לנס אמור להיות חיובי, ואף האמונה בפרטיו מוצקה: הנה עדות ברורה ליכולתו הבלתי-מוגבלת של ה' ולהתערבותו בחיי אנוש.<sup>4</sup> ברם, יחס אמביוולנטי לנסים, ואפילו מידה של אי-נוחות, מוכרים במספר מימרות חז"ל. הברייתא הבאה ממחישה זאת (מתוך מסכת שבת נג, ע"ב):

1 Guttman J., *Philosophies of Judaism: the history of Jewish philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, (translated by David W. Silverman), N.Y., Schocken Books, 1973.

2 שם, עמ' 10.

3 שם, עמ' 48.

4 על העדפת הקריאה המילולית של סיפורי נסים שבמקרא בעולם הדתי, ראה: Shubert, 'The Biblical Stories of Creation, Garden of Eden, and the Flood: History or Metaphor?' in: *Tradition* 33:2 (Winter, 1999), pp. 5-18; Golding J., On the Limits of Non-Literal Interpretation of Scripture from an Orthodox Perspective, in: *The Torah U'Madda Journal*, Yeshiva University, pp. 37-59.

תנו רבנן: מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול אדם זה, שנעשה לו נס כזה! אמר לו אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית!

לפי אביי, העולם הטבעי שנוהג על פי מנהגו הוא העולם המושלם, המשקף את גדלות הבורא. עולם שמשתיים בו סדרי בראשית הוא עולם לא מאורגן, המצביע כביכול על חולשותיו של הקב"ה.

אשר ליחסם של חכמים לנסים המדווחים במקרא, טוען קדושי<sup>5</sup> שחלק מן החכמים נטו לצמצם את מספרם וגודלם, והוא מביא את הדרשה הבאה:

אמר ר' יונתן תנאין היתנה הקב"ה עם הים שיקרע לפני ישראל ה"ה וישב הים לפנות בקר לאיתנו (שמות יד, כז) לתנאו, אמר ר' ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל שנברא בששת ימי בראשית ה"ה אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי (ישעיה מה, יב) צויתי את הים שיקרע ואת השמים שישתקו לפני משה האזינו השמים וגו' (דברים לב, א), צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו, צויתי את האור שלא יזיק לחנניה מישראל ועזריה, צויתי את האריות שלא יזיקו לדניאל, את השמים שיפתחו לפני יחזקאל, את הדג שיאק את יונה.

(בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה ה"ה ד"ה יקו המים)<sup>6</sup>

ר' יונתן דורש את הצורה היחידאית 'לאיתנו' במשמעות 'לתנאו'. בעת בריאת הים הציב לו הקב"ה 'תנאי' שיבוא היום, והים יצטרך למלא אחר הוראות של קריעה ואיחוי. ר' ירמיה מרחיב אף יותר את התופעה על סמך המילה 'צוייתי', וטוען שכל גרמי הטבע קיבלו תנאי שבעת פקודה יצטרכו לנהוג על פי צו השעה. תיאור זה בא להציג את הנסים כחלק מן התכנית המקורית של הבריאה, אשר אינם חורגים בצורה דרמטית מסדרי בראשית. וכך גם משתמע מן המשנה במסכת אבות (פרק ה משנה ו):<sup>7</sup>

עשרה [דברים] נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן פי הארץ ופי הבאר ופי האתון והקשת והמן והמטה והשמיר והכתב והמכתב והלוחות ויש אומרים אף [ה]מזיקין וקבורתו של משה ואיל[ן] של אברהם [אבינו] ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה.

<sup>5</sup> Kadushin, M., *The Rabbinic Mind*, JTS, 1952, p. 152.

<sup>6</sup> ומקבילותיו: בר"ר (וילנא) פרשה ה"ה ד"ה אמר ר'; ילקוט שמעוני תורה פרשת בשלח רמז רלז ד"ה אמר ר' ירמיה; ילקוט שמעוני יהושע רמז כא ד"ה שמש בנבעון דום.

<sup>7</sup> המילה 'איתן' מופיעה שתיים עשרה פעמים במקרא, לרוב בהקשר של נחל. איתן הוא גם שם של איש. אבל הצורה 'איתנו' אינה מופיעה במקרא.

<sup>8</sup> המשנה הובאה על פי הנוסח שבכתב יד קויפמן. המילים שבסוגריים המרובעים נוספו בגיליון של כתב היד.

בפירושו למשנה זו מאמץ הרמב"ם את גישתו של ר' ירמיה בבראשית רבה שכל הנסים הושמו בטבע כבר בבריאת העולם. אשר לרשימה המיוחדת של יום שישי בין השמשות הוא מסביר (מהדורת קאפח):

ושמא תאמר: ואם המופתים כולם הושמו בטבעי אותם הדברים מששת ימי בראשית - למה יחדו אלה העשרה? דע, שהם לא יחדו לומר שאין שם מופת שהושם בטבע הדברים מששת ימי בראשית זולת אלה, אלא אמר שאלה בלבד הייתה עשייתם בין השמשות, ושאר המופתים אמנם הושמו בטבע הדבר אשר נעשו בו בראשית העשותו. למשל אמר, כי ביום השני, בעת היחלוקת המים, הושם בטיבעם שייבקע ים סוף למשה, והירדן ליהושע, וכן לאלהו ואלישע. וביום הרביעי, כשנברא השמש, הושם בה שתעמוד בזמן פלוני במאמר יהושע לה'. וכן שאר המופתים, חוץ מאלה העשרה. והם הושמו בטבע אותם הדברים בין השמשות.

הרמב"ם אינו מסביר למה דווקא עשרה נסים אלה זכו להיברא ביום שישי בין השמשות, אבל לענייננו חשוב לציין שהוא משתדל, כקודמו ר' ירמיה, לשלב את תופעת הנס בתוך הבריאה עצמה. ייתכן שהרמב"ם מזהה בנס בעיה תיאולוגית, דהיינו, שהנס עלול להצביע דווקא על מוגבלותו של הבורא, שהרי הוא מהווה 'תיקון' או 'שכלול' של הבריאה.<sup>9</sup> באמצעות שיבוצו בתוך מעשה בראשית, הופך הנס לחלק מן ה'טבע', ובד בבד קטנה מידת פלאיותם של אירועים על-טבעיים. יחד עם זאת ייתכן שהמשנה פחות נחרצת בהתנגדותה לנס מאשר הרמב"ם עצמו, שהרי עיון ברשימת הנסים שנעשו בערב שבת בין השמשות מגלה היעדר כל נס שניזום על ידי נביאים או בני אדם אחרים. אולי יש בזה הודאה שמבחינה רעיונית קשה להכיל בתוך מעשה בראשית את כל היוזמות האנושיות העתידיות השוברות חוקי טבע. המשנה אולי מרמזת למתח הבלתי-פתיר בין שלמות הבריאה לבין החריגות בטבע שיתרחשו בעתיד.

ראינו גם כן שיש חכמים כמו ר' יונתן ור' ירמיה שצמצמו את תופעת הנס, ויש לצרף אליהם גם את ר' ישמעאל. לטענת השל<sup>10</sup>, רבי עקיבא אמנם ניסה להגדיל את פלא הנסים, אולם ר' ישמעאל השתדל לצמצמו. לדוגמה, ר' עקיבא ראה במן אוכל של מלאכים. ר' ישמעאל טען כנגדו שאין מלאכים אוכלים כלל (יומא עה, ע"ב), והכוונה ב'לחם מן השמים' (שמות טז, ד) היא שהמן בא כמתנה מאת ה' (מכילתא דרבי<sup>11</sup>, בשלח, ריש פ"ב). זו דוגמה למחלוקת חכמים אם להבין ביטוי מקראי בדרך מילולית או בדרך מטפורית, ועוד נשוב לדון בשאלה זו אצל פרשני ימי הביניים.

<sup>9</sup> נראה בהמשך שהרמב"ם מפרש אירוע זה בדרך אחרת במורה נבוכים.

<sup>10</sup> ראה: רזוסון י', 'אין סומכים על הנס', שאלות של אידיאולוגיה ופדגוגיה, תלפיות - שנתון המכללה, תשנ"א-תשנ"ב, עמ' 139-145.

<sup>11</sup> השל א"י, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 25-29.

## מפרשנות ימי הביניים

עיקרו של מאמר זה יופנה למספר פרשנים ופירושיהם לסיפורי נסים מסוימים. ברצוננו לטעון שבפירושים אלה ביקשו הפרשנים להציע תפיסה לא-מילולית לנס או להקטין במידת-מה את מימד הנסיות של האירוע ולהוכיח זאת. פרשנים אלה הם, כאמור: ראב"ע, רמב"ם ורד"ק. יש לציין שאין ברצוננו לטעון שפרשנים אלה תמיד העדיפו את הפירוש המצמצם את המימד הנסי. יחד עם זאת הצעה אלטרנטיבית לפירוש המקובל יכולה להעיד על חוסר נחת מן התופעה הנסית, ולפעמים נראה שהפרשן בעצמו מסגיר אי-נוחות זו.

## א. גישתו של ראב"ע (1089-1164)

"ראב"ע לא פקפק בממשותם של נסים, אך התנגד למגמה להרבות בנסים מעבר לאלה המתוארים במקרא" - כך מסכם סימון<sup>12</sup> את גישתו הפרשנית של ראב"ע לסיפורי נסים שבמקרא. להלן ננתח את העמדה הזאת, על סמך הנחותיו ההרמוניות של ראב"ע ותפיסתו את המציאות.

ראב"ע היה הראשון מבין חכמי ספרד שכתב את פירושו בעברית.<sup>13</sup> בהקדמתו לפירוש לתורה מצהיר ראב"ע שהוא מפרש על פי פשוטו של מקרא. להלן מספר עקרונות, על פי סימון, המנחים אותו בפירושו זה:<sup>14</sup> כללי הדקדוק; פיסוק הטעמים; הניקוד; נוסח המסורה. כמו כן אין להתייחס לשינויי כתיב (כתיב מלא או חסר) ואין לדרוש מילים נרדפות (כגון: הגמיאיני נא... השקיני נא).

אשר לסיפורי הנס דבק אבן עזרא בפשט, ולכן פירש סיפורי נסים בדרך כלל כמשמעם - על פי משמעותם המילולית.<sup>15</sup> למשל: ראב"ע מתנגד לפירושו של רס"ג שהנחש בן עדן לא דיבר, אלא דיבר דרכו מלאך; ראב"ע לעומתו טוען שיש להבין את הסיפור כמשמעו - שהנחש הלך ודיבר כמו בן אדם. ברם, במקום אחר טוען ראב"ע דווקא לפירוש נטורליסטי בניגוד לרס"ג הטוען לנסיות. את הפסוק בדניאל א, טו: "וּמְקַצֵּת יָמִים עֶשְׂרֵה נְרָאָה מְרָאִיהֶם טוֹב וּבְרָאִי בְּשׂוֹר מִן כָּל הַיְלָדִים הָאֲכָלִים אֶת פֶּתֶבַּג הַמֶּלֶךְ", מסביר רס"ג שמדובר בנס גדול, שהילדים היהודיים שאכלו זרעונים נראו טוב יותר מעמיתיהם שאכלו את המנות הרגילות שסיפק המלך. ראב"ע לעומתו מנתח את ההרכב התזונתי שבמאכלים האלה, ומשבח אותם ואת השפעתו הטובה על הבריאות ועל המראה החיצוני של היהודים שומרי הלכות כשרות.

פירוש זה משקף, לדעתנו, תפיסה טבעית של ראב"ע, דהיינו שהעולם המקראי נוהג על פי כללי הטבע הידועים, אלא אם כן המקרא מסמן שהתרחש נס. תפיסה זו באה לידי ביטוי בפירושים נוספים של ראב"ע. בפירושו לדברים ח, ד הוא כותב:

12 סימון א', שני עקרונות-יסוד של פירוש התורה לראב"ע, בתוך: מחקרים במקרא ובחינוך, מונשים לפרופ' משה ארנד (עורך: דב רפל), הוצאת טורו קולג', תשנ"ו, עמ' 112.

13 חכם ע', פירוש ראב"ע למקרא, בתוך: מחניים, דצמבר, 1992, עמ' 128.

14 שם, עמ' 129-130.

15 בלידשטיין מ', מדור הפרשנים, נסים במקרא, תמוז, תשס"ב, עמ' 3. [http://www.tora.us.fm/tnk1/klli/mdrjim/prjnim\\_ljon\\_hqodj\\_1.html](http://www.tora.us.fm/tnk1/klli/mdrjim/prjnim_ljon_hqodj_1.html)

**שמלתך** - יש אומרים דרך אות. ואחרים אומרים כי הוציאו מלבושים רבים ממצרים. ויתכן שאין בתולדת המן להוליד זיעה. **לא בצקה** - מגזרת ויאפו את הבצק (שמות יב, לט), כי מנהג רגל האורח, שהלך רגלי דרך רב, שינפחו (בכתב יד פריס: שיתנפחו) רגליו. ויתכן, שנתן להם השם כח, או הולכים אט.

ראב"ע מתייחס לקביעה שהבגד שלבשו במדבר לא בלה במשך ארבעים שנה, והרגליים לא התנפחו מן ההליכה הממושכת. הוא מציע שלוש אפשרויות להסבר הבגדים שלא התבלו: קרה נס ('אות'), היו להם הרבה בגדים להחלפה או שהם לא הזיעו, כי המן לא גרם להזעה, ולכן הבגדים החזיקו מעמד.

בשלוש האפשרויות אנו מוצאים: הראשונה נסית, השנייה טבעית, והשלישית ספקולטיבית (שהרי אין אנו יודעים איך השפיע המן על פעולות הגוף) הנוטה לכיוון טבעי. אשר למצב הרגליים מציע ראב"ע שתי אופציות: או שה' נתן להם כוח, וזה בגדר אירוע על-טבעי, או שהם הלכו לאט, ולכן הרגליים לא התאמצו כל כך, שזה כמובן פירוש הנוטה לכיוון טבעי. אנו רואים שראב"ע משאיר לקורא להחליט אם קרה 'נס' על-טבעי, או שיש הסבר טבעי לכך שהבגדים לא בלו והרגליים לא התנפחו.

במקום אחר מתאר ראב"ע את המציאות שבה חיו בני ישראל במדבר, והוא מנסה לקרבה עד כמה שאפשר לחיים נורמליים (פירושו לשמות טו, כב):

**ויסע** - לפי דעתי כי עמוד הענן, שהיה הולך לפניהם בצאתם ממצרים, ועמוד האש ככה לילה, ללכת יומם ולילה (שמות יג, כא). ואחר שטבע פרעה וחילו, אין להם פחד, ולא יסעו בלילה. והנה לא תמצא בפי' בהעלותך שבלילה נסעו. והנה הטיעם משה על פי השם... והאזיר טוב לא לח ולא קר, ומי שאין לו אהל יוכל לעמוד באזיר ולא יזיקנו, ובבואם אל מדבר סיני עשו כולם סוכות כי שם עמדו כמו שנה, ומשה הודיעם כי שם יתעכבו עד שיעשו המשכן, כי בעבור זה הוציא עצי שטים ממצרים כאשר אפשר. ולהיות זכר לסוכות, שעשו שם, היה חג הסוכות, כי הכתוב אמר כי בסכות הושבתי את בני ישראל (ויקרא כג, מג), ואיך ישבו בעננים?<sup>16</sup> כי הסכות אינם דומים לעננים, ועוד אפשר למה חג הסוכות בחדש השביעי... ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה.

לפי הראב"ע, אחרי שטבעו המצרים בים סוף, לא היה צורך בעמודים (עמוד הענן ועמוד האש) הנסיים שיכוונו לבני ישראל את הדרך. בנוסף לכך בשל תנאי מזג האוויר הטובים בני ישראל יכלו להסתדר בלי הגנה של 'בית' באותה תקופה, ורק כשהגיעו להר סיני, הקימו אוהלים כי הם התכוונו להיות שם עד שיסיימו לבנות את המשכן. המצווה לבנות סוכות (ויקרא כג, מב) מוכיחה, לפי ראב"ע, שבני ישראל דרו בסוכות ממש, ולא

16 השווה רשב"ם על אתר, המצדד גם הוא בדעה שמדובר בסוכות ממש.

בתוך ענני הכבוד.<sup>17</sup> בפירושו לויקרא כג, מג, מוסיף ראב"ע שבני ישראל בנו את הסוכות דווקא בחודש תשרי "בעבור הקור". רק אחרי הקמת המשכן חזרו ענני ה' לשכון על בני ישראל (שמות מ, לח). עם זאת מוכן ראב"ע לוותר על 'סברתו' שהיו רק שני עננים, ולקבל את המסורת של חכמים שהיו שבעה ענני כבוד (על פי מכילתא דרשב"י פרק יג פסוק כא).

בפירוש זה עדים אנו לגישתו של ראב"ע שניתן למעט בממד הנסי אפילו ביחס לתקופה השופעת נסים. כאשר בני ישראל אינם נוסעים בלילה, אין צורך בעמוד האש, ולכן עמוד האש נעלם עד לסוף בניית המשכן. לפי ראב"ע, בני ישראל מגיבים לתנאי המדבר וקובעים דפוסי התנהגות על פיהם, ואינם חיים בספירה נסית כל הזמן.

ברוח דומה מסביר ראב"ע התרחשויות אחרות במקרא היכולות להתפרש כאירועים על-טבעיים, או לפחות יוצאי-דופן.<sup>18</sup> על סיפור מגדל בבל ובלבול השפות (בראשית יא, א-יא), כותב ראב"ע (פס' ז) שריבוי השפות נגרם כתוצאה טבעית מן הפיזור של האוכלוסייה, ולא קרה באופן פתאומי ונסי עם הפסקת הבנייה של העיר והמגדל. בקשר לשהייתו של משה בבית פרעה מציע ראב"ע (שמות ב, ג) שהקב"ה סיבב את העניינים כך שמשה יגדל בסביבה מלכותית, כדי שלא תידבק בו תחושת העבדות, וכבן חורין בלב ובנפש, יעז להושיע את ישראל. סיבה נוספת שמציע ראב"ע לעניין שהייתו של משה אצל פרעה היא שבני ישראל יכבדו את משה יותר אם הוא לא יהיה 'אחד מהם'. ובפירושו לשמות יד, יג, שוקל ראב"ע את האפשרות שה' גרם למותם של יוצאי מצרים טרם הגיעם לארץ כנען, לא מתוך כעס על חטא המרגלים, אלא מתוך התובנה שעבדים לשעבר אינם מסוגלים לעמוד מול צבאות האויב. בשלושת הפירושים האלה, מצביע ראב"ע על גורמים רציונליים המשפיעים על קורות האנושות, כאשר ההשגחה האלוהית פועלת בתוך מסגרת טבעית.

בדיונו של ראב"ע בקשר להימצאותם של ענני הכבוד בתוך המחנה ראינו שהוא מתייחס לדרשת חז"ל ומתווכח עימה, הגם שהוא נכנע לה בסופו של דבר (בתנאי שזאת קבלה מוסמכת). נראה להלן כמה דוגמאות שבהן מסרב ראב"ע לקבל את דעת חז"ל שהתרחש נס, והוא יעדיף את הפירוש הטבעי:

1. בפירושו הארוך לעשרת הדברות (שמי' כ, א) מתווכח ראב"ע עם קביעת חז"ל ש'שמור וזכור בדבור אחד נאמר' (שבועות כ, ע"ב). לטענתו, אדם אינו יכול לקלוט באוזנו שתי מילים הנאמרות בבת אחת, ולכן אילו היה הדבר כך, היה צריך להזכיר נס זה במפורש במקרא. גם אם נאמר שדיבור ה' איננו כדיבור בני אדם, והוא מסוגל להגיד שני דברים שונים בבת אחת, עדיין נותרת בעיית הקליטה אצל בני אדם. ואז קובע ראב"ע כלל לגבי הנסים שעשה משה: "...כל פלא שנעשה על יד משה יש למקצתו דמיון, והמשכיל יבין". הכוונה במשפט זה, על פי פירוש יהל אור, היא שהנסים אינם

17 ראה מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא, סוכות יא, ע"ב.

18 Friedlander, M., *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, New York, P. Feldheim, 1877, p. 77, n. 2. (מראי המקומות שלו אינם מדויקים לפי המקורות שבידינו).

לגמרי מנותקים מן הטבע, אלא יש להם בסיס בו. למשל, יש ובאה מכת דבר לעיר וממיתה אנשים, ויש וברד יורד ומשמיד את היבול בשדות, כמו שקרה במצרים. יוצא אפוא שלפי פירוש זה, ראב"ע מוכן להתפלמס עם חז"ל, כאשר הם קובעים קביעה הסותרת את ההיגיון ואת המציאות, כפי שתופס אותם ראב"ע.

2. לפי חז"ל, יוכבד נולדה 'בין החומות' של מצרים, ובכך מגיעים למספר שבעים היורדים מצרימה (בראשית מו, כז). ברם, לפי הבנה זו, יוכבד הייתה בת מאה וחמישים בלידת משה. ראב"ע מתקומם נגד טענה זו ומקשה: אם זה כך, למה לא ציינה התורה נס כל כך גדול, שעולה אפילו על נס לידת יצחק? ואז הוא מוסיף (בראשית מו, כג):

ולא די לנו זה הצער, עד שעשו פייטנים פיוטים ביום שמחת תורה, יוכבד אמי אחרי התנחמי והיא בת ר"ג שנה, וכי אחיה חי כך וכך שנים...

ואז מסביר ראב"ע שניתן לחשב את יעקב בתוך השבעים (השווה רשב"ם בפירושו לבראשית מו, ח).

3. בפירושו לשמות כו, יח, מתווכח ראב"ע עם פירוש חז"ל (המובא ברש"י) שבאופן פלאי היה בריח תיכון אחד שחיבר בין קירות המשכן, והתכופף בעצמו בפניות. לדעתו, היו שלושה בריחים תיכוניים, אחד בכל כותל (הצד המזרחי היה מכוסה מסך).<sup>19</sup>

4. בפירושו למדבר כה, יג, דוחה ראב"ע את תפיסת חז"ל שפנחס היה אליהו, שהוא פלאי ביותר. ראב"ע מסתמך על הביטוי 'והיה לו ולזרעו אחריו' (שם) המראה שפנחס ימות ובניו יכהנו אחריו (שהרי לפי המסורת אליהו לא מת, אלא עלה לשמיים).

במקרים האחרונים ראינו, אם כן, שראב"ע דבק בפשוטו של מקרא, כדרכו, ודחה את דרשות חז"ל המבקשות להרבות במעשי נסים. משתמע מפירושו שראב"ע האמין שהמקרא היה מדווח על נסים כאלה באופן מפורש, אילו היו מתרחשים. המגמה המשתמעת מפרשנותו של ראב"ע ביחס לנסים היא לדבוק בתיאור של הנס כפי שהוא מופיע במקרא, אך לא להוסיף עליו או להרבות בפרטים על-טבעיים; אם הפשט מאפשר זאת, יש לשקול פירוש טבעי במקום פירוש נסי.

## ב. גישתו של הרמב"ם (1135-1204)

מבין הראשונים והפרשנים הקלאסיים בולט הרמב"ם במידת התייחסותו לנושא הנס. הרמב"ם אינו רק מפרש סיפורי נסים, אלא מציע עמדות הגותיות ביחס לסוגיית הנס, במיוחד באיגרת תחיית המתים, ובספר מורה הנבוכים. מן המפורסמות הוא שיחסו של הרמב"ם לנס מורכב ומסובך. חלק מן המורכבות נוצר מכך שהרמב"ם בעצמו מצהיר

19 השווה רשב"ם, שמות כו, כו.

## בהקדמתו למורה הנבוכים:

והסבה השביעית, הכרח הדברים בעינינו עמוקים מאד שצריך להסתיר מקצת ענייניהם ולגלות מקצתן, ופעמים גורם הדחק בדבר מסוים להמשיך את הדברים בו, לפי הנחת הקדמה מסוימת, ויגרום הדוחק במקום אחר להמשיך הדברים בו לפי הנחת הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגיש ההמון כלל את מקום הסתירה שביניהם, ויש שמערים המחבר להסתיר את הדבר בכל אופן. (קאפח, תשל"ב).

הרמב"ם מסביר שיש צורך לפעמים להסתיר מן ההמונים 'עניינים עמוקים' שעלולים לערער את אמונתם. בהכרח יתגלו סתירות בין ה'אמת' המכוונת לחכמים, לבין ה'גורמה' המכוונת לפשוטי העם. כאשר הרמב"ם כותב על נושאים מן הסוג הזה, הוא ינסה לטשטש את הסתירות בין שתי העמדות, כדי שלא ירגישו בהן פשוטי העם. הרמב"ם אמנם כותב כאן בכלליות, אולם מספר חוקרים הצביעו על האמונה בנס כאחד מן הנושאים שבהם הרמב"ם מציג עמדות סותרות.<sup>20</sup> לדעתם, הרמב"ם מכוון את דעותיו 'האורתודוקסיות' להמונים, הזקוקים לתפיסה חילונית של הנס כדי שיאמינו באלוהים. ואילו הוא עצמו מאמץ במידה רבה את גישת אריסטו לטבע המטילה ספק בהתרחשות הנס.<sup>21</sup> לדעת קרייסל:<sup>22</sup> "בסופו של דבר דיונו של הרמב"ם בסוגיית הנס אינו מאפשר מסקנות חד-משמעיות".<sup>23</sup> ומסקים עמו רביצקי הטוען כי:<sup>24</sup> "אלה שחקרו בעיון רב את תורתו של הרמב"ם, התקשו למצוא תיאוריה מוגדרת ומספקת ביחס לנסים".<sup>25</sup>

במסגרת מאמר זה לא נבקש להכריע בשאלת האמונה האמיתית של הרמב"ם ביחס לנסים. נסתפק בעיון בכמה מעמדותיו המוצהרות לגבי הנס, ולאחר מכן נבחן את פירושו לנסים ספציפיים על מנת לגלות היכן סוטה הוא מן הפירוש האורתודוקסי המקובל. באיגרת תחיית המתים<sup>26</sup> כותב הרמב"ם שנסים מתרחשים בגלל צורך מסוים, או כדי לאמת את הנבואה של הנביא, אבל הטבע הוא תמידי.<sup>27</sup> הרמב"ם מצהיר שהוא שואף לחבר בין השכל לבין התורה, ומשום כך משתדל הוא למעט במד הנס:

20 ראה: Reines A., Maimonides' Concept of Miracles, in: *HUCA*, Vol. 45, Cincinnati, 1974, pp. 243-285; Kreisler, Howard, Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *Jewish Quarterly Review*, Vol. LXXV, Oct. 1984, pp. 99-133.

נהוראי מ', בעיית הנס אצל הרמב"ם, בתוך: פינס ב, תש"ן, עמ' 1-18; רביצקי, א', הרמב"ם - אזוריות וחינוך פילוסופי, בתוך: *דעת* 53, תשס"ד, עמ' 43-62.

21 ריינס, 1974, (בהערה לעיל) עמ' 266.

22 שם, עמ' 114.

23 תרגום שלי, ר"ו.

24 Ravitzky A., The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature* 2 (Ed. I. Twersky), Harvard University, 1984, p. 242.

25 תרגום שלי, ר"ו.

26 רב יוסף קאפח, *אגרות הרמב"ם*, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ז.

27 שם, עמ' פט.

ואנחנו שואפים לאחד בין התורה והמושכל ונתאר כל הדברים כפי סדר טבעי אפשרי בכל אלה, זולתי מה שנאמר בו בפירוש שהוא נס ואין שום אפשרות לבארו כלל, רק אז נאלץ לומר שזה נס.<sup>28</sup>

הרמב"ם מצהיר שבפירושו למקרא יעדיף פירוש התואם את חוקי הטבע על פני פירוש הסותר אותם. רק כאשר הוא 'נלחץ אל הקיר', ואין לו דרך אחרת להסביר את האירוע, הוא יקבל את הקביעה שאמנם התרחש נס. עם זאת הוא טוען שהוא אינו מכחיש את החזרת הנפש לגוף, "כי הכחשה זו מביאה להכחשת כל הנסים, והכחשת הנס כפירה בעיקר ויציאה מן הדת" (שם, עמ' פד). שאלת קיום הנסים מתקשרת אצל הרמב"ם לסוגיית בריאת העולם: האם העולם חדש או קדמון? האמונה בייש מאין, האמונה שהעולם מחודש, מאפשרת את הנסים ואת התורה (מורה נבוכים ח"ב פכ"ה). כמו שאין אנו מבינים למה ה' ברא את העולם כפי שבראו, כך אין אנו יכולים לדעת מדוע נתן לנו את התורה ומדוע קבע שנסים מסוימים יתקיימו ולא אחרים (שם).

באיגרת תחיית המתים (שם, עמ' צח) מחלק הרמב"ם בין מופתים שנוגדים את הטבע, כגון הפיכת מטה לתנין, או שקיעת האדמה בימי קורח, לבין מופתים שהם אפשריים על פי כללי הטבע, כגון גשם באמצע הקיץ בימי שמואל (שמואל א, יב, יז-יח), ובקיעת מזבח ירבעם (מלכים א, יג, ה). על מנת שאירוע 'אפשרי' יהפוך לאירוע 'פלאי', צריך להתקיים בו אחד משלושת המאפיינים: העיתוי - הגשם יורד בדיוק בזמן שהנביא מכריז עליו. הייחוד שלו - הברד שנפל במצרים לא דמה לשום ברד שקדם לו; מכת הדבר השפיעה רק על מקנה מצרים ולא על מקנה ישראל. הגמול המתאים למעשה - העונש שתמיד יבוא על מעשה רע, והשכר שתמיד יבוא על מעשה טוב.

מבחינת אורך זמן הנס, הנס שמתרחש לא מחזיק לאורך זמן: התנין חייב להפוך בחזרה למטה, אחרת לא יובהר שקרה מעשה יוצא דופן. יחד עם זאת הפלאיות בגמול תלויה בחזרה על התופעה שמעשה מוסרי של האדם מביא תוצאות מסוימות שאינן מצופות על פי הטבע. כמו כן ניתן להבחין בדברי הרמב"ם בהסתייגות או בהתמעטות בערך הנס. ראינו למעלה שהרמב"ם מצטט את הדרשה מבראשית רבה פרשה ה, המונה את התנאים שהתנה הקב"ה עם הבריאיה, ומשליך מדרשה זו על כל הנסים, שאף הם הושמו בטבע (מורה נבוכים ח"ב כט). במורה נבוכים ח"ג פל"ב, מוסיף הרמב"ם עוד סייג לנסים: ה' לעולם לא ישנה את טבע האדם בדרך נסית. וזה לא משום שזה יותר קשה מנס אחר, אלא משום שאינו רוצה לשנות את טבע האדם. אילו היה משנה את טבע האדם, "כי אז היו בטלים שליחת הנביאים וכל הצווי כולו" (שם), ולא היה מקום לבחירה חופשית. שביד מבהיר את הנקודה הזאת:<sup>29</sup> כוונת אלוהים היא לעודד את האדם להגשים את 'השלמות' הנטועה בו. לפעמים האדם זקוק לנסים שיחנכו אותו ויובילו אותו אל אותה מטרה. הנסים העיקריים שמגשימים ייעוד זה הם אלה "המכוונים סדר אידיאלי בתוך חברה אידיאלית",<sup>30</sup> ובראשם מעמד הר סיני. נס כזה איננו לדעתו מאורע חולף,

28 שם, עמ' פח.

29 שביד א', *טעם והקשה*, רמת-גן, 1970, עמ' 192.

30 שם.

גם סיפור גן עדן כחלק מן 'היום השישי' (דעה שמקבל הרמב"ם מחז"ל) אינו משקף אירוע בתוך הקשר של זמן (שהרי הרמב"ם הוציא את ששת ימי המעשה מתוך רצף היסטורי), ולא כדיווח היסטורי של מה שקרה לאדם בתחילת ההיסטוריה האנושית, אלא גם הוא נתפס כאנתרופולוגיה פילוסופית.<sup>35</sup> קליין-ברסלבי מוסיפה<sup>36</sup> שהרמב"ם מפרש את גן עדן כמעלת השלמות השכלית,<sup>37</sup> ואת קין, הבל, ושת כסוגים שונים של דעות האדם.<sup>38</sup> יוצא אפוא שהסיפור על בניו של אדם הוא "משל ואין להבינו כפשוטו, דהיינו: כסיפור על לידת בניו הביולוגיים של אדם הראשון".<sup>39</sup> אמנם לא מדובר בסיפור נס מובהק, אבל הפרשנות של הרמב"ם לפרקים א-ה בספר בראשית פותחת פתח להבנה מטפורית של האירועים המסופרים בהם, ועשויה לשמש מודל הרמנויטי להבנת קטעים מקראיים אחרים.

2. ישנם סיפורים שבהם הנס אינו מתרחש במציאות האובייקטיבית, אלא בראשו ובנפשו של המשתתף. ריינס קורא לגישה זו 'סובייקטיביזציה של הנס'.<sup>40</sup> במורה נבוכים ח"ב פמ"ב מסביר הרמב"ם שכל דיבור עם מלאך או ראייתו הם בגדר התגלות, גם אם לא נאמר כך במפורש בתחילת הסיפור. דוגמאות לתופעה זו הן: ביקור המלאכים אצל אברהם (בראשית יח); יעקב וה'איש' (בראשית לב, כה-לב); יהושע ושר צבא ה' (יהושע ה').<sup>41</sup> אברהם לא אירח את המלאכים בפועל, יעקב לא נאבק עם המלאך, ויהושע לא פגש שר צבא ה' במציאות. ניתן להחיל עיקרון זה גם על סיפור כמו נס הסנה, בו רואה משה את הסנה שאינו נאכל באש (שמות ג, א-ה). גם העימות בין בלעם ואתונו (במדבר כב, כב-לה) הינו אירוע נבואי, ולא קרה במציאות האובייקטיבית (מורה נבוכים ח"ב פמ"ב). מבחן האותות שמציב גדעון בקשר לגיזה (שופטים ו, לו-מ) הינו דוגמה נוספת לתופעה 'התגלותית'. הרמב"ם טוען שגם פרשה זו לא התרחשה במציאות, "כי אם במראה" (מורה נבוכים ח"ב פמ"ו). הרמב"ם מודה שאין כאן התגלות נבואית, שהרי גדעון אינו נביא, ברם, מדובר בסוג של חלום, כמו שחוו אבימלך ולבן. כאמור, לא התרחש 'מבחן הגיזה' במציאות.

35 שם, עמ' 73.

36 פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, תשמ"ז, עמ' 281-285.

37 שם, עמ' 284.

38 קליין-ברסלבי מסבירה שהרמב"ם מתייחס לבני אדם פעמיים במורה נבוכים. בפעם הראשונה (ח"א פ"ז) הוא מתייחס אליהם כאל בניו ביולוגיים, ואילו בפעם השנייה (ח"ב פ"ל) הרמב"ם רומז באופן ברור לכך שלא מדובר בבנים אלא במחשבות חדשות באדם עצמו. לדעת הכותבת, הפירוש השני הינו ברמה מחשבתית גבוהה יותר, ולמעשה מבטלת את הפירוש הראשון (שם, עמ' 286-287).

39 שם, עמ' 281.

40 שם, עמ' 272.

41 רמב"ן, בפירושו לתורה, מתנגד לגישת הרמב"ם שכל אמירה של מלאך היא בגדר נבואה, ושהאירועים שהתורה מספרת לא קרו בפועל, כגון, מאבק יעקב עם המלאך ("ולא ידעתי למה היה צולע על ירכו בהקיצ"). ראה את פירושו לבראשית יח, א.

חד-פעמי, אלא, 'מאורע קונסטיטוטיבי', המעצב את העם ומכשירו למלא את תפקידו האמיתי, דוגמת הנסים שהתרחשו במעמד הר סיני. הנס הוא מעין מכשיר בידי אלוהים המסייע לאדם להגשים את הפוטנציאל שלו. לדעת שביד, הרמב"ם מחשיב במיוחד את הנסים המכניזים את העם לקבלת התורה ולהשגחה המיוחדת השורה על עם ישראל. אין טעם, אם כן, לשנות את טבע האדם באמצעות נס, כי אז לא יפנים האדם באופן אמיתי את הלקח שעליו להבין ולקבל.

לפי הצהרותיו המפורשות שהבאנו למעלה, יש לקבוע שהרמב"ם האמין שנסים יכולים לקרות, אבל הוא משתדל להמעיט במספרם ובקדם העל-טבעי. לדעת שביד, יש נסים יותר חשובים ופחות חשובים, והקריטריון למדידת חשיבותם הוא מידת השפעתו על עיצוב העם כישות רוחנית. ניתן להסיק מתוך הצהרות אלה שהרמב"ם אימץ גישה רציונאלית לנסים, לפחות באופן יחסי לגישה המקובלת בעולם המסורת. על בסיס גישה כללית זו, נוכל להבין יותר לעומק את ניתוחיו של הרמב"ם למספר נסים שבמקרא:

1. לגבי בריאת העולם, מטעים הרמב"ם שאין להבינה כולה על פי הפשט (מורה נבוכים ח"ב פכ"ט). הוכחתו לכך היא שאין מלמדים מעשה בראשית לפשוטי העם (על סמך מאמר חז"ל בחגיגה פ"ב מ"א: אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים...). קליין-ברסלבי מנתחת את עמדת הרמב"ם כלפי סיפור הבריאה:<sup>32</sup>

... הרמב"ם מפרש את 'ששת ימי בראשית' כסדר עדיפות ביחס לגורם 'ולטיב' של דברים הקיימים סימולטנית, ולא כסדרה של שש יחידות זמן. מכאן שהסיפור המקראי של ששת ימי הבריאה אינו **קוסמוגוניה** - אינו מספר כיצד העולם נברא - אלא הינו **קוסמולוגיה** - מהו המבנה של העולם הנברא.<sup>32</sup>

גישה זו משאירה פתח להבנת סיפור הבריאה לא כדיווח מילולי של ההתרחשויות, אלא כאמירה המבקשת לבטא עקרונות מסוימים, כגון: העולם נברא מתוך רצון חופשי של אלוהים, בשלבים מחושבים, עם מתן מעמד מיוחד לאדם. אשר לסיפורי בריאת האדם, טוענת קליין-ברסלבי, שייתכן כי הרמב"ם פירש את האירועים האלה לא כאנתרופוגוניה, אלא כאנתרופולוגיה פילוסופית:<sup>33</sup>

...הם מספרים לנו על מבנה האדם, על יעדו הסופי, איך עליו להתנהג כדי להשיג אותו, ומה קורה כאשר איננו עושה זאת.<sup>34</sup>

31 The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. I-V, in: **Maimonides and Philosophy** (eds. S. Pines and Y. Yovel), Dordrecht-Boston, 1986, p. 65.

32 תרגום שלי, ר"ו, ההדגשה במקור.

33 שם, עמ' 72.

34 תרגום שלי, ר"ו.

3. לדעת הרמב"ם, גדולתו של משה מתבטאת בגודל הקהל הנוכח בנסים שהוא מחולל (מורה נבוכים ח"ב פ"ה). מ' שורץ מסביר את משמעותה של קביעה זו: "ככל שמתרבה הקהל, כך גדלה הוודאות שמדובר באירוע אמיתי. וכך גם לגבי המסורת: ככל שהמסורת מועברת על ידי מספר רב יותר של מספרים, כך קטן הסיכוי שמדובר בבדיה. מעמדו של משה אם כן מתחזק כתוצאה מכך שמספר גדול של עדים נוכחו בנסיו. ברם, עמידת השמש בציווי יהושע אמורה להיווכח על ידי כל העולם כולו, ואם כך הדבר, מסתבר שיהושע מחולל נס גדול בהרבה מכל אלו שחולל משה. אי לכך, מפרש הרמב"ם את הפסוק: וַיַּעַמַד הַשֶּׁמֶשׁ בְּחַצֵי הַיַּמִּים וְלֹא אָץ לָבוֹא כְּיוֹם מִיָּמִים (יהושע י, יג): " ... וכאלו אמר שהיום הוא היה אצלם בגבעון כגדול שבימי הקיץ שם ... (מורה נבוכים, שם). ניתן לפרש אמירה זו כך: הרמב"ם מתאר מצב פסיכולוגי שבו נדמה ללוחמים שהיום הוא ארוך כמו היום הכי ארוך שבקיץ. יוצא אפוא שלא השתתפו עדים רבים בנס הזה: החיילים באותו קרב חוו את האירוע כ'נסי', כאילו שעמדה השמש, אבל לא כך היה במציאות; העולם כולו בוודאי לא חש בהתרחשות מיוחדת באותה עת.<sup>43</sup>

4. בהלכות מלכים פ' יב ה"א מסביר הרמב"ם שמאמר חז"ל 'עולם כמנהגו נוהג' (מסכת עבודה זרה נד ע"ב) פירושו בסדרי בראשית. הנבואה הקובעת 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבע' (ישעיהו יא, ו) אין כוונתה שטבע החיות ישתנה, אלא זה 'משל וחידיה', כלומר, שישראל ואויביה ידורו בשלום זה ליד זה. הנה דוגמה להבנה מטפורית של הטקסט: הרמב"ם מסרב להבין את הכתוב בצורה מילולית, ומעדיף להמיר את התיאור של בעלי חיים בתיאור של בני אדם. הרטמן<sup>44</sup> מסביר את עמדתו של הרמב"ם כך:

הבטחת הגאולה במקרא אינה מתכוונת להתערבות נסית בהיסטוריה, אלא היא מבוססת על ההכרה, ששינוי בחייהם המוסריים של בני האדם תהא לו בסופו של דבר השפעה על מעמדם המדיני.

על פי הבנתו, הרמב"ם התנה את הגאולה בהכרה באלוהים. תהליך חינוכי ממושך, ולא מעשי נסים, הוא שיביא את הגאולה.<sup>45</sup> ואם לדעת הרמב"ם הנס אינו משחק תפקיד באירוע נכסף ומשמעותי כל כך, סימן שהוא תופס מקום מבוטל בתוכנית האלוהית.<sup>46</sup>

42 שורץ מ', 'משמעות ההבדל בין נסי משה רבנו ונסיהם של שאר הנביאים לפי מורה נבוכים חלק ב פרק לה', בתוך: דעת 38, תשנ"ז, עמ' 7.

43 לדעת קרייסל (שם, עמ' 110) הרמב"ם תמיד מתנגד לתפיסה שיחול שינוי בגרמי השמים.

44 הרטמן ד', 'הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, עם עובד, 1979, עמ' 127.

45 שם, עמ' 125.

46 אבל השווה ליבוביץ (אמונתו של הרמב"ם, משרד הבטחון, תש"ם, עמ' 46-47), הטוען שהגאולה וימות המשיח לא תפסו מקום חשוב כלל בחשיבת הרמב"ם. תכלית האדם היא להכיר את ה' ולעובדו, ועבודה זו אינה מותנית בגאולה, או בכל דבר אחר. המשמעות האמיתית של הגאולה היא ליצור תנאים אופטימליים לעבודת ה'.

במורה נבוכים ח"ג פכ"ב מתייחס הרמב"ם לשטן שבסיפור איוב, והוא מאמץ את דעתו של ריש לקיש "הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות" (בבא בתרא טז, א). זה אותו 'שטן' שעמד לצידו של יהושע הכהן הגדול (זכריה ג, א), ושראה בלעם ("הנה אנכי יצאתי לשטן", במדבר כב, לב). השטן "מטה מדרך האמת" (מורה נבוכים, שם). הוא איננו ישות פיזית, אלא הוא דימוי ליצר הרע הנאבק עם מצפוננו של האדם. כמו שהכבש הגר עם הזאב אינו כבש ממש, כך גם השטן אינו ישות ממשית.

5. נטורליזציה של הנס: "במורה נבוכים (ח"ב פמ"ח) אומר הרמב"ם שגם כאשר אירוע 'נסי' מיוחס לאלוהים, כגון, מפלת אויב במלחמה,<sup>48</sup> אין הכוונה להתערבות אלוהית גלויה. הסיבה המיידית להתרחשות היא בחירתו החופשית של האדם. המקרא מייחס את הכול לרצון האלוהי, אבל, למעשה, האדם בוחר את דרכו ואת מעשיו.

לסיכום, יחסו של הרמב"ם לסיפור הנס כולל את האמונות הבאות: אמונה שאלוהים לא ישנה את טבע האדם; אמונה שאלוהים מעדיף מהלך טבעי על פני מהלך נסי; אמונה שאלוהים לא יחולל שינוי לאורך זמן, כי בזה הוא בעצם בורא בריאה חדשה. אשר לגישות הפרשניות לסיפורי הנס, ראינו שהן כוללות: גישה מטפורית וסימבולית; גישה פסיכולוגית; תפיסה שהמקרא ממיר את הגורם המידי - האדם - בגורם המרוחק יותר - האלוהים; ותפיסה שהמקרא מתאר אירוע נסי כאשר הכוונה היא לחוויה התגלותית. לדעת ריינס, המאמץ את הסתייגותו של הרמב"ם לנס יגלה שישנו מספר קטן יחסית של נסים במקרא.

## ג. גישתו של הרד"ק - 1135-1204

ר' דוד קמחי, מפרובאנס, פירש את ספרות המקרא על פי פשוטו של מקרא, המאופיין על ידי החתירה "לביאור הכתוב על פי מילותיו, דקדוקו, סגנונו והקשרו".<sup>49</sup> לדעת הלה, מדגיש רד"ק במיוחד את ההקשר של הפסוק או העניין; המתעלם מן ההקשר אינו נאמן לפשט. עם זאת לא נמנע רד"ק מלהביא דרשות חז"ל, מתוך שהוא מקפיד להבחין בין פשט ודרש.<sup>50</sup> לדעת מ' כהן,<sup>51</sup> רד"ק מאמץ לפעמים את הרגישות הדרשנית של חז"ל למילים ולניסוחים מתמיהים, אך מיישם אותה בפרשנותו תוך שמירה על ההקשר המתאים.<sup>52</sup> רד"ק רומז בפירושו לסוגיות פילוסופיות, אבל אין אלו הגיגיו המקוריים, אלא הם נשענים במידה גדולה על הרמב"ם.<sup>53</sup>

47 ע"פ ריינס, שם, עמ' 273.

48 כגון: דברים ג, ג; יהושע י, ל; לב; שופטים א, ד; שם ג, י; שמואל א, יד, כג; מלכים ב, יג, ה; דברי הימים א, א, יא.

49 פרץ מ', לשיטתו הפרשנית של רד"ק, בית מקרא 45 ד (קסג), תמוז-אלול תש"ס, עמ' 318.

50 ליימן, א"מ, ערך: תנ"ך, פרשנות, 1982, עמ' 707.

51 כהן מ', 'השפעות מדרשיות על פרשנות הפשט של רד"ק', בתוך: קעמ"י 11א, תשנ"ד, עמ' 150.

52 לדוגמה, ראה את פירושו לשמואל ב, יב, כד.

53 ליימן, שם.

אשר לגישתו לנסים, טוען טלמדיג<sup>54</sup> שרד"ק היה שותפו של הרמב"ם באמביוולנטיות שחש כלפי הנסים. רד"ק כנראה הסכים עם המדרש שהנסים נוסדו בעת בריאת העולם.<sup>55</sup> אולם לא כל נס שובר את חוקי הטבע, כפי שמשמע מפירושו ליהושע ה, ב, שם הוא פורס את תפיסתו הכללית את הנס:

לא ישנה הקב"ה מנהג העולם כי אע"פ שמשנה מנהג העולם בקצת הנסים בקריע' ים סוף והירדן ועמיד' השמש לא יעשה כן ברוב הנסים כי אפי' בנצוח המלחמות ועזרו לאוהביו היה עושה ע"י סבה כמנהג העולם במלחמות...<sup>56</sup>

לדעת הרד"ק, יש מספר מועט של נסים השוברים את חוקי הטבע. הקב"ה מעדיף לנהל את העולם על פי כללי הטבע האנושי והמדעי, וזה בא לידי ביטוי גם בניצחונותיהם של בני ישראל. עכשיו מונה רד"ק את האירועים המלחמתיים שאינם 'נסיים':

...כמו שצוה מלחמת יריחו הקפת העיר בשופרות כמו שעושין הצרים על עיר להפחידם ולהבהילם וכמו שצוה במלחמת העי שים לך אורב לעיר מאחריה כמו שהוא מנהג העולם וכן במלחמות אחרות...

רד"ק מאגד ביחד את מלחמת יריחו עם מלחמת העי, וטוען שבשתיהן לא נעשו נסים; כמו שהטמנת אורב מאחורי העי היא פעולה טקטית-מלחמתית, שמטרתה תקיפת פתע, כך תקיעת שופרות בעת הקפת חומות יריחו היא פעולה טקטית-מלחמתית, שמטרתה הפחדת האויב. גם ביחס לנפילת חומות יריחו, מסביר רד"ק שלא כל החומה נפלה:

**ונפלה חומת העיר תחתיה** (יהושע ו, ה) - יש לשאול בית רחב שהיה בחומה אם נאמר כי נפל ונצ'ל היא ובית אביה זה לא יתכן כי אם היה נס כזה היה מספר אותו הכתוב ועוד שאמר באו בית האשה הזונה והוציאו משם את האשה נר' כי הבית היה קיים ולא נפל אבל הנראה בעיני כי לא נפלה כל חומת העיר אלא מה שהיה מן החומה את פני העיר נגד מחנה ישראל נפל ועלו העם איש נגדו ובית רחב הייתה בחומה מצד אחר שלא נפל...

רד"ק אמנם מודה בהמשך שנפילת חלק מן החומה היה נס, אבל הוא עומד על כך שהחלק של החומה שכלל את בית רחב נשאר על תלו. בזאת הוא ממחיש את תפיסתו שאין להוסיף נסים על אלה המדווחים במקרא, כי אין ספק, לשיטתו, שהמקרא היה מדווח על נס גדול כמו הצלת רחב ומשפחתה ממפולת ביתם.

54 Talmadge, Frank Ephraim, David Kimhi and the Rationalist Tradition, in: HUCA 39. 1968, p. 199.

55 ראה פירושו ליונה ב, א.

56 והשווה פירושו לשמואל א טז, ב.

דוגמה נוספת לעמדתו זו של הרד"ק נמצאת בפירושו ליהושע ד, יא, שבו הוא מתפלחם עם דרשת חז"ל שהארון נשא את נושאו בעת צליחת הירדן:

...ומה צריך לשאת ארון את נושאו ולעבור? ואם היה נס כזה לא היה הכתוב מפרש שהארון נשא את נושאו למעלה מן המים?...<sup>57</sup>

כאן מטעים רד"ק שאין כל צורך בנס נוסף על הנס המתואר במקרא, שהוא כריתת הירדן.<sup>58</sup> הנחתו היא שאילו היה נס שני, היה המקרא מספר עליו.<sup>59</sup>

ביחס למספר נבואות פורענות וגאולה, מצאנו שרד"ק מציע שני פירושים, פירוש מילולי ופירוש מטפורי. על הפסוק בישעיהו מט, יא: וְשָׁמְתִי כָל הָרִי לְדָרְךָ וְסִלְתִּי יָמֶיךָ, הוא כותב:

כמו שאמר כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו, וזה יהיה כמשמעו דרך נס כדי שלא יעלו וירדו בדרכים, או הוא דרך משל רוצה לומר שלא יעלו ולא יעפו בדרכים כי העליה והירידה תיגע ההולך והאל יחזק כחם שלא ייעפו.

וכך גם לגבי יואל ג, ג-ד:

(ג) וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בְּשָׁמַיִם וּבְאָרֶץ דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עֶשֶׂן;  
(ד) הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם לְפָנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא:

...ואלה הברקים שירדו שלא בטבעם או השמש שיהפך לחשך והירח לדם פירושו המפרשים כמשמעו כי באותו הזמן יהיו אלה המופתים, וכן דעת החכם רבי אברהם א"ע ז"ל... והרמב"ם פי' כי זה והדומי לו הוא עד"מ (=על דרך משל) על הצרות שיבאו על העמים והמופתים שאמר בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן וכן השמש יהפך לחשך והירח לדם כל זה הוא משל אל הצרות והמלחמות כמ"ש על הארבה לפני רגזו ארץ רעשו שמים שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם...

רד"ק משאיר לקורא להחליט אם מדובר בנבואה מילולית המשרטטת תמונה קונקרטיית-ריאליסטית של תהפוכות טבע שיתרחשו ביום ה', או שהנביא מתאר בצורה מטפורית את יום ה' באמצעות מרכיבים הלקוחים מעולם הטבע. כמו שראינו בסיפור נפילת חומות יריחו, שבו צמצם הרד"ק את הממד הנסי, כך גם לגבי פירושו להחייאת הילד על ידי אלישע:<sup>60</sup>

57 עם זאת, כותב רד"ק בסוף: "והם שאמרו ידעו מה שאמרו כי ידעתם רחבה מדעתנו." נראה שהוא, כמו ראב"ע, מכפיף את עצמו לדעת חז"ל.

58 שלא כמו חז"ל הדורשים שהכהנים נכנסו לירדן, המתינו עד שעברו בני ישראל, יצאו מן הירדן מאותו צד שנכנסו בו, ואז 'נשא הארון את נושאו'.

59 השווה ראב"ע למעלה, על בראשית מו, כז.

60 בפירושו למלכים א יז, כא.



ויתמודד - ... כענין שנאמר באלישע וישכב על הילד וישם פיו על פיו ועיניו על עיניו וכפיו על כפיו ... ואפשר ג"כ כי עשה כן להנשים עליו ולחממו בחומו הטבעי היוצא מפניו ומבשרו כי רוב פעמים הנסים נעשי' ע"י מעט תחבולה מדרך העולם:

וכך גם לגבי עליית אליהו השמימה (מלכים ב ב, א):

...ורוח הסערי העלתה אותו מן הארץ אל האויר כמו שמעלה הדברים הקלים כן העלת' אותו ברצון האל על גלגל האש ושם נשרפו בנדיו זולתי האדרת וכלה בשרו ועצמו והרוח שבה אל האלהים אשר נתגי' ומה שנרא' רכב אש וסוסי אש לאלישע להודיע בו כי בהעלותו עלה מישראל רכבו ופרשיו כמו שאמר אלישע אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ודעת המונינו גם חכמינו כי הכניסו האל בגן עדן עם גופו כמו שהי' אדם הראשון קודם שחטא וכן הכניס חנוך שם, ובדרש כי עשרה הם שנכנסו חיים לגן עדן:

בפירוש זה עדים אנו לשני היבטים של הפירוש הנטורליסטי. בפירוש אחד מסביר רד"ק שאלהו נשרף כליל, ורק אדרתו שרדה את השריפה. לעומת זאת בפירוש השני הוא מפרש את מה שראה אלישע 'רכב אש וסוסי אש' (שם, יא) לא כדבר מוחשי, אלא כחזיון אשר פרטיו משקפים את מנהיגותו של אליהו - אליהו הינו ה'מרכבה' של ישראל. לסיכום, ראינו שרד"ק דבק בפשט, ועל פי גישתו זו, הוא יוצא נגד הוספת נסים על המסופר במקרא עצמו. גם ביחס לנסים המדווחים במקרא, טוען רד"ק שהקב"ה מעדיף לפעול בדרך הטבע, ולכן יבחר בדרך פעולה 'טבעית' ככל שניתן, אם זה דרך פעילות אנושית, אם זה דרך נהגו של עולם (כמו במקרה של ביתה של רחב). לעתים מעמיד רד"ק בפני הקורא גם את ההסבר העל-טבעי של הנס וגם את ההסבר המטפורי ונותן בידיו את הבחירה בין השניים.

## סיכום

במאמר זה הוצגו ביטויי הסתייגות מן הנס, מחז"ל ועד לראשונים. התמקדנו בפרשנותם של שלושה פרשני המקרא מימי הביניים, וראינו כי שניים מביניהם מצהירים על דבקותם בפשוטו של מקרא. המשותף לשלושת הפרשנים שהבאנו הוא נכונותם לשקול פירוש נטורליסטי לאירוע נסי, אם הכתוב מאפשר זאת. אצל הרמב"ם והרד"ק, ישנן הצהרות מפורשות שדרך הטבע היא הדרך המועדפת על הקב"ה לפעול בעולם, וגם הראב"ע משתדל לקרב את המציאות המתוארת במקרא למציאות המוכרת לנו מחיי היומיום. ראב"ע ורד"ק מביעים הסתייגות מתוספת נסים של חז"ל ומאמינים שהמקרא היה מדווח על נסים אלה, אילו היו מתרחשים. עיקרון 'הבחירה' קיים אצל שלושת ההוגים ביחס להבנת פרטי הנס, דבר העשוי אף הוא לצמצם את מרכזיותו של האירוע העל-טבעי בתפיסה המקראית.