

ביאור דרך הלימוד של המדרש בפירוש רש"י לתורה¹

יוספה רחמן

במבט לאחור נראה, שהעדר ידע פילולוגי מתאים ונטיה לפלפול הסיחו את דעתם של פרשני רש"י מיסודות עצמאיים מסוימים בפירושו ומנעו הבחנות מסוימות בינו לבין מקורותיו. מגמת מאמר זה – לתאר יסוד עצמאי אחד כזה אגב השוואת הפירוש למקורותיו.

שיטת ההשוואה

ההשוואה שלפנינו מצטמצמת לדגם מיצג בלבד של מקורות הפירוש – למכילתא דרבי ישמעאל ולספרי (במדבר ודברים)². מאחר שלמדרשים אלה מקבילות רבות בפירוש, הם ראויים להיחשב דגם. הנחתנו היא שסטיותו של רש"י ממקורות משפיעים עיקריים אלה מחושבות מראש, וגילוי מכנה משותף לכל קבוצת סטיות עשוי להעמיד על כמה ממגמותיו של הפירוש. במאמר זה לא חשפנו את מקורו הספרותי של המרכיב הסוטה. בכוונה תחילה לא גילינו אם הוא מקורי מפרי עטו של רש"י או שמא הוא שאוב ממדרש מקביל אחר, שכן קביעת מגמתה של הסטיה ממקורות המכילתא והספרי איננה תלויה במקורו הספרותי של החלק הסוטה אלא ביחס המסוים בינו לבין המקור הבסיסי (מכילתא וספרי)³. המעקב אחר סטייתו של רש"י ממקורות בסיסיים ששימשו אותו חושף איפוא בדרך הקצרה ביותר נדבכים בשיטתו הפרשנית. ומאחר שאין ביטחון, שכל הגלגולים של כל מדרש מצויים בידנו, יש יעילות מסוימת בהתעלמות ממקורו הספרותי של החלק הסוטה⁴. גם בעיית הגירסאות של המכילתא והספרי עמדה לפנינו, אבל ספקנות מוגזמת מדי בעניין היתה מקעקעת את האפשרות לחדור לנבכי שיטתו הפרשנית של רש"י באמצעות החומר הפרשני ששאב ממנו. אם הוספה מסוימת, שאנו מיחסים לרש"י, משקפת גירסת מכילתא אבודה ולא פעולה פרשנית של רש"י, הרי לאור הפירושים המגלים מגמות פרשניות דומות, תובן הכללתה של גירסה זו בפירוש ונימצא אנו נשכרים.

המגמה הפרשנית

ההשוואה האמורה חשפה לפנינו נטיה ברורה לבאר את דרך הלימוד של המדרש. מגמה זו היא חלק ממגמה מקיפה יותר לבאר את החומר המדרשי אגב הכללתו בפירושו⁵. המדרש בשימושנו הלשוני כאן איננו היפוכו של 'פשוט', אלא הקובץ הספרותי של המדרש וקטעים ממנו, כולל הפשטות שבהם. 'דרך הלימוד של המדרש' היא איפוא הטכניקה או השיטה הקושרת את הפירוש אל הכתוב באופן אורגני או מסמיכה אותו אליו בדיעבד.

עצם הצורך לבאר את דרך הלימוד של המדרש מעיד על קיומם של מדרשים סתומים, הסובכים סביב הרעיון המדרשי המוגמר או הדין המוגמר ואינם מסגירים את טכניקת הלימוד שלהם. ניסוח מדרשי סתום כזה נמצא למשל במדרש הספרי לבמד' יא 10:

"וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו, היה רבי נהוראי אומר מלמד שהיו ישראל מצטערים בשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות ומלמד שהיה אדם נושא את אחותו ואחתי אביו ואחות אמו ובשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות היו מצטערים" (שם 91).

מהמדרש לא ברור כיצד נקשר גילוי העריות לפסוקנו, ודרך הלימוד יכולה להתבאר על דרך ההשערה בלבד, אבל פירוש רש"י מבהיר מה שהיה סתום בנוסח הספרי:

"ורבותינו אמרו למשפחותיו על עסקי משפחות, על עריות הנאסרות להם"⁶. רש"י מתיחס למלה המקראית 'למשפחותיו' גם בגוף פירושו ("על עסקי משפחות"), וכך מלמד כי המדרש נקשר אל המקרא על-ידי ביאור מסוים של המלה "למשפחותיו". המלה שהמדרש נסב סביבה – במקרה זה, המלה 'למשפחותיו' – היא הציר המקראי של המדרש, והיא משקפת למעשה יסוד חיוני, המשותף לכל ביאורי דרך הלימוד שבמאמרנו. יסוד זה חיוני לביאור דרך הלימוד של המדרש, ובלעדיו קשה, בדרך כלל, לבאר בבחירות את השיטה שבאמצעותה נקשר המדרש אל מלת הציר. הכללת מלת הציר בגוף הפירוש מעידה איפוא על מודעותו של רש"י לצורך בהתבטאות מפורשת יותר מזו המצויה בספרי. מה שהשתמע מתוך קישור מוצלח בין ד"ה של הספרי לתוכן המדרש גופו הובע בפירוש על-ידי רש"י בצורה מדויקת יותר תוך התייחסות בלעדית למלת הציר 'למשפחותיו' ולא למלים המופיעות בכתוב שלפניה.

ההזכרה המפורשת של מלת הציר בגוף הפירוש היא לעתים רבותא פרשנית גדולה יותר. כך, למשל, מתברר מהשוואת הספרי לדב' ג 28 ופירוש רש"י:

ספרי, עמ' 48:

"כי הוא יעבר לפני העם הזה, אם עובר לפניהם עוברים ואם לאו אינם

עוברים. והוא ינחיל אותם, אם מנחלים נוחלים ואם לאו אינם נוחלים, וכן אתה מוצא כשהלכו לעשות מלחמה בעי נפלו מהם כשלשים וששה צדיקים... (יהו' ז 7) ויאמר יהושע אהה ה' אלהים למה העברת העביר, (שם ז 8) כי אדני מה אומר אחרי אשר הפך, (שם ז 10) ויאמר ה' אל יהושע קום לך למה זה אתה נופל על פניך, לא כך אמרתי למשה רבך מתחילה אם עובר לפנייהם עוברים ואם לאו אינם עוברים אם מנחלים נוחלים ואם לאו אינם נוחלים שלחתם ולא הלכת אחריהם".

כאן הקשר של הציטוט הפנומנלי מיהו' אל המסקנה המדרשית סתום וחתום לגמרי ורק פירוש רש"י מאפשר להתחקות אחר צירו המקראי של המדרש ודרך הלימוד שלו:

"כי הוא יעבר: ... וכיון שנפל על פניו אמר לו קום לך (יהו' ז) קם לך כתיב, אתה הוא העומד במקומך ומשלח את בני למלחמה, למה זה אתה נופל על פניך, לא כך אמרתי למשה רבך אם הוא עובר עוברין ואם לאו אין עוברין".

כפי שאפשר היה לצפות, מגוונות הן שיטות הלימוד, ואין דרשת הכתיב שלפנינו זהה לשיטת הלימוד של המדרש על במ' יא 10. בהמשך חיבורנו נסקור את חלק הארי של השיטות, שנתגלו לנו אגב השוואת הפירוש למקורותיו. נתמקד בתרומה שתורמת לשון המקרא לניסוח הביאור, ונתייחס גם לפירושים שאיתרו את הציר המקראי לגופם, אם גם לא פירטו בשלמות את דרך הלימוד.

א. לימוד המתבסס על קשר רעיוני-אסוציאטיבי בין המדרש והפסוק.

1. שמות כא 12: מכה איש⁷ ומת מות יומת.
מכילתא 261, שו' 8: ... שומעני אף בן שמונה במשמע, ת"ל מכה איש⁸, מגיד שאינו חייב עד שיהרוג בן קיימא.
רש"י: מכה איש ומת: ... ועוד כי יכה כל נפש [אדם] אפילו נפלים⁹ במשמע? ת"ל מכה איש אינו חייב עד שיכה¹⁰ בן קיימא הראוי להיות איש¹¹.

מהקישור של מסקנת המדרש ("עד שיהרוג בן קיימא") לציטוט מן המקרא (ת"ל מכה איש) ברור, כי המלים 'בן קיימא' עומדות כאן מול המלה המקראית 'איש' אבל ניסוח המסקנה במכילתא איננו נוקט את המלה 'איש'. לעומת זאת רש"י מזכיר במפורש את ה'איש' ומדגיש את קשר המסקנה המדרשית ללשון הפסוק. הקשר בין 'בן קיימא' המדרשי – הוולד בעל סיכווי הקיום – לבין היצור הבשל, ה'איש' שבכתוב המקראי הוא קשר אסוציאטיבי בלבד.

במשפט "הראוי להיות איש" משמשת המלה 'איש' כמשמעה, אבל התוספת "ראוי להיות" נכפית על-ידי התורה שבעל-פה ומרחיקה את הביאור מעבר

לגבולותיו הסמנטיים. שרטוט המקורות של הפירוש צריך אפוא להיות כזה:¹²

מכה איש =	מכה	את הראוי להיות	איש
	תכ	תעפ	תכ

תכ = תורה שבכתב תעפ = תורה שבעל פה.

2. שמות כ 23: ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו. מכילתא 244 – 245: ולא תעלה במעלות על מזבחי... אין לי אלא עלייה, ירידה מנין, ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, הא לא עלייה ולא ירידה גרמה אלא כסוי גורם. ר' ישמעאל אומר אינו צריך, והלא כבר נאמר (שמות כח 42) ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה וגו', ומה ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, שלא יפסע בו פסיעה גסה, אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל.

רש"י: אשר לא תגלה ערותך: שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש שהרי כתיב ועשה להם מכנסי בד, מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא ואתה נוהג במ מנהג בזיון...

הקשר בין הרחבת הפסיעה (מדרש) לבין גילוי הערוה (מקרא) הוא הקשר בין פעולה לבין תוצאה, שהיתה יכולה להיות נובעת ממנה לו היתה נעשית בתנאים אחרים (ללא מכנסי בד).

ההתבטאויות 'ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש' ו'קרוב לגלוי ערוה' מוכיחות את מודעותו של רש"י להפקעת הביטוי המקראי 'תגלה ערותך' ממשמעו ולהתנגשות מסקנת המדרש עם משמעו של מקרא¹³. שרטוט המקורות של הפירוש כאן יהיה אפוא זה:

לא תגלה ערותך =	לא	תרחיב פסיעותיך ותתקרב ל	גלוי ערוה
	תכ	תעפ	תכ

גם כאן, כמו בדוגמא הקודמת, שומר הביטוי 'גילוי ערוה' על משמעו, אבל כלל הביטוי מתכוון למעשה לפסיעות גסות ולא לגילוי ערוה ממש.

3. ניסוח שונה בתכלית מנוסח הספרי מצוי בפירוש רש"י לדב' לד 10–12: ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים לכל האתת והמופתים... ולכל היד החזקה...

ספרי 431, שו' 9: ומניין אף לפני ה' סיני תלמוד לומר ולכל היד החזקה.

רש"י: ולכל היד החזקה: שקבל את התורה בלוחות בידיו. הקשר של הר סיני לפסוק מתבאר כקשר אסוציאטיבי בין קבלת התורה לבין היד של משה, שקיבלה אותה (!). גם כאן ניכרת המגמה לקשר את מסקנת המדרש ללשון הפסוק.

ב. לימוד המצמצם ביטוי מקראי למשמעות מסוימת בלבד.

דב' יב, 8: לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים פה היום איש כל הישר בעיניו.

ספרי 131: איש כל הישר בעיניו, כל שנידר ונידב קרב בבמת יחיד, וכל שאין נידר ונידב אין קרב בבמת יחיד.

רש"י: לא תעשון ככל אשר אנחנו עשים וגו'... אבל בכמה אין קרב אלא הנידר והנידב וזהו איש הישר בעיניו, נדרים ונדבות שאתם מתנדבים על ידי שישר בעיניכם להביאם ולא על ידי חובה אותם תקריבו [בכמה].

קישור הקרבת הנדרים והנדבות לביטוי "איש כל הישר" מתבסס איפוא על המשותף הרעיוני בין הביטוי שמתאר פעילות רצונית ובלתי כפויה לבין הקרבת הנדרים והנדבות, שאף היא מראשיתה רצונית ובלתי כפויה. ההתייחסות לנדרים ולנדבות מצמצמת את כללותו של הביטוי "איש כל הישר בעיניו" להוראה מחייבת אחת ונובעת מהפירוש של התורה שבע"פ. מערכת זו מתעלמת מהקשרו המקראי של הביטוי וממובנו, הנובע מהקשר זה¹⁴.

קורה, מכל מקום, שביאור דרך הלימוד נשען דווקא על ההקשר. כך למשל ספרי לדב' כ 10, עמ' 237: כי תקרב אל עיר. במלחמת הרשות הכתוב מדבר.

רש"י: כי תקרב אל עיר: במלחמת הרשות הכתוב מדבר כמו שמפורש בענין כן תעשה לכל הערים הרחקות וגו' (פסוק 15)¹⁵.

ג. בדומה לדוגמה מדב' יב 8 גם הפירוש שלפנינו מצמצם את ההוראה של המלה, אבל צמצום זה שונה מקודמו:

שמ' ט"ז 32-33: ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' מלא העמר ממנו למשמרת לדרתיכם למען יראו את הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר... ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר... מכילתא 171-172: ותן שמה מלא העומר מן והנח אותו לפני ה' למשמרת לדרותיכם... רבי אליעזר אומר לימות ירמיה הנביא שבשעה

שאמר ירמיה לישראל מפני מה אין אתם עוסקין בתורה אמרו לו במה נתפרנס באותה שעה הוציא להם צלוחית של מן ואמר להם הדור אתם ראו דבר ה' וגו' (יר' ב 31) אבותיכם שהיו עוסקין בתורה ראו במה נתפרנסו אף אתם אם תעסקו בתורה הקדוש ברוך הוא יפרנסכם מזה. קשר עניין הצלוחית לפסוק מירמיהו תמוה וקשה, והוא מבואר מפורשות רק בפירושו רש"י:

לדרתיכם: ... הוציא להם צנצנת המן ואמר להם [הדור] אתם ראו דבר ה' (יר' ב 31) שמעו לא נאמר אלא ראו בזה נתפרנסו אבותיכם הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו.

לצירוף "ראו דבר ה'" כשלעצמו – שתי משמעויות: א. לראות בעינים דבר, חפץ מסוים. ב. להבין דיבור, אמירה מסוימת. לאור העימות שבפירושו רש"י בין 'שמעו' ל'ראו' מתברר, כי המדרש צמצם את הפועל 'ראו' למשמעו הראשוני ונצרך לצלוחית המן כדי להגדיר את אוביקט הראיה. הוראה מצמצמת זו מתאימה לפסוק משמ' טז 32, המתיחס לראיה החושית ("...למען יראו את הלחם"). המדרש מנצל איפוא את מגוון ההוראות של ר. א. י. ודורש כמשמעו פועל שמשמש בהוראה מטאפורית¹⁶.

כדאי לשים לב גם לטכניקה של ניסוח הפירוש: בנוסח המכילתא שלפנינו מופיעה המלה המקראית 'ראו' פעמיים – פעם במסגרת של ציטוט מן המקרא ופעם כשלעצמה, באופן נפרד (...ראו דבר ה' וגו' – אבותיכם שהיו עוסקין בתורה ראו במה נתפרנסו), אבל ריחוקה של המלה הנפרדת מהפסוק, הכולל את המלה, עלול לערפל את הקשר שביניהם ולהפריע לאבחון קשר זה. רש"י מודע לקושי זה, מקצר את המרחק בין המלה הנפרדת לבין הציטוט, הכולל את המלה, ומבליט את מלת הציר על-ידי העימות הברור "ראו – שמעו". ניסוח זה כשלעצמו הוא איפוא פעולה פרשנית, שנועדה לאתר את הציר המקראי של המדרש באופן מפורש ולגלות למעשה מה שאמור במדרש "בהיתבא".

ד. לימוד שהוא בדרך פירוש אטימולוגי של מלה מקראית.

1 שמ' יט 3: ... כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. מכילתא 207: ... ד"א כה תאמר לבית יעקב, אמור בלשון רכה... ותגד לבני ישראל, ותדקדק עמהם ואמור להם. מה לדקדוקים ולפסוקנו – מבאר רש"י:

ותגיד לבני ישראל: עונשין ודקדוקים פירש לזכרים דברים הקשין כגידין. הציר המקראי של המדרש – המלה "ותגיד" – איננו מצוי לא בגוף המדרש ולא בפירושו רש"י, אבל בפירושו מצויה המלה "גידין", שקרובה בצלצולה למלה

"ותגיד" ורומזת אליה. קרבת האותיות והצליל בין שם העצם 'גיד' והפועל המקראי 'תגיד' היא כנראה הבסיס לקשר הרעיוני ביניהם ולהקשה מהקשיות הכרוכה בגיד¹ אל נוקשות ההיגד. הטענה לקשר ענייני בין המלים הדומות באותיותיהן ובצלולן תואמת את שיטתו האיטימולוגית של רש"י בפירושו לתלמוד. שיטה זו 'מיוסדת על ההנחה שיש התאמה בין גוף המלה לבין משמעותה, וממילא יכולה להיות גם משמעות דומה לשתי מלים בעלות גוף דומה'¹⁸. השיטה איננה המצאתו של רש"י והיא תופעה מוכרת כבר מן המדרש. סקירה נרחבת וממצה לתופעה זו מצויה בספרו של יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי (ירושלים תשל"ה), עמ' 106–113.

(2) מכילתא לשמ' יז 13, עמ' 181: ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו... ירד וחתך ראשי גבורין שעמו העומדים בשורות המלחמה. רש"י: ויחלוש יהושע. חתך [ראשי] גבוריו ולא השאיר אלא חלשים שבהם ולא הרגם כלם.

דרך הלימוד המדרשית נשענת איפוא על ביאור הפועל "ויחלוש" במשמע "השאיר חלשים". הותרת החלשים בחיים היא כמובן תוצאה פסיבית, אך ישירה, של הרג הגיבורים כולם, וכך מובנת ההתייחסות לחיתוך ראשי הגיבורים. המדרש עצמו איננו מזכיר את הציר המקראי שלו – שרש חל"ש – בגופן, אבל התמקדותו והתמקדות הפועל המקראי "ויחלוש" בפעולות יהושע מקרבות את הדעה, שהפועל המקראי, שמתאר את פעולות המנהיג – הפועל "ויחלוש" – עמד במוקד מדרש זה. זהות ההתעניינות של המדרש ושל הפועל המקראי וקוצרו של המדרש מסייעים איפוא להבנת הציר המקראי מתוך הנוסח הנוכחי של המדרש, אבל רש"י, כאמור, לא הסתפק בכך ונקט את הפועל 'חלש' בגוף פירושו.

(3) דוגמה מורכבת יותר מצויה בשמ' כ 17.

מכילתא 237: כי לבעבור נסות אתכם, בשביל לגדל אתכם בין האומות, בא האלהים.

רש"י: לבעבור נסות אתכם: לגדל אתכם בעולם שיצא לכם שם באומות וכו'...

נסות: לשון הרמה וגדולה כמו הרימו נס (יש' סב 10), ארים נסי (שם מט 22), כנס על הגבעה (שם ל 17), שהוא זקוף.

אליבא דרש"י מתבסס הפירוש המדרשי לפועל 'נסות' על שלושה שלבים פרשניים: א. סיווג הפועל ושהע"צ הדומים – 'נסות' ו'נס' – בקטגוריה אחת ע"ס דמיון אותיות (!).

ב. ביאור 'נסות' על סמך פועל שקשור לשה"ע 'נסות' – הפועל 'רום'. (נסות = רום).

ג. הקבלת הפועל "רום" לפועל המופיע במדרש 'גדל' ("לשון הרמה וגדולה").

ה. לימוד המושתת על הוראה קיימת של המלה המקראית.

1. שמ' טו 1: ... סוס ורוכבו רמה ביים.
מכילתא 124: ... כתוב אחד אומר רמה ביים וכתוב אחד אומר ירה ביים כיצד יתקיימו שני כתובים הללו, רמה שהיו עולין למרום¹⁹, ירה שהיו יורדים לתהום.
רש"י: רמה: ... ומדרש אגדה... מלמד שהיו עולין לרום ויורדין לתהום, כמו מי ירה אבן פנתה (איוב לח 6), מלמעלה למטה.
לשיטת רש"י, גם שימוש הפועל 'ירה' באיוב קשור בפעולה, שכיוונה כלפי מטה. לכן מבהיר פסוק הראייה, מדוע נלמדה הירידה לתהום דווקא מן הפועל 'ירה'.
2. מכילתא לשמות כ 3, עמ' 223: דבר אחר אלהים אחרים, שהם אחרים לעובדיהם וכן הוא אומר (יש' מז 6) הן יצעק אליו ולא יענה מצרתו לא יושיענו.
רש"י: ... ד"א אלהים אחרים שהם אחרים לעובדיהם, צועקים אליהם ואין עונין אותם, ודומה כאילו הוא אחר, שאינו מכירו מעולם²⁰.
ההוראה המוקנית כאן למלה "אחרים" מנוסחת בפירוש המקביל של רש"י בצורה ברורה יותר:
"... צועק אליו ואינו עונה נמצא עשוי לו כנכרי" (רש"י לדב' יא 16 ד"ה אלהים אחרים).
ואמנם 'נכרי וזר' הוא אחד המובנים והקונוטציות של המלה 'אחר'²¹. אבל רק הניסוח של הפירוש בשמות הציע את הפירוש הזה תוך זיקה ללשון הכתוב ("כאילו הוא אחר שאינו מכירו מעולם").
3. דוגמה רחוקה יותר עבור פשטני דורנו היא הדוגמה משמ' יב 15:
שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם...
מכילתא 27-28: אך ביום הראשון וגו'. מערב יום טוב.. או אינו אלא ביום טוב עצמו...
רש"י: אך ביום הראשון תשביתו שאר: מערב יום טוב וקרורי ראשון לפי שהוא לפני השבעה; ומצינו מוקדם קרוי ראשון כמו הראשון אדם תולד (איוב טו 7), הלפני אדם נולדת²², או אינו אלא ראשון של שבעה...
הצעת הפירוש הראשונה "ערב יום טוב" צריכה גופא פירוש, שכן שימוש הלשון השכיח איננו מתייחס אל ערב החג כאל 'היום הראשון'. המשפט המוסף

בפירוש רש"י מסתמך על הפסוק מאיוב טו 7 ואמור לבסס הצעת פירוש זו על הוראה מצויה (לשיטתו) – אם גם לא שכיחה – של המלה. המלה 'ראשון' עצמה איננה מופיעה בגוף המדרש, והכנסתה לנוסח שבפירוש רש"י תורמת להצלבת התורה שבעל פה והתורה שבכתב. לעומת אפשרות הפירוש הראשונה, ברורה האפשרות השניה (=יום טוב עצמו) בתכלית הבהירות. כאן אין צורך להחדיר משפט הסבר ארוך, ורש"י אמנם מסתפק בהחלפה של הביטוי "יום טוב עצמו" במלים המופיעות במקרא "ראשון של שבעה".

שזירת הביאור לתוך המדרש והמרת אפשרות הפירוש השניה בלשון המקרא שוברת הן את המקצב של המדרש והן את הסימטריה הלשונית שלו: האפשרויות של הפירוש אינן "ערב יום טוב" לעומת "יום טוב עצמו" אלא "ערב יום טוב" לעומת "ראשון של שבעה". גם לשון רש"י עצמה נשמעת מבארת – "וקרוי ראשון... ומצינו..." – אבל למרות העובדה שעין בוחנת יכולה להבחין היטב במעשה ההטלאה הפרשנית, התקדם רש"י מעבר למדרש והשיג לשיטתו ביסוס מסוים לטעון שבו.

ו. לימוד הנשען על משמעות של צירוף תחבירי שבמקרא.

ספרי לדב' יא 22, עמ' 107–108: כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, למה נאמר לפי שנאמר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי שומע אני כיון ששמע אדם דברי תורה ישב לו ולא ישנה תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון מגיד שכשם שאדם צריך להזהר בסלעו שלא תאבד כך צריך להזהר בתלמודו שלא יאבד.

רש"י: שמר תשמרון: אזהרות שמירות הרבה להזהר בתלמודו שלא ישתכח.

הצמדת המשפט המפרש לדיבור המתחיל מגלה, שהלימוד הוסק מהופעתו של הפועל 'שמר' גם בצורת המקור המוחלט וגם בצורת הפועל המוגדר. ריבוי הצורות מעיד אפוא על חיזוק האזהרה, והאינטנסיביות של הפעלים משמעותה אינטנסיביות בדרישה.

ז. לימוד המושתת על קונוטציה מסוימת של מלה מקראית.

ספרי לדב' יב 23, עמ' 141: רק חזק לבלתי אכול הדם, רבי יהודה אומר מגיד שישראל שטופים בדם קודם מתן תורה.

רש"י: רק חזק לבלתי אכול הדם: ממה שנאמר חזק אתה למד שהיו שטופים בדם לאכלו לפיכך הוצרך לומר חזק²².

בגלל קוצרו של המדרש ותוכנו הברור יכול גם קורא ממוצע לקשר את המדרש למלה המקראית "חזק", אבל ההזכרה המפורשת של הציר המקראי בפירוש רש"י מזככת את ההצגה של המדרש וחוסכת מהקורא גם מאמץ קל זה.

ח. לפעמים מורכב פירוש אחד מכמה פונגים של לימודים. כזה הוא הפירוש לשמ"י יב 4 שמעוות גם את משמעה של המלה וגם את התחביר של המשפט המקראי:

ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו... מכילתא 11: ואם ימעט הבית מהיות משה, בא הכתוב ללמד שלעולם נמנין על הפסח ומושכין ידיהם ממנו עד שישחט... רש"י: "... ועוד יש בו מדרש [אחר] ללמד שאחר שנמנו עליו יכולין להתמעט ולמשוך ידיהם הימנו ולהמנות על שה אחר; אך אם באו למשוך ידיהם ולהתמעט מהיות משה, יתמעטו בעוד השה קיים, בהיותו בחיים ולא משנשחט.

בנוסף המכילתא אין אף מלה מקראית, ולכן דרך הלימוד של הדין מן הפסוק תמוה. תוכנו של הלימוד קשה אף הוא, שכן הפסוק מתאר כורח נסיבות של בית שהוא קטן במספר אנשיו, ואילו המדרש איננו מתאר מצבים הנובעים מכורח נסיבות אלא מצווה ציווים, שקיומם תלוי ברצון האדם. רש"י מצמיד פעמיים את השורש מע"ט לצד הצירוף 'משך ידי' וכך מבאר את מע"ט המקראי כהמעטה רצונית, כמשיכת ידיים שהיא פונקציה של רצון האדם. הקניית הנופך הרצוני למלה 'ימעט' מעוותת את משמעה בהקשרה אבל מתאימה לנימת הציווי של המדרש ומבארת את דרך הלימוד.

גם קשר הסיפא של המדרש ('עד שישחט') אל המקרא איננו מובן די הצורך ורש"י מבארו: "... אך אם באו למשוך ידיהם ולהתמעט מהיות משה, יתמעטו בעוד השה קיים, בהיותו בחיים ולא משנשחט".

הצירוף המקראי 'מהיות משה' מתפצל כאן בין שני משפטים – 'בעוד השה קיים', 'בהיותו בחיים'²² – ומגלה, שהמצב המנוסח במדרש בלשון 'טרם שחיטה' הוא המצב המוגדר במקרא בלשון 'מהיות משה'. ואמנם, ההתיחסות למשך החיים י"ל גם ביחס לנקודת המוות ('עד שישחט' המדרשי) וגם מצד החיים עצמם ('מהיות משה' המקראי).

החזרה השניה והשלישית על שורש מע"ט המקראי שבפירוש באה להבהיר כי לפי הקריאה של המדרש, משמשות המלים 'מהיות משה' תשובת תנאי ואינן חלק ממשפט התנאי הפותח ('ואם ימעט הבית'). מעתה יש לקרוא את המקרא כך:

אם ימעט הבית – מהיות משה (ובכיאורו של רש"י: אם באו למשוך ידיהם ולהתמעט... יתמעטו... בהיותו בחיים).

בשלוש הדוגמאות הבאות מבארת לשון המקרא המוחדרת למדרש גם בעיות פנים־מדרשיות ולכן העדפנו להציג בנפרד:

(1) ש'מ' יב 13: והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם...

מכילתא 24: וראיתי את הדם... והלא הכל גלוי לפניו אלא בשכר מצוה שאתם עושים אני נגלה וחס עליכם שנאמר ופסחתי עליכם.

רש"י: וראיתי את הדם: הכל גלוי לפניו אלא אמר הקב"ה נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם.

בדוגמה זו יש להבחין בין הציר המקראי של הקושיה לבין הציר המקראי של פתרונה. הציר המקראי של הקושיה – וראיתי את הדם – אמנם איננו נזכר בגוף המדרש אבל הקשר של השאלה "הלא הכל גלוי לפניו" למלים המקראיות "וראיתי את הדם" ברור בעליל. ההתבטאות המקראית מצמצמת את תחום הראיה של האל לדם בלבד ועל פגיעה זו בכבוד שמים מקשה המדרש את קושיתו. הציר המקראי של הפתרון איננו מנוסח במדרש ולכן קשה להבין: א. מה הקשר של חלק המדרש, שאמור להמציא פתרון לשאלת המדרש – אל השאלה עצמה. ב. כיצד מסלק המדרש את הקושי מן הביטוי "וראיתי את הדם" והיאך יש, לשיטתו, להבין ביטוי זה.

רש"י משתמש בשורש המקראי רא"י ועונה: "... אלא אמר הקב"ה נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי...". אמור מעתה: אין "וראיתי את הדם" אלא כוונת הלב לראות, ואין דומה יחוס כוונה לאל ליחוס מגבלת ראייה אליו.

המשפט המוסף בפירוש רש"י וכולל את השורש רא"י פותר איפוא לא רק את בעיית הקשר של התשובה המדרשית לשאלה המדרשית (לעיל א.) אלא גם את בעיית הקשר של התשובה המדרשית לפסוק עצמו (לעיל ב.). אבל כיון שהשאלה המדרשית מתיחסת ישירות לפסוק המקראי, יש לראות בפתרון הבעיה הפנים־מדרשית ובפתרון קשר המדרש לפסוק שניים שהם אחד.

(2) ש'מ' יג 4: היום אתם יצאים בחדש האביב.

מכילתא 62: היום אתם יוצאים בחדש האביב שאין ת"ל חדש האביב אלא חדש שהוא כשר לכם לא חמה קשה ולא גשמים וכן הוא אומר... - מוציא אסירים בכושרות (תה' סח' 7) שאין ת"ל בכושרות... אלא חדש שהוא כשר לכם לא חמה קשה ולא גשמים.

רש"י: וכי לא היינו [היו] יודעין באיזה חדש? אלא כך אמר להם ראו חסד

שגמלכם שהוציא אתכם בחדש שהוא כשר לצאת לא חמה ולא צנה ולא גשמים, וכן הוא אומר מוציא אסירים בכושרות, חדש שהוא כשר לצאת. לפנינו שזירה של מלה אחת (!) לתוך ציטוט מדויק כמעט מן המדרש. כדי להבין את משמעותה של השזירה המינימלית הזו חובה עלינו, גם בדוגמה זו, להבחין בין הציר המקראי של הקושיה המדרשית לבין הציר המקראי של הפתרון המדרשי. אמנם הקושיה המדרשית איננה מנוסחת מפורשות במדרש זה אבל הניסוח "שאין ת"ל חדש האביב" כולל בתוכו את השאלה "מה ת"ל"... ומצביע במפורש על המלים המקראיות "חדש האביב" כעל מוקד הקושיה המדרשית. הפועל יצ"א... השזור לתוך הפירוש, ממציא לנו למעשה את מוקדו המקראי של הפתרון המדרשי, ומגלה כי הפתרון המדרשי נסמך על ההקשר של "חדש האביב" בפסוק – על הפועל "יוצאים".

עצם הזכרת חודש האביב נובעת אפוא מההזכרה הסמוכה של עובדת היציאה, ו"חדש האביב" עצמו נועד לרמוז על נוחותו וכשרותו של מועד היציאה. גם כאן, כמו בדוגמה הקודמת, פותר השורש המקראי המוסף בעיות פנים־מדרשיות, ומבאר את פשר התואר "כשר" ביחס לחודש ואת הקשר של כשרות זו לתנאי האקלים, הנזכרים במדרש בסמוך. (= "שהוא כשר לכם לא חמה קשה ולא גשמים"). אין אפוא "כשר" אלא כשר ליציאה, ואין יציאה ללא תנאי אקלים, המאפשרים את היציאה.

פירושו של רש"י יכול אמנם להיות מוסק מתוך ד"ה המדרשי עצמו, אבל רש"י כפרשן טורח לומר את המשתמע במלים מפורשות. אמנם הפסוק מתה' סח מזכיר הוצאה ("מוציא אסירים בכושרות") אבל גם כאן אין קטע־המדרש־הקשור־לפסוק מזכיר את השורש יצ"א במפורש. חוסר הזכרה זו סומך על האוריינטציה המינימלית של הקורא ועל יכולתו העצמית לשבח את מסקנת המדרש לתוך הפסוק מתהלים.

(3) שמי' יט 4: ... ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי.

מכילתא 207–208: ד"א ואשא אתכם על כנפי נשרים, .. מה נשתנה נשר זה מכל העופות כולם, שכל העופות כולן נותנין את בניהם בין רגליהם מפני שהן מתייראין מעוף אחר שהוא פורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם זה בלבד שלא יזרוק בו חץ, אמר מוטב שיכנס בו ולא בכנו.

רש"י: על כנפי נשרים: כנשר הנושא גוזליו על כנפיו שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם לפי שמתיראין מעוף אחר שפורח על גביהם אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ לפי שאין עוף אחר פורח על גביו לכך נותנו על כנפיו אומר מוטב יכנס החץ בי ולא בכני...

עיקר המדרש נסב סביב כנפי־הנשר ומנהגי הנשר הקשורים בכנפיו, אבל הכנפיים עצמן, או נשיאת הגוזלים על הכנפיים, אינן נזכרות כלל בגוף המדרש. רש"י משבץ לתוך המדרש משפטים על כנפי הנשר ונשיאת הגוזלים על הכנפיים, וכך, למעשה, משלב את הציר המקראי של המדרש בתוך המדרש עצמו. אמנם הנשר עצמו נזכר במדרש, אבל רק הכנפיים והנשיאה על הכנפיים קולעות למוקדו של המדרש ומתיחסות אליו באופן מפורש וברור. שיבוץ זה פותר גם בעיה פנים־מדרשית, שכן לפי ניסוחו הנוכחי של המדרש ברור מה אין הנשר עושה – ברור שאין הוא נושא את בניו בין רגליו כשאר העופות, אך לא ברור, מה אכן עושה הנשר, מהי הטקטיקה המיוחדת לו ורק לו. המשפטים המוספים בפירוש רש"י מדגישים את האלמנט של נשיאה/נתינה על כנפיים, ובכך מבארים על דרך החיוב מהי דרכו של הנשר²³.

ברובן המכריע של הדוגמאות שמנינו הוסיף רש"י על לשון המדרש כדי לבאר את דרך הלימוד שלו או כדי לאתר את צירו המקראי. קיימים מכל מקום פירושים, בהם ממיר רש"י את לשון המדרש בלשון המקרא לשם אותן מטרות. המרות אלה מעטות במספר, אבל הן, יותר מכל, מעידות על חיוניותו של הסגנון המקראי עצמו בביאור דרך הלימוד. כאן נביא רק שתי דוגמאות כאלה:

(1) שמ' כ 2: אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ...

מכילתא 219–220: אנכי ה' אלהיך. למה נאמר, לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות... נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים... שלא ליתן פתחון פה לאומות לומר, שתי רשויות הן. אלא אנכי ה' אלהיך, אני במצרים, אני על הים...

רש"י: אשר הוצאתיך מארץ מצרים... אל תאמרו שתי רשויות הן אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים...

במהדורת האראוויטץ־רבין יש הערה בנוגע לדיבור המתחיל הקצר של המדרש (=אנכי ה' אלהיך) וזה לשונה:

אלהיך: צריך להשלים אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

ההערה מכירה אפוא בחוסר יכולתו של ד"ה המדרשי לשקף את הציר המקראי השלם של המדרש. לא כן פירוש רש"י: המרת הביטוי המדרשי "אני במצרים" במקבילה המקראית משלימה את מה שחסר בד"ה שבמדרש ומאתרת את הציר המקראי של המדרש בשלמותו. במקום לנסח את המסקנה במקצב אחיד "אני במצרים אני על הים" שובר רש"י את הסימטריה לטובת האינטרס הפרשני²⁴.

(2) פאראפרזה מוחלטת של המדרש נמצא בשמ' יב 15:

...כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל...

מכילתא 29: הנפש ההיא מזידה דברי רבי עקיבא.

רש"י: הנפש ההיא: כשהיא בנפשה ובדעתה פרט לאנוס.
 הקשר של פירוש רש"י למדרש הוא קשר רעיוני ולא מילולי. אם אמנם עמדה לפני רש"י גירסה זו של המכילתא, הוא התכוון לאתר את מוקדו המקראי של המדרש במלה 'נפש' (בנפשה). הוספת מלת ההסבר "בדעתה" מקלה על הבנת דרך הלימוד²⁵.

סוף דבר:

השוואה פנימית של פירושי רש"י אלה לאלה יכולה היתה להעמידנו על חוקיות מסוימת ומגמה המשותפת לכל קבוצת פירושים, אבל רק השוואת הפירוש לחומר מדרשי בסיסי שהשפיע מלמדת משהו על מרכיביו הפנימיים של כל פירוש בודד, ועל המגמות שהביאו לצירופם של אותם מרכיבים ליחידת פירוש אחת. במאמר זה עמדנו על המגמה לכאור את דרך הלימוד של המדרש. ראינו, שלמגמה זו מתלווית בדרך כלל תופעה של צמידות ללשון המקרא. גם נוכחנו שלתופעה זו יש פונקציות פרשניות כמו איתור הציר המקראי של המדרש, הזכרה מפורשת שלו והדגשת הקשר של המסקנה המקראית ללשון הפסוק. מעתה הרגישות להימצאותו או להיעדרו של ביאור דרך הלימוד בפירוש רש"י צריכה להדריך אותנו תוך כדי קריאת הפירוש עצמו. אמנם כן, קיימים בחיבורו של רש"י פירושים החסרים את ביאור דרך הלימוד²⁶. אבל זהו טבעו של פרשן העומד על פרשת הדרכים, בין דרך הפשט לדרך הדרש – אין הוא עקבי עד הסוף, ואילו היה כן, היתה פרשת הדרכים מעבר לאופק ההיסטורי שלו. גם אפשר שקיום התופעות הפוכות קשור לציבור שרש"י פנה אליו, ולמטען הידיעות שלו. אבל השערות אלה טעונות בדיקה מקיפה יותר לגבי הרקע לכתבת הפירוש, לגבי שלבי הכתיבה ומטרותיה.

ההבדל בין המדרשים הסתומים, שאינם מסגירים את דרך הלימוד שלהם לבין פירושו של רש"י, ששותל את הביאור בתוך המדרש שבפירושו, איננו רק הבדל שבניסוח אלא הבדל של מגמה ומהות. הסתפקותם של המדרשים הסתומים בניסוח הדין או הרעיון המוגמר מאבחנת את עיקר מעיינם בלקח המופק מן הכתוב, בהתקדמות הרעיונית ובחידושים שמעבר למה שכתוב במפורש במקרא ולא בדרך הפקת הלקח. פירושו של רש"י מעידים על מגמה הפוכה – לגלות את שורשי החידושים והלקחים ולהצביע על קרקע צמיחתם ודרך גידולם. אמנם מצויים בספרות התלמודית מדרשים רבים המפרטים בצורה מאוזנת את דרך הלימוד לעומת תוצאת הלימוד, אבל רק ההצגה הבלתי מאוזנת, שמפירה את הפרופורציות ואיננה מבארת את דרך הלימוד, יכולה לשקף את מגמתם האמיתית של המדרשים הנידונים.

שתי המגמות – של המדרש ושל פירוש רש"י – מובנות מאוד בהקשרן התרבותי: המגמה המדרשית לפרוץ מעבר למה שכתוב מילולית במקרא היתה חלק מתהליך טבעי של התרחבות תרבותית, תהליך שהושתת על הבסיס הקיים – המקרא – וחתר ליעדים חדשים. המגמה לגלות את השיטה ההרמנויטית של ההתרחבות נוסדה מפרספקטיבה של זמן, כשתוצאת ההתפתחות הפכה גם היא נכסי צאן ברזל של העם, והורגש הצורך לבסס את הרציפות של שני חלקי התרבות – המקרא והמדרש – ולגלות את התהליכים הפרשניים, שיצרו אותה²⁷.

הערות

- 1 חלק הארי של מאמר זה לקוח מתוך עבודת גמר לתואר השני בשם "יחסו של רש"י למכילתא דרבי ישמעאל ולספרי (במדבר ודברים)". העבודה נעשתה בהדרכתו של פרופ' בנימין אופנהיימר, ולו אני מודה על הסיוע שסייע לי, ועל העידוד שעודדני במשך כל שלבי העבודה.
- 2 השתמשנו במהדורות המדעיות הבאות: א. ברלינר (מהדיר), פירוש רש"י על התורה² (מהדורה חדשה עם קונטרס שינויים בלשונות רש"י... מאת הרב חיים דוב שעועל) (ירושלים – ניו יורק תש"ל). ב. ח"ש האראוויטץ – י"א רבין (מהדירים), מכילתא דרבי ישמעאל² (ירושלים תש"ל). ג. ח"ש האראוויטץ (מהדיר), ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא (ירושלים תשכ"ו). ד. א"א פינקלשטיין (מהדיר), ספרי על דברים (ניו יורק תשכ"ט).
- 3 עיין ספר זכרון על פירוש רש"י לחומש, מהדורת מ. פיליפ (פתח תקוה תשל"ח), מבוא עמ' לא ואילך, ושם הערה 9. וכן הש' א"מ ליפשיץ, רבי שלמה יצחקי (ירושלים תשל"ו), עמ' קע"ז.
- 4 עיין הערה 6.
- 5 ביאור כזה פעמים מכוון מלכתחילה ופעמים מושג בדיעבד לאחר העדפת נוסח מדרשי אחד על פני האחר. הש' גם ע"צ מלמד, מפרשי המקרא – דרכיהם ושיטותיהם, כרך א (ירושלים תשל"ה), עמ' 368–371.
- 6 באופן יוצא מן הכלל, כדי להדגים את נכונות השיטה שהצענו בסעיף "שיטת ההשוואה", נציין כי רש"י העדיף כאן, בשינויים קלים, את הנוסח התלמודי של המדרש הוזה מיומא ע"ה ע"א. אבל האינטרס הפרשני שלו בבחירת הניסוח התלמודי יובן באותו אופן, בין אם נדע שהוא פרי העדפה של הנוסח התלמודי על-פני נוסח הספרי, ובין אם נסבור שלפנינו פירוש מקורי מידי רש"י עצמו.
- 7 ההדגשה – במלת הציר, שהמדרש נסב סביבה (אליבא דרש"י כמוכן), וכך מכאן ולהבא.
- 8 ההדגשה – במלת הציר הנזכרת בגוף המדרש, וכן בדוגמאות הבאות.
- 9 רש"י: נפלים. מכילתא: בן שמונה, אבל שניהם גם יחד בגדר יצורים, שאינם בני קיימא. השווה למשל מכילתא דרשב"י: אם כן מה ת"ל מכה איש, שיכול אפילו הכה

- את הנפלים וכן שמונה יהא חייב, ת"ל איש, מה איש מיוחד שהוא בן קיימה, יצאו נפלים וכן שמונה, שאינן בני קיימה.
- 10 כמדרש: שיהרג. רש"י נקט את לשון המקרא (מכה איש).
- 11 ההדגשה – בקטע שהתוסף בפירוש רש"י כדי לבאר את דרך הלימוד של המדרש, וכך מעתה והלאה. הקטע כולל את מלת הציר או מלה הזוהה לה בשורשה.
- 12 בהתייחסות למקורות הפירוש התעלמנו מן הגורמים הטכסטואליים, שהצמיחו את המדרש הזה (במקרה זה – העימות בין פסוקנו לויקרא כד 17).
- 13 מודעות מעין זו נמצא למשל בפירושו לשמ' יג 12 ד"ה שגר בהמה: "נפל... ואף שאין נפל קרוי שגר, כמו שגר אלפיד, אבל זה לא בא ללמד על הנפל, שהרי כבר כתב כל פטר רחם...". כאן התנגש משמעה של המלה עם הכלל הפרשני "אין יתור במקראות".
- 14 לפי תפיסת המדרש מתאר הביטוי "איש כל הישר" את המצב בתקופת הכיבוש והחילוק ולא בתקופת המדבר. כיוון שתקופת הכיבוש והחילוק איננה נזכרת בכתוב, מבודדת תפיסה זו את הביטוי "איש כל הישר" מהקשרו ומזמינה הסברים מדרשיים, שינקו לו משמעות מסוימת.
- 15 הש' רש"י לדב' כא 10, ד"ה "כי תצא למלחמה" לעומת החומר המקביל בספרי, עמ' 245. אבל לפסוק זה, עיין קונטרס לשונות רש"י שבסוף מהדורת ברלינר², עמ' 31.
- 16 לשיטת לימוד זו השווה י. היינמן, דרכי האגדה³, עמ' 118 ואילך. ובעמ' 120 עומד היינמן על תופעה הפוכה, על "דרשות מטאפוריות של מלים המשמשות כמשמען".
- 17 רש"י לשבת פז ע"א ד"ה כגידין: ירק מר.
- 18 י. פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד בבלי (ירושלים תשל"ה), עמ' 106.
- 19 רמה"רום, מדרש אטימולוגי. ועיין לעיל סעיף ד.
- 20 רש"י משתמש בלשון יש' מז 6 אבל איננו מפנה אליו כמו המדרש. הבדל כזה בין רש"י והמדרש מצוי גם במקומות נוספים. עיין למשל רש"י לדב' יא 22 ד"ה "ולדבקה בו" לעומת ספרי, עמ' 114, ורש"י לדב' ג 26, ד"ה "רב לך" לעומת ספרי במדבר, עמ' 181.
- 21 הש' תה' קט 8; איוב לא 8, 10 ועוד. עיין BDB 'אחר'.
- 22 והש' הפסוק המלא באיוב: הראישון אדם תולד ולפני (!) גבעות חוללת.
- 22* הש' ספרי, מהדורת פינקלשטיין, ח"ג לשורה 5.
- 22* שים לב: רש"י מפרש בשיטת רבנן (!). הש' פסחים פ"ט ע"א.
- 23 גם בפירושו המקביל לדב' לב 11 ד"ה "יפרש כנפיו ישאהו" נוקט רש"י אותה טכניקה של פירוש.
- 24 הש' לעיל סעיף ה דוגמא 3.
- 25 התופעה הסגנונית של המרת לשון מדרש בלשון מקרא משרתת לא רק את הביאור של דרך הלימוד המדרשית ואת איתור הציר המקראי של המדרש. היא מצויה גם בפירושים אחרים ושונים. אבל ערכה הפרשני בפירושים אלה מועט, או איננו קיים כלל, ועיקר משמעותה מסתכם בהידוק הזיקה של המדרש המתפרש למקרא הטען פירוש. כך למשל בדוגמא הבאה:
- שמ' טז 33: "ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן... מכילתא, עמ' 171-172: "ותן שמה מלא העומר...". אמרו לו כמה נתפרנס

באותה שעה הוציא להם צלוחית של מן...

רש"י: לפסוק 32 ד"ה "לדרתיכם": ... הוציא להם צנצנת המן...

כאן השימוש במלה 'צנצנת' איננו אמור, למשל, לפרש את המלה המדרשית. דבר זה מסתבר מפסוק 33 ד"ה צנצנת, בו המלה המדרשית "צלוחית" מפרשת את המלה המקראית "צנצנת" ולא להיפך.

26 כך למשל רש"י לשמ' לב, 4 ד"ה "עגל מסכה": ... "שכתב בו משה עלה שור עלה שור להעלות ארונו של יוסף..." ולא ביאר מה הקשר בין העגל והשור ליוסף. אבל עיין ברכת משה ליוסף בדב' לג 17: "בכור שורו הדר לו"!

27 על מגמות פרשניות מקבילות בפירושו לתלמוד השווה פרנקל, שם, פרקים רביעי וחמישי.