

השפעת ר"א אבן עזרא על הרלב"ג בביאור התורה

הרלב"ג בביאורו לתורה¹ אינו מרבה להזכיר שמות חכמים ופרשנים שקדמו לו. עם זאת שמותיהם של שני חכמים נזכרים בדבריו באופן בולט יחסית: רבי אברהם אבן עזרא והרמב"ם. בפירושו ל"מעשה בראשית" (בראשית א, א - ב, ג) הוא אף מעיד במפורש על השפעה כללית שהושפע משני חכמים אלו. בסיום החלק השביעי של פרשת בראשית (מתוך אחד עשר חלקים), החלק המסיים את תיאור ימי הבריאה, הוא כותב (עמ' 83):

וראוי שלא נקצר מלתת תודה לקודמים במה שדיברו במעשה בראשית, כי הם - ואם נמצאו רחוקים מאוד מהכוונה אשר מצאנוה בכאן, כמו שתראה ממה שביאר בזה הרב המורה בספרו הנכבד מורה הנבוכים והחכם אבן עזרא בפירושו התורה - הנה הם היו סיבה באופן־מה להעמידנו על האמת בזה.

ראב"ע ורמב"ם "רחוקים מאוד" ממסקנותיו של הרלב"ג בנושא זה, ואף על פי כן הוא מזכירם בשמם ומודה להם, כי הם, על פי עדותו, היו "סיבה באופן־מה" להעמיד אותו על האמת בנושא זה.

בדברינו כאן נדון בהשפעת ראב"ע על הרלב"ג בביאורו לתורה. הרלב"ג מזכיר במפורש את ראב"ע עשרות פעמים בביאור התורה, בעיקר בחומשים בראשית ושמות². ברוב גדול של המקרים הרלב"ג מסתמך על דברי ראב"ע ומסכים להם. לדוגמה:

1 בשנת תשע"ז הוצאנו, ידידי הרב ברוך ברנר ואנוכי, את ביאור הרלב"ג לספר דברים ובכך השלמנו בס"ד את הוצאת כל ביאור התורה של הרלב"ג בשבעה כרכים (מהדורת מעליות, תשנ"ג-תשע"ז). במהלך החודשים הקרובים בעז"ה נוציא לאור כרך מבוא ולאחריו כרך מפתחות לביאור התורה של הרלב"ג. במסגרת זו אציג בפני קוראי "המעין" את עיקרו של פרק ג בכרך המבוא. כל הציטוטים מביאור הרלב"ג לתורה הם מן המהדורה הנ"ל. אכן בנוגע לביאור הרלב"ג לספר בראשית הציטוטים כוללים תיקונים קלים על פי מהדורה חדשה שאנו עמלים בהכנתה.

2 פירושו של ראב"ע לתורה היו מצויים בספרייתו הפרטית של הרלב"ג, ראו: G.E. Weil, La Bibliothèque de Gersonide: D'après son Catalogue Autographe, Louvain-Paris, 1991, p. 42.

| רלב"ג, פרשת חיי שרה ח"ב, ביאור המלות כד, ב, עמ' 311 | ראב"ע לבראשית כד, ב |
|---|---|
| <p>תחת ירכי - הנכון בו הוא כמו שפירש החכם אבן עזרא, והוא שכבר יִדְמָה שהיה מנהג בימים ההם שישים אדם ידו תחת ירך מי שהוא ברשותו, והאדון יושב וירכו על היד, להורות שידו תחת רשותו לעשות כרצונו.</p> <p>וסיפר שזה המנהג היה בימיו בארץ הודו.</p> | <p>שים נא ירך תחת ירכי - יש אומר... ואילו היה כן... והקרוב אלי, שהיה משפט בימים ההם לשום אדם ידו תחת ירך מי שהוא ברשותו.</p> <p>והטעם: אם אתה ברשותי שים נא ירך תחת ירכי, והאדון יושב והירך על היד, כטעם הנה ידי תחת רשותך לעשות רצונך.</p> <p>וזה המשפט עדיין בארץ הודו.</p> |

ראב"ע מבאר ששימת היד תחת הירך היא מעשה סמלי שמבצע השליח כדי להביע את כפיפותו לשולחו - "כטעם הנה ידי תחת רשותך לעשות רצונך". נוהג זה היה נהוג בימי אברהם ולפי עדותו של ראב"ע היה נהוג גם בימיו בארץ הודו³.

הרלב"ג כותב רעיון זה בשם ראב"ע, אך גם משתמש בלשונו של ראב"ע כפי שאפשר לראות מהשוואת הלשונות. הרלב"ג אף מוסיף את העדות ההיסטורית: "וסיפר (ראב"ע) שזה המנהג היה בימיו בארץ הודו".

בדוגמה שראינו כתב הרלב"ג ביאור בשם ראב"ע והסכים לדבריו, וכאמור יש דוגמאות רבות כאלה. פעמים רבות ניתן לראות השפעה של ראב"ע על הרלב"ג גם בלא שהזכיר הרלב"ג את שמו, והשתדלנו להצביע על הדברים בהערותינו במסגרת המהדורה⁴.

3 רעיון זה עולה גם מדברי ראב"ע בביאורו לתהלים מזמור ב. סופו של המזמור עוסק באופן שראוי למלכי הגוים להתייחס לה' ולמשיחו (-יב): 'וְעֵתָהּ מְלָכִים הַשְׁכִּילֻוּ הַנְּסִיחוּ שְׁפִטֵי אֶרֶץ. עֲבָדוּ אֶת ה' בְּיָרְאָה וְגִילוּ בְרָעָדָה. נִשְׁקֻוּ בְּרַסְוֹן יִצְחָק וְתִאבְדּוּ דָרְךְ כִּי יִבְעַר כְּמַעַט אֶפֶס אֲשֶׁרִי כָל חוֹסֵי בּו'. פסוק יא עוסק ביחס הראוי כלפי ה', ופסוק יב עוסק ביחס הראוי כלפי משיחו (בר = בן, כלומר המלך שהוא בנו של ה'). את ה' ראוי לעבוד ואת משיחו ראוי לנשק; את פשר הנשיקה מבאר ראב"ע שם: "מנהג גוים בעולם לשום ידיהם תחת יד המלך כאחי שלמה, או העבד תחת ירך אדוניו, או לנשק את המלך וזה המנהג עד היום בארץ הודו". הרי ששימת היד תחת הירך היא אחת מן הדרכים המקובלות להביע כפיפות; שתי דרכים נוספים הן: שימת היד תחת יד המלך (ראו דברי הימים א כט, כג-כד: 'וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל פֶּסֶא ה' לְמִלְכָּהּ תַּחַת דְּוִיד דְּוִיד אָבִיו וַיִּצְלַח וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו כָּל יִשְׂרָאֵל. וְכָל הַשָּׂרִים וְהַגְּבַרִים וְגַם כָּל גְּנֵי הַמִּלְכָּה דְּוִיד נָתְנוּ יָד תַּחַת שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ'), או לנשק את המלך.

4 במסגרת זו אציין בדוגמה להשפעה אפשרית של ראב"ע על התפיסה הכללית של הרלב"ג שעל פיה דרשות חז"ל הן לפעמים אסמכתאות. ראו דיון בעניין זה במאמרי "כ"י בזה תתישב הנפש יותר" - על חלופה למידות שהתורה נדרשת בהן בביאור רלב"ג לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום (א' תשע"ב), עמ' 256-259 והערה 9 שם.

נפנה כעת לדוגמה שבה הוסיף הרלב"ג הסבר לדברי ראב"ע. לאחר מות רחל, וקבורתה בדרך אפרתה היא בית לחם, כתוב: 'וַיֵּצֵב יַעֲקֹב מִצְבֵּה עַל קְבֻרָתָהּ, הוּא מִצְבֵּת קְבֻרַת רַחֵל עַד הַיּוֹם' (בראשית לה, כ). בנוגע למילה 'קְבֻרָתָהּ' כתב ראב"ע דברים קצרים: "קבורתה וקברה שוים". הרלב"ג ביאר כוונתו (פרשת וישלח ח"ב, באה"מ לה, כ, עמ' 427):

קְבֻרָתָהּ - הוא כמו: קְבָרָה; רוצה לומר שאין הרצון בו פועל הקבורה, כי לא יתכן שיצב מצבה על פועל הקבורה, אבל הציב מצבה אצל המקום שהיה שם קברה. וכן: 'ולא ידע איש את קְבֻרָתוֹ' (דברים לד, ו) - הוא כמו: קברו. וזה אצלנו מה שאמר החכם אבן עזרא: 'קבורתה וקברה שוים'.

לכאורה יש הבדל בין קבורה לקבר. קבורה היא שם פעולה וקבר הוא שם עצם. אולם לא יתכן, מסביר הרלב"ג, שיעקב הציב מצבה על "פועל הקבורה". ברור שהוא הציב מצבה על הקבר שלה. אמנם הכתוב השתמש בשם הפעולה, אך הכוונה היא למקום הקבר. זוהי כוונת ראב"ע ש"קבורתה וקברה שוים" - פעמים משתמשים בשם הפעולה קבורה כדי לציין את הקבר.

נראה כעת דוגמה של אחד המקרים שבהם הרלב"ג מביא את פירוש ראב"ע כאחד מן הפירושים האפשריים ואינו מכריע בין הפירושים:

כאשר הגיע יתרו למדבר עם אשת משה ושני בניה, מסופר שהוא לקח עולה וזבחים: 'וַיָּבֵא אֶהָרֶן וְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לְאַכֵּל לֶחֶם עִם חֵתָן מִשֵּׁה לְפָנֵי הָאֱלֹהִים' (שמות יח, יב). מה פירוש 'לְפָנֵי הָאֱלֹהִים'? ראב"ע כתב: "וטעם 'לפני הא-להים' כי אהל משה היה לצד מזרח אהל מועד". הסעודה היתה באהלו של משה (ולכן לא הוזכר משה בפסוק, "כי באהלו היו" - ראב"ע שם). מכיוון שאהל משה היה סמוך לאהל מועד, מצד מזרח, ככתוב: 'וְהַחֲנִיּוֹם לְפָנֵי הַמִּשְׁכָּן קִדְמָה לְפָנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִזְרְחָה מִשֵּׁה וְאֶהָרֶן וּבְנָיו...' (במדבר ג, לח), לכן מתאים לומר שהסעודה היתה 'לְפָנֵי הָאֱלֹהִים'. אכן ראב"ע הולך בשיטתו, שיתרו בא לאחר הקמת המשכן וסידור המחנות ("ולפי דעתי, שלא בא רק בשנה השנית אחר שהוקם המשכן" - ראב"ע לשמות יח, א).

ומה דעתו של הרלב"ג? הוא כותב כך (פרשת יתרו ח"א, יח, יב, עמ' 296):

לאכל לחם עם חתן משה לפני הא-להים - אפשר שהיה אהל משה אצל אהל מועד, כמו שאמר החכם אבן עזרא. או אמר 'לפני הא-להים' על דרך אומרו: 'הר הא-להים' (שמות ג, א) מפני רדת השכינה בה; ולהיות השכינה תמיד באהל משה אמר שהם היו אוכלים לחם עם חותן משה לפני הא-להים. או ירצה בזה כי בעת אוכלם הלחם כאילו היו לפני הא-להים, רוצה לומר שהיו משתדלים בעבודתו ולקרבה אליו לפי מה שאפשר, כי משה רבינו היה מיישיר אותם אל זה.

הרלב"ג פותח בביאור הביטוי 'לְפָנַי הָאֵל-לֵהִים' על פי פירוש ראב"ע, אבל הוא מציע עוד שתי אפשרויות: האחת על שם הנוכחות התמידית של השכינה באהל משה, והאחרת על שם השתדלותם בעבודת ה' בעת האכילה "כאילו היו לפני הא-להים".

ואולם על אף הערכתו אליו, לא תמיד מסכים הרלב"ג עם דברי ראב"ע. נציג את שבע המחלוקות המפורשות בין הרלב"ג לראב"ע בביאור התורה:

א. בסוף פרק ד בבראשית כתוב (פסוקים כה-כו): 'וַיַּדַע אָדָם עוֹד אֶת אֱשֶׁתוֹ וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת, כִּי שֵׁת לִי אֶל־לֵהִים זָרַע אַחַר פִּתְחַת הַבַּל כִּי הִרְגוּ קַיִן. וּלְשֵׁת גַּם הוּא יָלַד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ אָנוּשׁ, אֲזַי הוּחַל לְקָרָא בְּשֵׁם ה'". מה פירוש 'הוחל'? ראב"ע מפרש 'הוחל' במשמעות התחלה (ולא מלשון חילול) - "והטעם שהחלו להתפלל". כלומר מימי אנוש החלו לקרוא בשם ה', להתפלל אל ה'. גם הרלב"ג פירש 'הוחל' במשמעות התחלה, אבל התחלה שלילית (פרשת בראשית ח"ט, באה"פ ד, כה-כו, עמ' 130): "ובעת ההוא טעו האנשים והחלו לקרוא בשם ה' מה שאינו א-לוה, רוצה לומר שאז החלו לעבוד עבודה זרה".

בהמשך דבריו מציין הרלב"ג שפירושו הוא על פי חז"ל, והוא דוחה במפורש את פירושו של ראב"ע: "זה הוא הביאור בזה לפי מה שזכרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה (כג, ז), והוא נאות מאד, כי לא נוכל לומר שאז החלו להשיג שיש שם א-לוה, שהרי כבר הושג זה לאדם ולקין ולהבל. ועוד שכבר מצאנום דורכים אל החסרון, עד שתמצא שבימי נח לא היה שם צדיק זולתו, ולזה לא יתכן שנאמר שהחלו אז להתפלל לה' יתעלה כמו שביאר החכם אבן עזרא". לא יתכן שמאנוש התחיל ענין חיובי של השגת ה', כי זו הושגה כבר קודם לכן, ואדרבה אנו רואים נסיגה במהלך הדורות עד נח, שאז "לא היה שם צדיק זולתו". לכן לא יתכן "שהחלו אז להתפלל לה' יתעלה". כך דחה הרלב"ג את פירוש ראב"ע.

ב. יעקב מתפלל לה' שיציל אותו מאחיו עשו: 'הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו, כִּי יָרָא אֶנְכִּי אֶתּוֹ פֶּן יָבֹא וְהִפְנִי אִם עַל בָּנִים' (בראשית לב, יב). הכוונה ברורה: "רוצה לומר שמא יכני באופן שלא ישאיר לי שריד. וזה, שיכה אם על בנים וימות הכל יחד" (לשון רלב"ג שם, עמ' 403). אולם לכאורה לא ברור החיבור בין 'וְהִפְנִי' שמתייחס ליעקב עצמו ובין 'אִם עַל בָּנִים' שמתייחס למשפחתו. ראב"ע כתב: "והכני - משרת עצמו ואחר עמו... וכן הוא: והכני, והכה אם על בנים". המילה 'וְהִפְנִי' אכן מתייחסת ליעקב, והביטוי 'אִם עַל בָּנִים' מתייחס למשפחתו, אבל יש להשלים את הפועל "והכה" גם כלפי 'אִם עַל בָּנִים'. הרלב"ג (שם) כתב שתי אפשרויות לפרש את הביטוי: "וייחס ההכאה לו, בעבור היותם כולם קנינו. או הוא מושך עצמו ואחר עימו, כמו שכתב החכם אבן עזרא, והרצון בו: והכני והכה אם על בנים. והביאור הראשון נראה לנו יותר". על פי הביאור הראשון, שאותו מעדיף הרלב"ג, תיבת 'וְהִפְנִי' מתייחסת לא

רק ליעקב אלא גם למשפחתו "בעבור היותם כולם קנינו", והביטוי 'אֵם על בָּנִים' מתייחס לאיכות ההכאה "באופן שלא ישאיר לי שריד. וזה, שיכה אם על בנים וימות הכל יחד".

ג. כאשר הגיע יעקב אל עיר שכם בבואו מפדן ארם הוא קנה שם חלקת שדה, וַיִּצְבַּב שָׁם מִזְבַּח, וַיִּקְרָא לוֹ אֶ-ל אֶ-לֵהִי יִשְׂרָאֵל (בראשית לג, כ). מה פירוש הביטוי וַיִּקְרָא לוֹ אֶ-ל אֶ-לֵהִי יִשְׂרָאֵל? ראב"ע בתחילת דבריו מביא את פירוש רס"ג שהכוונה היא שיעקב קרא אל ה', ולאחר מכן כותב את הפירוש שנראה לו נכון: "והנכון הוא שכן הוא שם המזבח, וכן מזבח משה קרא שמו ה' נסי' (שמות יז, טו), בעבור הנס שעשה ה' במקום ההוא; וכן בשוב השכינה אל ירושלים תהי נקראת ה' שָׁמָּה' (יחזקאל מח, לה); וכן בעבור שעזר ה' את יעקב קרא שם המזבח, שעבד שָׁם ה', א-ל א-להי ישראל', והטעם שהוא חזק ותקיף". קריאת השם היא למזבח: המזבח נקרא א-ל א-להי ישראל' על שם חוזקו ותוקפו של א-להי ישראל.

הרלב"ג כותב שני פירושים (פרשת וישלח ח"ב, באה"מ לג, כ, עמ' 421):

ויקרא לו א-ל א-להי ישראל - הרצון בו, לפי מה שאחשוב, שכבר קרה לו שבאה לו נבואה שם מה' יתעלה א-להי ישראל, כטעם: 'אולי יִקְרָה ה' לקראתי' (במדבר כג, ג). וזה ממה שיוורה שהמקום ההוא שבנה בו המזבח היה נכון שיגיע לו בו שפע א-להי. והנה לא נזכרה זאת הנבואה, כי אולי לא היה בה דבר חדש; או היא הנבואה שנזכרה אחר זה שבאה לו שם, והוא מה שאמר לו ה' יתעלה: 'קום עלה בית אל' (לה, א). ואפשר שיהיה הרצון בו, שהוא קרא שם המזבח א-ל א-להי ישראל', כמו שקרא משה שם המזבח ה' נסי' (שמות יז, טו), וכמו שקרא למקום א-ל בית אל' במה שנזכר אחר זה (לה, ז); וזה הפירוש הוא פירוש החכם אבן עזרא. והנה הביאור הראשון הוא יותר נאות לפי מה שאחשוב, כי לא תמצא לאבות בנין מזבח אם לא מפני הגעת הנבואה שם, כדי שתגיע גם כן בעתיד, כמו שזכרנו במה שקדם (פרשת נח סוף חלק א, עמ' 173-174). והנה אפשר לפי זאת הכוונה שיהיה פירוש 'ויקרא לו א-ל א-להי ישראל': וכבר קרה לו שהגיעה לו נבואה שם מה' יתעלה, ולזה בנה שם מזבח.

הפירוש השני הוא פירוש ראב"ע שקריאת השם היא למזבח. אכן על פי הפירוש הראשון, שאותו מעדיף הרלב"ג, לא מדובר על קריאת שם אלא על הגעת נבואה. וַיִּקְרָא לוֹ אֶ-ל אֶ-לֵהִי יִשְׂרָאֵל' פירושו "וכבר קרה לו שהגיעה לו נבואה שם מה' יתעלה"; וַיִּקְרָא = וַיִּקְרָה, 'לו' = ליעקב.

גם במקרה זה מוסיף הרלב"ג לבאר מדוע הוא מעדיף את הפירוש הראשון, כי בניית מזבח קשורה קשר הדוק להגעת הנבואה. אמנם לכאורה לא מוזכרת נבואה

בהקשר הזה, אבל יתכן שיעקב זכה שם לנבואה אלא שהנבואה לא הוזכרה כי לא היה בה דבר חדש, ויתכן גם שהכוונה היא לנבואה שנזכרת בתחילת הפרק הבא, פרק לה.

ד. אחת מן הנשים של עשו היא אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי (בראשית לו, ב; יד). ענה נזכר גם בין אֶתְחִיו של צבעון (לו, כ) וגם בין בניו של צבעון (לו, כד). על פי הפירוש השני שכתב ראב"ע היו שניים שנקראו ענה, ואהליבמה אשת עשו היתה בתו של ענה בן צבעון, "ויחסה הכתוב לשם אביה ואבי אביה להפריש בין ענה ובין ענה". הרלב"ג מביא את פירושו של ראב"ע אך חולק עליו ומציע פירוש אחר (פרשת וישלח ח"ב, באה"פ לו, ב, עמ' 436-437):

והנה מצאנו (פסוק כד) שהיה לצבעון בן, היה שמו ענה, והוא היה אבי אהליבמה לפי מה שיראה החכם אבן עזרא; ואין זה נכון, שאילו היה כן היה אומר: "אהליבמה בת ענה בן צבעון", והוא אמר: 'בת ענה בת צבעון'. ועוד, כי כבר זכר (פסוק כ ואילך) בני שעיר החורי, וזכר אחר כן בסדר ההוא הבנים שהוליד כל אחד מהם, ולזה תהיה אהליבמה בת ענה אחי צבעון. והנכון בעיני שהיא היתה בת ענה אחי צבעון, ואמנם גידלה ענה בן צבעון, ונקראת בעבור זה בת צבעון, כמו שנקראו בני מיכל בת שאול הבנים אשר גידלה אותם. ולזה תמצא שזכר בבני ענה (פסוק כה) 'דִּשָּׁן ואהליבמה בת ענה'; ואילו היתה אהליבמה בתו לא היה צריך לומר 'בת ענה'. ואולם אמר 'בת ענה' להורות שהיא באמת בת ענה הנזכר ראשון, וזה מבואר מאד.

שתי טענות טוען הרלב"ג כנגד פירושו של ראב"ע:

1. אילו היתה אהליבמה בתו של ענה ונכדתו של צבעון, כפי שפירש ראב"ע, היה הכתוב מייחסה "אהליבמה בת ענה בן צבעון" ולא 'אהליבמה בת ענה בת צבעון'.

2. בפסוקים כ-כא נמנים שבעת בני שעיר החורי, וביניהם צבעון וענה. לאחר מכן בפסוקים כב-כח נמנים צאצאי כל אחד מן השבעה. בפסוק כד נמנים בני צבעון ובפסוק כה מופיעה אהליבמה בין בני ענה בן שעיר החורי, ואם כן אין היא בת ענה בן צבעון, אלא בת ענה אחי צבעון.

בעקבות טענות אלו מפרש הרלב"ג שאהליבמה הייתה בת ענה אחי צבעון. אמנם מי שגידל אותה היה ענה בן צבעון, ולכן היא נקראת בת ענה (על שם אביה) והיא גם נקראת בת צבעון (על שם אבי מגדלה). מסתבר שהכתוב העדיף אפשרות זו על פני האפשרות ליחסה "אהליבמה בת ענה (אביה) בת ענה (מגדלה)". אכן בעקבות העובדה שאהליבמה לא גדלה בבית ענה אביה היה צורך לציין במיוחד ברשימת בני

ענה בן שעיר החורי בפסוק כה שגם אהליבמה היא בתו של ענה זה⁵.

ה. כאשר נודע ליעקב כי יש שבר במצרים בעת הרעב, הוא אמר לבניו: 'לָמָּה תִּתְרָאוּ' (בראשית מב, א). ועוד הוא אמר להם: 'הֲיֵנָה שְׂמֵעֵתִי כִּי יֵשׁ שֹׁבֵר בְּמִצְרַיִם, רְדוּ שְׂמָה וְשִׁבְרוּ לָנוּ מַשֶּׁם וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת' (שם, ב). מה פירוש השאלה 'לָמָּה תִּתְרָאוּ'? ראב"ע כתב: "למה תתראו - אל תתראו שיש לכם הון; או: אל תהיו מריבים זה עם זה, כמו 'נתראה פנים' (מלכים ב יד, ח; דברי הימים ב כה, יז)". לפי הפירוש הראשון, 'תִּתְרָאוּ' לשון ראייה, אל תראו את עצמכם כעשירים שאינם מושפעים מן הרעב. לפי הפירוש השני, 'תִּתְרָאוּ' לשון מריבה, אל תריבו זה עם זה. ראב"ע מציין שימוש דומה בלשון זו בקריאתו של אמציה מלך יהודה ליהואש מלך ישראל: 'לָכֵּה נִתְרָאָה פָּנִים', שהיא קריאה למלחמה⁶.

הרלב"ג כתב (פרשת מקץ ח"ב, מב, א-ב, עמ' 487):

למה תתראו - יתכן שהיו מתקוטטים יחד בסיבת הטרף, שהיה כל אחד מהם רוצה לקחת ממנו לזון בניו כשהיו מבקשים לחם, והאחרים היו מונעים ממנו, כמשפט בשני רעבון; והנה יהיה 'תתראו' מענין 'נתראה פנים' (מלכים ב יד, ח), כמו שפירש החכם אבן עזרא. או יהיה הרצון בזה - והוא הנכון בעיני - למה תשוטטו בארץ כנען לבקש שבר רעבון בתינו מהסוחרים אשר שם, ותתראו לאנשי כנען? הלא לכם לירא פן יקחו - המקומות אשר סביב שכם - נקמת שכם מכם! אל תתראו בארץ הזאת לשוטט בה, אך רדו מצרימה לשבור בר, כי שמעתי כי יש שבר במצרים. והעד על זה הפירוש, מה שאמר: ושברו לנו משם - שלא תשברו לנו מארץ כנען, וזה יהיה סיבה שנחיה, ולא נירא שימיתונו אנשי כנען בסיבת שכם, כי לא תתראו להם.

הפירוש הראשון שכתב הרלב"ג הוא ש'תִּתְרָאוּ' הוא לשון מריבה והתקוטטות, כפירושו של ראב"ע. בשני רעבון יש מריבות על המזון, וכך אולי היה גם במשפחת יעקב. כל אחד מן האחים רוצה לזון את בני ביתו אבל כמות המזון מצומצמת והאחים האחרים מנסים לחסוך במזון. יעקב אומר לבניו: למה להמשיך לריב? אפשר לרדת למצרים ולקנות מזון די הצורך.

5 גם ראב"ע (פסוק כה) התייחס לתוספת הנראית מיותרת ברשימת בני ענה 'אהליבמה בת ענה', ופירש לשיטתו שהכוונה היא שאהליבמה היא בת ענה בן צבעון ולא אחי צבעון הנזכר בתחילת הפסוק.

6 כן פירש גם ר"י אבן ג'אנח בספר השורשים (שורש ראה), והציע דוגמה אחרת למשמעות זו של השורש ראה: 'בְּיָמָיו עָלָה פְּרָעָה נִכְּחַ מְלֶכֶת מִצְרַיִם עַל מְלֶכֶת אֲשׁוּר עַל נְהַר פְּרָת וְיִלְךָ הַמְּלָכָה יִאֲשְׁרֶיהוּ לְקָרְאָתוֹ וְיִמְיִתְהוּ בְּמִגְדוֹ קְרָאָתוֹ אֹתוֹ' (מלכים ב כג, כט), שהכוונה היא "כהלחמו בו". עוד הוא מציג: "ויתכן להיות מהשורש הזה 'וְהִרְאָה וְאֵת הָאֵיחָה' (דברים יד, יג)".

הפירוש השני שכתב הרלב"ג, ואותו הוא מעדיף, הוא ש'תִּתְרָאוּ' הוא לשון ראייה. יעקב אומר לבניו שהחיפוש אחר סוחרי מזון בארץ כנען כרוך בסכנה כתוצאה מן ההראות לאנשי כנען, שחלק מהם ירצו לנקום בהם על הריגת אנשי שכם. לכן הוא קורא להם לא לשוטט בארץ כנען כדי לא להיראות בה, אלא לרדת לקנות מזון ממצרים. הוכחה לפירוש זה לומד הרלב"ג ממאמר יעקב 'הִנֵּה שְׁמַעְתִּי כִּי יֵשׁ שָׂבָר בְּמִצְרָיִם, וְדוּ שָׁמָּה וְשָׂבָרוּ לָנוּ מִשָּׁם וְנִחֲיָה וְלֹא נָמוּת'. המילה 'מִשָּׁם' נראית מיותרת. אלא, אומר הרלב"ג, שהיא נועדה למעט את ארץ כנען. שברו לנו דווקא משם, מארץ מצרים, ולא מארץ כנען. ירידה למצרים לצורך קניית מזון תועיל שנחיה ולא נמות על ידי אנשי כנען (ואין הכוונה רק לחשש ממוות ברעב).

ו. בענין לקיטת המן על ידי ישראל במדבר כתוב: 'וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁשִׁי לְקִטּוֹ לַחֵם מִשְׁנֵה שְׁנֵי הָעֶמֶר לְאֶחָד, וַיָּבֵאוּ כָּל נְשֵׂי־אֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה' (שמות טז, כב). וכתב הרלב"ג (פרשת בשלח ח"ג, טז, כב-כג, עמ' 271-272):

ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה - יתכן שהיה זה על דרך פלא, כי לא מצאנו

שיצוה להם משה שילקטו לחם משנה, והנה הם היו לוקטים לפי האומד עומר לגולגולת, וכאשר מדדו בעומר מצאו שכבר לקטו שני העומר לאחד; ולזה באו כל נשיאי העדה להגיד למשה הדבר הזה, לדעת מה זה ועל מה זה. ואפשר כמו שכתב החכם אבן עזרא, שמשה אמר להם שילקטו ביום הששי לחם משנה, ואם לא נזכר, ובאו נשיאי העדה לחקור עם משה מה יעשו ממנו. והנה הביאור הראשון הוא יותר נכון, שאם היה כפירוש, למה זה לא שאלו נשיאי העדה מה יעשו מזה הלחם המשנה, ואיך יאכלוהו, כאשר ציוה אותם שילקטו ביום הששי לחם משנה. ועוד, שלפי הפשט יִרְאֶה שהם לא ידעו שהיה לחם משנה עד שמדדו זה בעומר ומצאו שהיה שני העומר לאחד, ולזה תמהו הנשיאים מזה.

לדעת הרלב"ג, בני ישראל לקטו ביום השישי כדרכם בכל יום "לפי האומד עומר לגולגולת", וכאשר מדדו את הכמות גילו להפתעתם שהם לקטו כמות כפולה, 'שני העמר לאחד'. לכן באו נשיאי העדה אל משה כדי לברר את העניין.

לאחר הפירוש הראשון מציג הרלב"ג את פירושו של ראב"ע. לדעת ראב"ע, בני ישראל לקטו כמות כפולה של מן ביום הששי בעקבות ציווי מפורש של משה לעשות כן. יש לציין שאכן ה' הודיע זאת למשה, ככתוב בפסוק ה: 'וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁשִׁי וַיְהִי־לָנוּ אֶת אֲשֶׁר יָבִיא, וַיְהִי מִשְׁנֵה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם'. אמנם לא נזכר בכתוב שמשם מסר את הדברים לישראל, אך לדעת ראב"ע משה עשה כן. ראב"ע מוכיח כדבריו מן השימוש בלשון 'לקטו' המעיד לדעתו על לקיטה בכוונה תחילה, שהרי לא כתוב "מצאו". סיבת בואם של נשיאי העדה אל משה היא לומר לו "כי ישראל עשו כאשר צום, ושאלוהו מה יעשו, כי למה צוה ללקוט משנה, ואיך יוכלו לאכלו" (לשון ראב"ע).

שתי טענות טוען הרלב"ג כנגד פירושו של ראב"ע: האחת היא שהשאלה מה לעשות בכמות כפולה של מן הייתה מתאימה להישאל בעת הציווי ללקוט כמות כפולה, ולא לאחר הלקיטה. והשנייה, כי "לפי הפשט יראה שהם לא ידעו שהיה לחם משנה עד שמדדו זה בעומר ומצאו שהיה שני העומר לאחד, ולזה תמהו הנשיאים מזה". כלומר, כשם שבימים הקודמים מדדו את אשר לקטו ומצאו שלא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר (כמבואר שם בפסוקים יז-יח, וכפי שביאר הרלב"ג שם עמ' 270), כך ארע גם כאן, אלא שכאן נמצא שלקטו שני העומר לאחד, כמות כפולה, אף שלא התכוונו לכך, ולכן תמהו הנשיאים ובאו אל משה להגיד לו⁷.

ז. עצת יתרו למשה הייתה 'וְאַתָּה תִּחְזֶה מִכָּל הָעַם אֲנָשִׁי חַיִּל יִרְאִי אֶ-לֵהִים אֲנָשִׁי אֲמַת שְׂנֵאִי בְצַע, וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם שְׂרִי אֲלֵפִים שְׂרִי מֵאוֹת שְׂרִי חֲמֻשִׁים וְשְׂרִי עֶשְׂרֹת. וְשִׁפְטוּ אֶת הָעַם בְּכָל עֵת, וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ הֵם, וְהִקְלַל מֵעַלְיֶיךָ וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ' (שמות יח, כא-כב). מהו פשר 'שְׂרִי אֲלֵפִים שְׂרִי מֵאוֹת שְׂרִי חֲמֻשִׁים וְשְׂרִי עֶשְׂרֹת'? כתב הרלב"ג בשם חז"ל (פרשת יתרו ח"א, יח, כא, עמ' 301):

פירשו רבותינו ז"ל במכילתא (דר"י מסכתא דעמלק פרשה ב) ובמסכת סנהדרין (יח, א) ששרי אלפים הם שרים לאלף ושופטים אותם, והם היו שש מאות לשש מאות אלף, ובה האופן היו שרי מאות ששת אלפים, ושרי חמשים שנים עשר אלף, ושרי עשרות ששים אלף.

שר אלף הוא שר שאחראי לשפוט אלף איש, שר מאה הוא שר שאחראי לשפוט מאה איש, וכן הלאה. מכיוון שבני ישראל היו באותה עת כשש מאות אלף גברים (שמות יב, לז) הרי שהיו שש מאות שרי אלף, ששת אלפים שרי מאות, שנים עשר אלף שרי חמשים וששים אלף שרי עשרות. פירוש זה מעורר קושי כפי שכתב הרלב"ג בשם ראב"ע (שם):

והנה יקשה לזה הפירוש: איך יתכן שימצאו כמו זה המספר הרב מהאנשים, שהיו בהם כל אלו התכונות הנכבדות, כמו שכתב החכם אבן עזרא.

השופטים שנבחרו היו בעלי תכונות מיוחדות, 'אֲנָשִׁי חַיִּל יִרְאִי אֶ-לֵהִים אֲנָשִׁי אֲמַת שְׂנֵאִי בְצַע', ואין זה סביר שיהיו בישראל אנשים רבים כל כך בעלי תכונות מיוחדות אלו. בעקבות קושייה זו פירש ראב"ע אחרת, כפי שממשיך וכותב הרלב"ג:

והוא פירש שרי אלפים - שרים שיש להם משרתים ובני בית ושכירים אלף, וכן על זה הדרך.

7 ראו דיון בדוגמה זו במאמרי "פילוסוף, איש הלכה, ופרשן מקרא: ר' לוי בן גרשום וביאורו לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 178-180.

לדעת ראב"ע, המספר הנזכר בכינויו של כל שר אינו מורה על קבוצת האנשים הנתונים לשיפוטו, כדברי חז"ל, אלא על קבוצת הכפופים אליו מבחינה משמעתית, כלומר קבוצת הנשלטים על ידו. לכל שר אלף היו אלף משרתים, לכל שר מאה היו מאה משרתים, וכן על זה הדרך.

הרלב"ג ממשיך ומקשה גם על פירוש זה של ראב"ע:

והנה יקשה לזה הפירוש גם כן: אם היה מתנאי אלו השופטים שיהיו שרי אלפים או שרי מאות או שרי חמשים או שרי עשרות, הנה היה ראוי שיאמר: "שונאי בצע שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות ושמתם עליהם", לא שיפסיק לאמר 'ושמת עליהם' קודם שיזכיר כל התנאים. וכן תמצא גם כן שאמר אחר זה: 'ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אתם ראשים על העם שרי אלפים וגו'" (פסוק כה); וכזה תמצא גם כן בפרשת אלה הדברים, אמר: 'ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידעים ואתן אותם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות' (דברים א, טו); ולזה ידמה שם אותם שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות.

לפי פירוש ראב"ע יוצא שתואר השרים (שרי אלפים וכו') הוא חלק מן התנאים הנדרשים מן השופטים שימונו. בנוסף על היותם 'אֲנָשֵׁי חַיִל יִרְאֵי אֱ-לֹהִים אֲנָשֵׁי אֱמֶת שְׂנֵאֵי בְצַע' הם צריכים להיות גם בעלי משרתים, תואר המעיד על מעמדו. אמנם, אם כפירוש זה הפסוק צריך לכלול את 'שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מֵאוֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֹת' עם שאר התנאים הנדרשים: ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי א-להים אנשי אמת שונאי בצע שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות, ואז לציין את מינויים: 'וְשִׁמַּתְּ עֲלֵהֶם'. אבל בפסוק מופיע המינוי 'וְשִׁמַּתְּ עֲלֵהֶם' אחרי התנאים הנדרשים ולפני 'שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מֵאוֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֹת'. הרלב"ג מציין שגם בפסוקים נוספים מופיעים הדברים באופן דומה. בעקבות זאת מוכיח הרלב"ג ש'שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מֵאוֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֹת' הוא תוצאה של המינוי ולא תנאי לו. בהמשך מפרט הרלב"ג:

והנה היה הענין, לפי מה שאחשוב, שמשה בחר מהם אחד אחד לשבט, מהיותר נכבדים, ושם אותם שרי אלפים כדי שיהיו חזקים ותקיפים להכריח האנשים לקבל דינם; ותחתיהם שם דיינים אחרים נכבדים, ושם אותם שרי מאות, וכן בזה האופן, בדרך שיוכלו השופטים לשפוט בין איש ובין רעהו בזולת טורח.

הרלב"ג מסכים לפירוש ראב"ע שהמספר הנזכר בכינויו של כל שר מורה על קבוצת האנשים הכפופים אליו מבחינה משמעתית, כלומר קבוצת הנשלטים על ידו.

לכל שר אלף היו אלף הסרים למרותו, לכל שר מאה היו מאה כאלה, וכן על זה הדרך. אולם, בשונה מדברי ראב"ע, אין שלטונו עליהם מהווה תנאי לבחירתו לתפקיד, אלא תוצאה של בחירתו לתפקיד. משה הכפיק לכל השופטים משרתים כדי לחזק את מעמדם - "כדי שיהיו חזקים ותקיפים להכריח האנשים לקבל דינם". יחד עם זאת, מלבד הכח שניתן לשופטים, נקבע גם מבנה היררכי של סמכויות שיפוטיות, כדי להקל מן העומס ולהסיר את הטורח הרב - 'וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל יְעַת, וְהָיָה כָּל הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ הֵם, וְהָקַל מֵעֲלֶיךָ וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ'.

עד כאן עסקנו במחלוקות מפורשות בין הרלב"ג לראב"ע. לצד מחלוקות אלה קיימים (באופן שאינו מפתיע) מקרים רבים שבהם נחלק הרלב"ג על ראב"ע בלא להזכיר את שמו, וגם את המקרים הללו השתדלנו לחשוף בהערותינו במסגרת המהדורה.

נפנה אפוא לעסוק מעט במחלוקות שאינן מפורשות, ומהן נדגים מקרים מעניינים שבהם ניתן לזהות ויכוח סמוי שהתווכח הרלב"ג עם ראב"ע בעניינים שבהם ראב"ע טען שפשט המקרא אינו תואם את מסורת חז"ל, והרלב"ג טרח להתאימם. נראה שתי דוגמאות:

א. ביחס לפסוק 'וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחַק לְךָ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם' (שמות יב, כד), שנאמר לאחר מצוות הפסח, כתב ראב"ע:

ושמרתם - רבים חשבו, כי נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות חיוב לדורות, בעבור כי 'הדבר הזה' סמוך אל לקיחת האזוב וטבילתו. ועוד, כי כתוב אחר כן: 'אשר פסח על בתי בני ישראל' (שמות יב, כז), **ובדרך הסברא נכון היה לולי קבלת האמת הנגמרת**. הנה הנכון, שמלת 'הדבר הזה' שב אל 'ושחטו הפסח'.

מהו 'הַדָּבָר הַזֶּה' שאנו מצויים לשומרו לדורות, עד עולם? ראב"ע מציג דעת "רבים" שסברו שהכוונה היא לנתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות שנזכרת בפסוק כב. לדעתו, אלמלא "קבלת האמת הנגמרת", בהחלט היה מתקבל על הדעת לומר שהציווי לדורות בפסוק כד מתייחס לנתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות המוזכרת בפסוק כב ולא רק אל שחיטת הפסח המוזכרת בפסוק כא.

אכן לפי חז"ל נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות נהגה רק בפסח מצרים. כך שנינו (משנה פסחים ט, ה, דף צו, א): "מה בין פסח מצרים לפסח דורות? פסח מצרים... וטעון הזאה באגודת אזוב על המשקוף ועל שתי המזוזות...". במכילתא דרשב"י שללו את האפשרות שפסוק כד מתייחס גם לנתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, כך מובא שם (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 26): "ושמרתם את הדבר הזה. שמור מצוה האמורה בענין. יכול אף אגודת אזוב ומשקוף ושתי המזוזות? ת"ל 'הזה לחק לך ולבניך עד עולם' שניהוג הדבר לדורות".

כעת נעיין בדברי הרלב"ג (פרשת בא ח"ב, יב, כד-כה, עמ' 149-150):

ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם - רוצה לומר שחיטת הפסח, כי היא היתה לדורות; והיא אמנם תעֶשֶׂה בארץ ישראל לבד, כמו שביאר ואמר: 'והיה כי תבאו אל הארץ אשר יתן ה' לכם כאשר דבר ושמרתם את העבודה הזאת'. וכבר יורה שזה המאמר שב לשחיטת הפסח, שכבר ביאר אחר זה שזאת העבודה אשר תהיה לדורות היא זבח פסח לה', וזה לראיה כי ההזאה על המשקוף ועל שתי המזוזות לא היתה אלא בפסח מצרים לבד. **והנה השכל יחייב זה**; וזה, כי המצוה הזאת לא תהיה נוהגת אלא בפני הבית, כמו שהתבאר בזה המקום ובפרשת ראה אנכי, ושם היו ההזאות בכללם במזבח או בקדש הקדשים ולפני הכפורת או נוכח קדשי הקדשים, ולא היתה ההזאה במקום אחר, כמו שיתבאר בענין הקרבנות; אבל חוייב בפסח מצרים שתהיה ההזאה בו בזה האופן, כי לא היה להם אז בית מיוחד לה' יתעלה.

הרלב"ג מוכיח שהפסוק 'וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה...' מתייחס למצוות הפסח, שהרי בפסוק שאחריו (פסוק כה) כתוב: 'וְהָיָה כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת', ואז מופיעה שאלת הבנים על אותה עבודה (פסוק כו), והתשובה היא: 'זָבַח פֶּסַח הוּא לֵה'...' (פסוק כז). נמצא שהעבודה הנשמרת לדורות היא שחיטת הפסח (= 'זָבַח פֶּסַח').

עוד מוכיח הרלב"ג שלא יתכן לפרש שנתנית הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות תנהג לדורות, שהרי שחיטת הפסח נוהגת "בפני הבית" ('לא תוכל לזַבֵּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאֶחָד שְׁעָרָיָה... כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֶל-לְהִיָּךְ לְשַׁבֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעָרְבֵי - דברים טז, ה-ו), ובבית המקדש כל הזאות הדם נעשו במקומות מסוימים ("במזבח או בקדש הקדשים ולפני הכפורת או נוכח קדשי הקדשים") ולא בבתי הפרטיים ולא בשום מקום אחר. הסיבה שבמצרים נתנו את הדם בבית הפרטי היא "כי לא היה להם אז בית מיוחד לה' יתעלה".

נמצא אפוא שהרלב"ג הוכיח כדעת חז"ל ודחה את פירוש ראב"ע בלא להזכיר שמו.

ב. ביחס לפסוק 'וְסִמַּךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֶלְיָה וְנִנְחָצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו' (ויקרא א, ד) כתב ראב"ע:

היה נראה מהפשט שבידו האחת יסמוך, כי דרך שער המשתלח איננו כדרך כל קרבן, על כן שנה הכתוב. רק כאשר מצאנו המעתיקים שהעתיקו שכל סמיכה בשתי ידים סמכנו עליהם.

ראב"ע טוען שעל פי פשט הפסוק הסמיכה על ראש העולה היא ביד אחת. אמנם בשעיר המשתלח כתוב: 'וְסַמֵּךְ אֶהְרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחִי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֹונֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...' (ויקרא טז, כא) אבל יש הבדל בין שעיר המשתלח לקרבנות. אכן הוא מציין כי בגלל שחז"ל ("המעתיקים") "העתיקו שכל סמיכה בשתי ידיים - סמכנו עליהם" (לשון נופל על לשון).

כך מובא בספרא אחרי מות (פרשה ד, ד): "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר - מלמד שהסמיכה בשתי ידיו, בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידיים".

והנה הרלב"ג כתב (פרשת ויקרא א, ד, עמ' 6):

ולמדנו גם כן מהסמיכה שקדם זכרה שהסמיכה היא בשתי ידיים, ועל ראש הבעל-חיים ההוא, לא על איבר זולתו, כאילו בכל כוחו העתיק ממנו אלו העוונות ושמם על ראש הבעל-חיים ההוא.

כלומר ההצדקה ללמוד את גדר הסמיכה משעיר המשתלח שנזכר בדבריו שם לעיל ("הסמיכה שקדם זכרה") היא מפני שהרעיון של הסמיכה שווה בשני המקרים: פעולת הסמיכה בקרבן מסמלת את העברת העוונות מהאדם לבעל החיים המוקרב (ראו שם עמ' 5-6). על הפסוק 'וְסַמֵּךְ אֶהְרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָיו עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחִי וְהִתְנַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֹונֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פְּשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם, וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשְּׁעִיר' כתב הרלב"ג (פרשת אחרי מות טז, כא, עמ' 177): "רוצה לומר שהוא כאילו יסיר עוונות ישראל ופשעיהם לכל חטאתם, אי-זה שיהיו, עשה או לא תעשה, קלים או חמורים, וישימם על ראש השעיר בסמיכתו זאת".

נמצא שאמנם "דרך שעיר המשתלח איננו כדרך כל קרבן" (כלשון ראב"ע), ואף על פי כן אפשר בהחלט ללמוד מסמיכה על שעיר המשתלח לסמיכה על קרבן, מפני שבשני המקרים הרעיון המובע בסמיכה הוא אותו הרעיון.

בסיכומו של דבר, ניכרת השפעה רבה של ראב"ע על הרלב"ג בביאור התורה, השפעה בדברים קטנים וגדולים. אולם הערכה רבה שגילה הרלב"ג כלפי ראב"ע לא מנעה ממנו לדון בדבריו כדרכה של תורה, לדחות את דבריו לעתים, ולהציע פרשנויות מנומקות אחרות.

