

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל בעקבותיהם של ר"י בן-נחום ור"י מדין

חז"ל לימדונו כי הקב"ה הראה לאדם הראשון "דור דור ודורשיו דור דור וחכמיו" (סנהדרין לח ע"ב, ועוד). דרשה זו מתבססת על נקודת מוצא כי אינו דומה חכם הדורש את התורה בדור אחד לחכם בדור אחר. במידה מסוימת ניתן לאפיין את הדורות לא רק בסגנון החכמים כי אם גם בסגנון הדרשות, כלומר, 'דור ודור ודרושיו'.

אחת מדרכי הלימוד שזכתה לעדנה מיוחדת בדורנו היא שימת הלב לאנלוגיות בין פרשיות שונות ולמערכי השוואה. בכלל דרך לימוד זו ראוי להזכיר הן את מערך ההשוואה הרחב בין שני סיפורים, הן את האלוזיה (ההרמז) המקומית. מאמרים רבים נכתבו תוך בחינת תופעות אלו, ודי להזכיר ארבעה חיבורים שלמים שהוקדשו לתופעה: הראשון, שכתב פרופ' משה גרסיאל (אוניברסיטת בר אילן), על מערכי השוואה בספר שמואל;¹ השני, שכתב פרופ' יאיר זקוביץ (האוניברסיטה העברית), על צמדי סיפורים שמקיימים ביניהם יחס של 'סיפור בבואה' כהגדרתו;² השלישי, שכתב הרב אמנון בזק (מכללת יעקב הרצוג), שבוחן הרמזים שנטמעו בסיפורי ספר שמואל;³ הרביעי, ספר שערכה פרופ' דנה פיאל (אוניברסיטת דראו, ניו ג'רזי), שכולו מוקדש לתופעה זו, גם אם באופנים רחבים יותר.⁴

המודעות הרחבה לתופעה ספרותית זו במקרא, שעל עצם קיומה אין מערערים כיום,⁵ מדרבנת חשיבה נוספת בהקשר מדרשי חז"ל. אין ספק כי חז"ל היו מודעים

1. מ' גרסיאל, ספר שמואל א' – עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות, רמת גן תשמ"ג.
2. י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב תשנ"ה.
3. א' בזק, מקבילות נפגשות – מקבילות ספרותיות בספר שמואל, אלון שבות תשס"ו.
4. D.N. Fewell (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville 1992.
5. במובן מסוים, כיום, בעקבות הדקונסטרוקציה, אבד במשהו זוהרם של מערכי ההשוואה הנידונים, שהרי לשיטה זו, כל טקסט, הוא בהכרח אינטרטקסטואלי, ולא ניתן להיפגש בטקסט נתון ללא השפעות של טקסטים תרבותיים קודמים. דווקא בשל כך ברצוננו להדגיש, כי איננו עוסקים ב'עמדת קריאה' זו כלל, וכוונתנו למערכי השוואה מכוונים, שנוטלים תפקיד בעיצוב הסיפור בשל מגמה מקורית.

לתופעה ספרותית זו, וכי הם ניצלו אותה לשם פרשנותם ולשם דרשותיהם לא פעם.⁶ מודעות חז"ל לתופעה הספרותית בולטת לעין (ואולי אף מפתיעה) במדרש ההלכה, ששם יש להבין באופן זה את המידה המכונה 'גזרה שווה'. משמעותה של מידה זו היא שאזכור ביטוי זהה בשתי פרשיות שונות, בא ללמד על זיקה רחבה בין שתי הפרשיות, וניתן להשליך את הלכות האחת על רעותה.⁷ ההנחה ששני ביטויים דומים הנזכרים בשתי פרשיות שונות מבקשים ליצור זיקה הלכתית מחייבת ביניהם, וממילא בין שתי הפרשיות שבהן הם מופיעים, היא הנחה שאינה ברורה מאליה. אין צורך לומר כי אורבת סכנה לשימוש לא מבוקר במידה זו, ואמנם, מוסכם על הרוב כי "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו",⁸ ויש צורך במסורת מיוחדת לשם כך.

דומה, כי נכון יהיה לצאת מנקודת מוצא שעל פיה חז"ל לא התכוונו שעצם הביטוי הזהה הנזכר בשתי הפרשיות, הוא הגורם להשוואת הלכות האחת על רעותה. קשה להניח שרק בשל אזכור הביטוי "חמשה עשר" בחג המצות כמו בחג הסוכות, יש להשליך את הלכות החג האחד על חברו. האם יעלה מישהו על דעתו לחייב בניית סוכה בט"ו בחודש אייר, מפני שגם ביחס לחודש זה נזכר התאריך המיוחד (שמות ט"ז, א), ושמה נעלה על דעתנו לחייב רק זכרים מעל גיל שישים לאכול מצות בחג המצות, שהרי ערכם הממוני של זכרים אלו הוא: "והיה ערכך חמשה עשר שקל" (ויקרא כ"ז, ז)?⁹ סביר, שכשחז"ל העלו את לימוד הגזרה השווה בין שני הרגלים הנזכרים, תוך הסתמכות על הביטוי "חמשה עשר" הם ביקשו לרמוז למערך השוואה רחב יותר, שמסומל אמנם דרך הביטוי הנידון, אך לא הביטוי הנזכר יוצר אותו.¹⁰

6. 'י היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים תש"י, עמ' 61-70; 'י פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, תל אביב 1996, עמ' 170-183. שניהם מדגישים שאצל חז"ל קשור הדבר בתפיסה שהם מכנים אחדות המקרא.

7. כפי שהעיר 'י פרנקל, במדרש ההלכה מידה זו משווה תמיד בין שני מקראות בלבד, ואילו במדרשי האגדה מביא לעתים הדרשן שלושה מקראות תוך שהוא מעלה את זיקתם זה לזה על ידי גזרה שווה. ראה: 'י פרנקל (לעיל, הערה 6), עמ' 179.

8. ירושלמי פסחים פ"ו, לט ע"א; בבלי נידה יט ע"ב, ועוד.

9. 'משחקים' דומים נעשים בסוגיה בירושלמי הנזכרת, כדי להדגים את הסכנה שבנתינת רשות לכל אדם לגזור גזרה שווה מעצמו.

10. ליברמן הראה, כי ה"גזרה שווה" הקדומה היא זו שהושוו בה שני עניינים באופן כללי ומאוחר יותר רמזה מידה זו "לא להשוואה בתוכן אלא לזהות הלשון, כלומר, התאמה מילולית בכתובים שונים, דרך השוואה הנראית לפעמים כנטולה יסוד הגיוני" (ש' ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 195). לטעמנו, גם 'זהות הלשון' אינה אלא שיקוף של 'זהות בתוכן', שגם אם לא נזכרת בגלוי במדרש, מבעבעת בו מתחת לפני השטח. והשווה לדברי גילת: "מסתבר אפוא, שבימים הראשונים הייתה הגזירה שווה מידה המיוסדת על הסברה וההגיון, ושימשה הן כמדרש אקסגטי לכתובים סתומים והן כמדרש אנלוגי, כגורם יוצר של ההלכה למציאת פתרונות לבעיות חוק המתעוררות מפעם לפעם על ידי התפתחות החיים. במשך הזמן התמקדה מידת הגזירה שווה בהשוואה המילולית

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

העובדה שמדובר בשני חגים, החלים בחודש שפותח מעגל שנה (תשרי-ניסן) ואשר מתקדשים בחמישה עשר בחודש זה, ונחגגים במשך שבעה ימים, היא הרומזת למערך השוואה רחב, והיא המצדיקה בחינה של יחס השוואתי בין שני המועדים הללו.

מעבר למדרש ההלכה, שכאמור, מנצל את ההרמז כחלון להשוואה כוללת בין שתי הפרשיות המשוות בדרשה, נדמה כי גם מדרשי האגדה עושים שימוש רחב בתופעה ספרותית זו, ולא פעם רומז הדרשן לקיום זיקה ספרותית בין שתי יחידות ספרותיות שונות.¹¹

לעתים, מערך ההשוואה המובא במדרש רומז לפיענוח ארכיטיפי של הסיפור, כך שיש להשוות אליו את ההיסטוריה במובן הרחב שלה. דוגמה לדבר זה הוא דברי הדרשן באיכה זוטא:

'איכה ישבה בדד' (איכה א', א): כל מה שאירע לאדם הראשון כך אירע לישראל: אדם הראשון הקב"ה הכניסו לגן עדן, וצוהו, ועבר, ודנו בשלוחין וגירושין, וקונן עליו איכה: 'ויאמר לו אֵיכָה' (בראשית ג', ט) – אֵיכָה... וכן עשה לישראל: הכניסם לארץ ישראל, שנאמר 'ואביא אתכם אל ארץ הכרמל וגו'' (ירמיהו ב', ז), וציוה אותם ואמר להם זאת עשו וחיו וזאת לא תעשו, ועברו על צויו, ודנם בגירושין ובשלוחין, שנאמר 'מביתי אגרשם' (הושע ט', טו), ודן אותם בשלוחין שנאמר 'שלח מעל פני ויצאו' (ירמיהו ט"ו, א), ויקונן בעצמו עליהם איכה – 'איכה ישבה בדד'.¹²

זוהי דוגמה רחבה ביותר, ויכול הטוען לטעון כי אין מדובר כאן בהשוואה ספרותית רגילה על פי קני מידה מחמירים, שהרי ההיסטוריה הישראלית חורגת מתחומי

הפורמאלית בה, והתרכזה בדיון החיצוני של מלותיה. כתוצאה מזה נתפקק היסוד ההגיוני שבה, וגבר החשש לניצולה של הגזירה שווה שלא כהלכה. כדי למנוע את השימוש בה בצורה שרירותית נקבע על ידי ר' ישמעאל ובית מדרשו הכלל 'אין אדם דן גזירה שווה אלא אם כן היא מופנה'. אולם מאחר שכלל מגביל זה לא הפך לנחלת הכול, ועדיין רבו המשתמשים בגזירה שווה בצורות זרות ומוזרות, נקבע במפנה דור התנאים והאמוראים, כי אין להסיק כלל ועיקר הלכות חדשות על פי הגזירה שווה: דהיינו, אדם דן גזירה שווה מעצמו רק לקיים תלמודו שבידו, ותו לא" (י"ד גילת, 'להשתלשלותה של הגזירה השווה', **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת גן תשנ"ב, עמ' 373).

11. ראה על כך, למשל: G.L. Bruns, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', in: R. Alter and F. Kermod (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1987, pp. 625-646; M. Fishbane, 'Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel', in: G.H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Israel*, New Haven-London 1986, pp. 19-37

12. איכה זוטא א לט. מדרש זה, בשינויים קלים מופיע כבר בבראשית רבה פרשה יט ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 179.

הסיפור הבודד שעליו ניתן להצביע כמי שמקיים זיקה ספרותית לסיפור גן עדן.¹³ אולם, ישנם מקומות רבים אחרים, שבהם השוואת המדרש ממוקדת יותר. כך למשל לגבי מערך ההשוואה בין יעקב ליוסף.

כשנזכרים בכתוב אב ובנו, כשני גיבורים הפועלים בסמיכות, ישנה נטייה אוטומטית ליצור השוואה ביניהם.¹⁴ הדבר נובע מעצם הקשר הביולוגי שלעתים כונס בחובו קשרים אידאיים ותוכניים. אולם, לא תמיד השוואה זו עולה מתוך הכתוב כשלעצמו. כך למשל, קשה לומר שהכתוב מעודד השוואה בין אהרן הכהן ובין נדב ואביהוא, גם אם מדובר באב ובבניו. אולם לעתים, אנלוגיה כזו אכן עולה מתוך פשטי המקראות. כך למשל ביחס ליעקב ויוסף שהתנהלות חייהם דומה ביותר. רב שמואל בר נחמן עמד במדרש על אנלוגיה זו:

אלא מה יעקב נולד מהול אף יוסף נולד מהול; מה זה אמו עקרה אף זה אמו עקרה; מה זה נתקשת אמו בשעת הלידה אף זה נתקשת אמו בשעת הלידה; מה זה ילדה אמו שנים אף זה ילדה אמו שנים; מה זה אחיו שונאו אף זה אחיו שונאים אותו; מה זה אחיו מבקש להורגו אף זה אחיו מבקשין להורגו; זה רועה וזה רועה; זה נסטן וזה נסטן; זה נגנב שני פעמים וזה נגנב שני פעמים; זה נתברך בעשר וזה נתברך בעשר; זה יצא חוץ לארץ וזה יצא חוץ לארץ; זה נשא אשה בחוצה לארץ וזה נשא אשה בחוצה לארץ; זה הוליד בנים בחוצה לארץ וזה הוליד בנים בחוצה לארץ; זה ליווהו מלאכים וזה ליווהו מלאכים; זה נתגדל על ידי חלום וזה נתגדל על ידי חלום; זה נתברך בית חמיו בשבילו וזה נתברך בית חמיו בשבילו; זה ירד למצרים וזה ירד למצרים; זה כלה את הרעב וזה כלה את הרעב; זה משביע וזה משביע; זה מצוה וזה מצוה; זה מת במצרים וזה מת במצרים; זה נחנט וזה נחנט; זה עלו עצמותיו וזה עלו עצמותיו.¹⁵

לא רק מערכי השוואה רחבים מופיעים במדרשי חז"ל, אלא גם הרמזים לשוניים ספציפיים בין שני סיפורים נוצלו במדרש לשם יצירת השוואה. כך למשל מעיר הדרשן על הזיקה הספרותית שמתקיימת בין דברי תמר ליהודה ("הכר נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה" – בראשית ל"ח, כה), ובין דברי האחים לאביהם ("זאת מצאנו הכר נא הכתנת בנך הוא אם לא" – שם ל"ז, לב): "א"ר יוחנן אמר הקב"ה ליהודה: אתה אמרת לאביך 'הכר נא' חייך שתשמע 'הכר נא'".¹⁶ סביר שגם סמיכות הפרשיות מעודדת השוואה זו, וכפי שהעירו רבים, מדרש זה חושף את

13. הקישור שמהווה בסיס לדרשה בין לשון 'אַיִכָּה' שנאמר לאדם הראשון ובין לשון 'אַיִכָּה' שפותח את המגילה נראה רחוק מפשט הכתובים. עם זאת יש להעיר, שלעתים צלילי המילה נוטלים תפקיד בעיצוב ההרמזים הלשוניים, ואם ישנה אנלוגיה ספרותית בין מגילת איכה ובין סיפור גן עדן, הרי שראוי להתחשב גם באסוציאציה לשונית זו.

14. מ' גרסיאל (לעיל, הערה 1), עמ' 18.

15. בראשית רבה פרשה פד ו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1007-1008.

16. בראשית רבה פרשה פד לב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1024.

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

עומק פשוטו של סיפור יהודה ותמר.¹⁷ בדומה לימדונו חז"ל על זיקה ספרותית מכוונת בין דברי רמיית יעקב את אביו בגנבת הברכות ובין רמיית לבן אותו,¹⁸ או בין דברי יעקב לרחל: "התחת אלהים אנכי אשר מנע ממך פרי בטן" (בראשית ל', ב) לבין דברי יוסף לאחיו: "אל תיראו כי התחת אלהים אני" (שם נ', יט),¹⁹ ועוד.

* * *

אולם, האם רק במקרים שבהם המדרש מעיר במפורש על הזיקה הספרותית, נעשה שימוש במידה ספרותית זו, או שמא ישנן זיקות ספרותיות שאינן נאמרות באופן גלוי, אך הדרשן מסתמך עליהן? האם ייתכן שקיימת 'אנלוגיה סמויה' שרוחשת מתחת לפני הדרשה, והיא הנותנת לה פשר ומקום בפשטי המקראות?

על דבר זה העמידונו ר"י בן-נחום ור"י מדין, תוך שהם אפיינו תשתית נסתרת של המדרש, שמבוסס על השוואה ספרותית בין שתי היחידות. במקרים כאלו, הדרשן מזכיר את **תוצאת** ההשוואה הספרותית, ללא רמיזה **לעצם קיומה**. לשם הדגמת הדבר נדון תחילה במדרש ההלכה, ולאחר מכן נעבור לעיקר עניינו של מאמר זה – מדרש האגדה.

ישנה מחלוקת מפורסמת בין ר' עקיבא ור' ישמעאל בנוגע לפירושו של הפסוק "בחריש ובקציר תשבֹת":

דתניא 'בחריש ובקציר תשבֹת' (שמות ל"ד, כא) רבי עקיבא אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר 'שדך לא תזרע וגו' (ויקרא כ"ה, ד), אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהוא מצוה (ראש השנה ט ע"א, ובמקבילות).²⁰

מחלוקת התנאים עוסקת בהבנת הפסוק שנזכר בשמות ל"ד:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת (שמות ל"ד, כא).

17. למשל: J.S. Ackerman, R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, Ch. 1; 'Joseph, Judah, and Jacob', in: K.R.R. Gros Louis and J.S. Ackerman (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives 2*, Abingdon 1982, pp. 85-113; J.P. Fokkelman, 'Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics', in: L.J. Regt et al. (eds.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, pp. 152-187; 'י' זקוביץ וא' שניאן, **מעשה יהודה ותמר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 207, 220, ועוד.

18. בראשית רבה פרשה ע יט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 819-817. וראה על כך אצל זקוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 18.

19. בראשית רבה פרשה עא ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 831-830, ואצל זקוביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 30.

20. מחלוקת זו מובאת כבר במשנה שביעית פ"א מ"ד. שם, דעת ר"ע נזכרת כסתם משנה.

גם ר' עקיבא וגם ר' ישמעאל מסכימים שתחילת הפסוק עוסקת בשבת ("וביום השביעי"), אולם הם נחלקו האם המשך הפסוק ממשיך ועוסק בשבת (ר' ישמעאל) או שמא הוא עוסק בדין התוספת בשנת השמיטה (ר' עקיבא). לכאורה, דעתו של ר' ישמעאל נראית קרובה יותר לפשט הפסוק, שהרי ניכר שישנו נושא משותף לשני ההיגדים שבפסוק. תחושה זו מתחזקת נוכח האפיפורה המסיימת את שני ההיגדים ("תשבת") ויוצרת זיקה בין שניהם.

כיצד יש להבין את דברי ר' עקיבא? והרי שנת השמיטה אינה נזכרת כלל בפרשייה זו! ר"י בן-נון הציע שיש להבין את דברי ר' עקיבא לאור הזיקה הבסיסית הקיימת בין פרשייה זו לפרשייה שבשמות כ"ג.²¹ שם, לצד מצוות השבת נזכרה גם מצוות השמיטה:

שמות ל"ד

שמות כ"ג

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרֶצְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמַטְנָה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאַכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ וַיִּתְּרֶם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה כִּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזִיתְךָ.

אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמַר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יֵצְאֶת מִמִּצְרַיִם. שְׁשֵׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בְּחֵרִישׁ וּבִקְצִיר תִּשְׁבֹּת.

שְׁשֵׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֵׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֵּן אִמְתְּךָ וְהַגֵּר. אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמַר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בּו יֵצְאֶת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פְנֵי רִיקִם.

וְחַג שְׁבַעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בַּכּוֹרֵי קִצִּיר חֲטִיִּם וְחַג הָאֲסִיף תִּקּוּפַת הַשָּׁנָה.

וְחַג הַקְּצִיר בַּכּוֹרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בְּשָׂדֶה וְחַג הָאֲסִיף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאַסְפְּךָ אֶת מַעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה

שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדָם ה'. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. לֹא תִשְׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זֶבְחִי וְלֹא יִלִּין לְבַקֵּר זֶבֶח חַג הַפֶּסַח. רֵאשִׁית בַּכּוֹרֵי אֲדָמְתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי בְחֵלֶב אִמּוֹ.

שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדָם ה'. לֹא תִזְבַּח עַל חֶמֶץ דָּם זֶבְחִי וְלֹא יִלִּין חֵלֶב חֲגִי עַד בִּקְרֹ. רֵאשִׁית בַּכּוֹרֵי אֲדָמְתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי בְחֵלֶב אִמּוֹ.

לפיכך, הציע ר"י בן-נון לראות את לימודו של ר' עקיבא כמשליך את מה שמפורש בפרשייה שבשמות כ"ג על הפרשייה שבשמות ל"ד. לשון אחר, ר' עקיבא ראה בזיקה הספרותית שבין שתי הפרשיות מצע לפרשנות. ניתן אפוא להעמיס על הביטוי

21. על זיקה זו ראה למשל: ע' חכם, ספר שמות עם פירוש דעת מקרא ב, ירושלים תשנ"א, עמ' שלח-שלט. את הדברים המובאים למעלה שמעתי מר"י בן-נון בעל פה.

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

"בחריש ובקציר תשבת" משמעות שאינה עולה מתוך ההקשר המצומצם, אלא נרמזת מתוך פרשייה מקבילה.²²

* * *

באופן דומה, מתייחס ר"י מדין אל כמה ממדרשי חז"ל, שנראים במבט ראשון תמוהים, ולטעמו, הבסיס להם אינו אלא אנלוגיה סמויה בין שני סיפורים שונים. אילוסטרציה לגישה זו ניתן לראות בדרשות המציגות את אברהם טרם בחירתו על ידי ה'. המדרש מביא סיפור מופלא, שאינו נרמז בלשון הכתוב כשלעצמו. לדעתו של ר"י מדין התשתית הספרותית של דרשה זו, אינה אלא אנלוגיות סמויות לסיפור אחר.²³ כך לשון המדרש:²⁴

וימת הרן על פני תרח אביו אמר ר' חייא תרח עובד צלמים הוה, חד זמן נפק לאתרא הושיב אברהם מוכר תחתיו, הוה אתי בר נש בעי דיזבון, אמר ליה בר כמה שנין את, אמר ליה בר חמשיין, אמר ליה ווי להווא גברא דאת בר חמשיין ותסגוד לבר יומא, והוה מתבייש והולך לו, חד זמן אתת איתתא טעינא חד פינג דסלת אמ' ליה הא לך קרב קדמיהון, קם נסיב בוקלסה ותברהון ויהב הווא בוקלסה בידוי דרבה דבהון, כיון דאתא אבוה אמר ליה מה עבד להון כדין, אמר ליה מה נכפור לך אתת חדא איתתא טעינא חד פינג דסלת ואמרת לי קרב קומיהון, דין אמר אנא אכיל קדמאי ודין אמר אנא אכיל קדמאי, קם הדין רבה נסיב בוקלסה ותברהון, [אמר ליה] מה את מפלה בי, ידעין אינון, אמר ליה ולא ישמעו אזניך מפיק.²⁵

22. דוגמה לניתוח דומה של מדרש אגדה על ידי ר"י בן-נחום ראה במאמרו: 'פסח לוט ומשמעותו', **אור המזרח** נ, תשס"ה, עמ' 155-158.

23. הדברים הבאים לקוחים מתוך שיעורו של ר"י מדין לפרשת לך-לך בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון (VBM), תשס"ג.

24. בתרגום לעברית: וימת הרן על פני תרח אביו – רבי חייא בר בריה דרב אדא דיפנו: תרח עובד צלמים היה. פעם אחת יצא למקום מסוים, והושיב את אברהם מוכר תחתיו. היה בא בן אדם ורוצה לקנות (פסל). אמר לו: בן כמה שנים אתה? היה אומר לו: בן חמישים או ששים. היה אומר לו: וי לו לאותו אדם שהוא בן ששים וצריך לעבוד לפסל בן יומו, והיה מתבייש (אותו אדם) והולך לו. פעם אחת באה אישה אחת והביאה בידה קערת סולת. אמרה לו: הא לך, הקרב לפני הפסילים. קם (אברהם), נטל פטיש בידו, שבר את כל הפסילים ונתן הפטיש ביד הגדול שביניהם. כיון שבא אביו, אמר לו: מי עשה להם כך? אמר לו: באה אישה אחת והביאה להם קערת סולת ואמרה לי להקריב לפניהם. הקרבתי לפניהם, זה אמר – אני אוכל ראשון, וזה אמר – אני אוכל ראשון. קם הגדול שביניהם, נטל פטיש ושברם. אמר לו: מה אתה משטה בי, האם יודעים הם? אמר לו: ולא ישמעו אזניך מה שפיק אומר?

25. בראשית רבה פרשה לח יג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 361-363. על הגרסות השונות של מדרש זה ראו אצלם בהערות. יש לציין כי יסודות מדרש זה נזכרים כבר בספר היובלים. שם, אברהם שרף בלילה את כל האלילים, וגם שם מודגשת אי-ידיעת האנשים מיהו שעשה כך: "ויקם אברם בלילה ויבער את בית האלילים וישרוף את כל אשר בבית ואיש לא ידע" (ספר היובלים ב"ב, יב; הספרים החיצונים, מהד' א' כהנא, כךך א, עמ' נא). מעניין, שבניגוד

אין צורך לומר שקשה למצוא בלשון הכתוב עצמו דבר שיזמין השלמת פער מעין זו. אולם, ר"י מדן העלה שלמעשה, השוואת סיפור אברהם לסיפור גדעון היא העומדת ברקע המדרש:²⁶

בפרשה זו, אנו מוצאים סיפור דומה להפליא לאגדה על אברהם אבינו: גדעון נותץ את מזבחו של אביו המקריב לעבודה זרה, במקביל לאברהם המנתץ את פסיליו של תרח אביו. השאלה היא מדוע 'שידכו' חז"ל בין גדעון לבין אברהם, והעבירו את הסיפור מאחד לשני? מהו יסוד ההשוואה? נראה, שההשוואה בין אברהם לגדעון מתבססת על סיפור מלחמת ארבעת המלכים, שכן ישנם כמה קווי דמיון העוברים בין שתי המלחמות – בין מלחמתו של גדעון במדיין לבין מלחמתו של אברהם בארבעת המלכים:

1. מספר הלוחמים

בפרשת לך-לך אנחנו מוצאים תמיהה גדולה: כיצד לקח אברהם שלוש מאות ושמונה עשר איש בלבד כדי להילחם בארבעה מלכים גדולים, שגודל צבאם מי ישרונו? תמיהה זהה קיימת גם לגבי מספר לוחמיו של גדעון, שנותר עם שלוש מאות לוחמים נגד ארמדה שכללה מאה וחמישים אלף איש.

2. דרך המלחמה

אופן ניהול המלחמה של אברהם היה: 'ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם' (בראשית י"ד, טו). צורת מלחמה זו מבוססת על זריית בהלה בקרב האויב, וניצול גורם ההפתעה כדי ליצור פאניקה במחנהו. שיטה זו אפקטיבית במיוחד כאשר מיישמים אותה על צבאות של מלכים שונים, שאינם מכירים זה את זה. הדוגמה הקלאסית למלחמה מעין זו היא מלחמתו של גדעון, שבא על מחנה אויביו בשלושה ראשים באמצע הלילה, תוך שהוא מנצל עד תום את הפאניקה שאחזה במחנה, שהיה מורכב מצבאות עמלק, מדין ובני קדם. על פי השוואה זו, יש להניח שגם אברהם – כמו גדעון – נעזר באלמנט ההפתעה באמצע הלילה, הבהיל את אויביו, והעובדה שמחנם היה מורכב מצבאות מלכים שונים יצרה פאניקה במחנה. בחשכת הלילה, האויבים טעו ונלחמו זה בזה, ולבסוף נפוצו לכל עבר.

3. מטרת המלחמה

בסיום מרדפו של גדעון אחר מלכי מדין, אנו מגלים את הסיבה למרדף זה: 'ויאמר אל זבח ואל צלמנע – איפה האנשים אשר הרגתם בתבור? ויאמרו – כמוך כמוהם אחד כתאר בני המלך' (שופטים ח', יח). כלומר – גדעון ניסה לגלות מה עלה בגורל אחיו

למדרש, ספר היובלים מציג את תרח – אבי אברהם – כמי שמסכים עם בנו שאין ממש בפסילים.

26. רעיון דומה העלה א' בזק בשיעורו לפרשת לך-לך בבית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון (VBM), תשס"ד. המקור הוא מאמר שפורסם ב**דף קשר**, גיליון 625, תשנ"ח, בכותרת 'אברהם והפסילים – בבואה מדרשית לסיפור מקראי'.

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

שנהרגו בתבור, כנראה בדרכם להזעיק את בני אפרים אל המלחמה. בדומה לכך, אף אברהם רדף אחרי המלכים כדי לגלות מה עלה בגורל לוט אחיו.

4. אברהם ואליעזר כנגד גדעון ופורה

רש"י מביא בשם הגמרא (נדרים לב ע"א), שאברהם ואליעזר לבדם ניצחו את ארבעת המלכים: 'שמונה עשר וגו' – רבותינו אמרו: אליעזר לבדו היה, והוא מנין גימטריה של שמו'. מדרש זה הוא די תמוה: האם לא די לחכמים בכך שאברהם אבינו חיסל מחנה של ארבעה מלכים בעזרת שלוש מאות ושמונה עשרה איש בלבד? מה ראו חז"ל לבוא ולהעמיד את מספרם על אליעזר בלבד? 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', ואי אפשר להכחיש את הפסוקים הכותבים במפורש שאברהם הכה את המלכים בעזרת עבדיו. לכן, נראה שכוונת חז"ל היא שאף ששלוש מאות ושמונה עשרה לוחמים באו עם אברהם - די היה באברהם ובאליעזר לבדם כדי לנצח. ללא ספק, הדברים מזכירים את סיפור גדעון ופורה נערו: 'ויהי בלילה ההוא, ויאמר אליו ה' – קום רד במחנה כי נתתו בידך. ואם ירא אתה לרדת – רד אתה ופורה נערך אל המחנה. ושמעת מה ידברו, ואחר תחזקנה ידך וירדת במחנה...' (שופטים ז', ט-טו). סיפורם של גדעון ופורה מזכיר לנו גם את מלחמת מכמש, שבה הצליחו יהונתן בן שאול ונערו להתגבר ולהפיץ מחנה שלם. כאשר חז"ל עורכים את ההשוואה בין מלחמת גדעון לבין מלחמת אברהם, מתבקש לספר שאברהם ירד למחנה המלכים כגדעון או כיהונתן בשעתם, ולכן סיפרו חז"ל שאברהם ירד עם אליעזר בלבד.

הקבלות אלה הן הבסיס להשוואה שעורכים חז"ל בין שני האישים – בין גדעון לבין אברהם – ובעקבותיהן השוו חז"ל בין שניהם גם בנקודה נוספת: כשם שגדעון החל את המרד בנייתוץ מזבח אביו, ולא פחד לעמוד מול כל העם ולהציב את מזבח ה' כאלטרנטיבה למזבח הבעל – כך גם אברהם החריב את פסילי אביו וכוונן את האלטרנטיבה, עבודת ה'.²⁷

כך, על פי ר"י מדן, גם אם הדרשן לא הזכיר במפורש את סיפור הרקע שעליו הוא מבסס את דבריו, הרי שהוא נשען עליו, ומשלים פערים בסיפור אחד לאור הסיפור הדומה לו.

לעתים, גם אם הדרשן לא הזכיר במפורש את סיפור הרקע שעליו הוא מבסס את דרשתו, הוא רמז אליו בלשונות ששיקע בתוך הדרשה, שאמורים להזכיר לקורא את אותו סיפור רקע. אמנם, יש להיזהר מהעמסת יתר של סיפורי רקע אך ורק בשל שימוש בלשון כזו או אחרת, שהרי ייתכן שחלק מלשונות המקרא הפכו לביטויי לשון אצל חז"ל, ולא בכל שימוש בהן רומז הדרשן בדווקא למקור הלשוני. דרך משל, המשנה באבות מונה את עשרת הנסים שנעשו בבית המקדש: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש: לא הפילה אשה מריח בשר הקדש... ולא אמר אדם לחברו

27. בדרך זו ביאר במקום ר"י מדן מדרש ידוע נוסף על זריקתו של אברהם לכבשן האש, תוך שהוא מעלה כי אנלוגיה סמויה לחנניה מישאל ועזריה היא העומדת בבסיס הדרשה. על השוואה זו עמדו גם י' זקוביץ וא' שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב תשס"ד, עמ' 134.

צר לי המקום שאלין בירושלים" (משנה אבות פ"ה מ"ה). ייתכן, שהביטוי 'צר לי המקום' – שאותו לא אמרו העולים לירושלים ברגלים – מהווה קרמז לנבואת ישעיהו: "עוד יאמרו באזניך בני שכליך צר לי המקום גשה לי ואשבה. ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה גלה וסורה ואלה מי גדל הן אני נשארתי לבדי אלה איפה הם" (ישעיהו מ"ט, כ-כא). לא די בזאת שהביטוי 'צר לי המקום' נזכר אצל ישעיהו במפורש ורק אצלו, הרי שהנביא מציג את ירושלים כ"שכולה וגלמודה", כאם שנפרדה מבניה, והרי זהו הנס הראשון אותו הזכירה המשנה באבות: "לא הפילה אשה מריח בשר הקדש".

אם אמנם מסגרת הנסים (הראשון והעשירי) שנזכרים במשנה מבקשים לרמוז לנבואת ישעיהו, הרי שהקורא יוכל להפליג בדברים ולטעון, שדברי המשנה רומזים למעלה יתרה אף יותר מאשר דברי הנביא, שהרי הנביא תיאר את הנחמה הגדולה בכך שיאמרו הנקבצים אל ירושלים 'שצר להם המקום', והנה המשנה מתארת, שאמנם – כדברי הנביא – רבים נקבצים אל ירושלים, אולם בדרך נס, אף אחד לא חש שצר לו המקום...

האמנם ישנה הצדקה לקריאת דברי המשנה על רקע נבואת ישעיהו? דומה בעינינו שיש בדבר הפלגה יתרה. גם אם הביטוי שנזכר במשנה – 'צר לי המקום' – אכן לקוח מדברי ישעיהו, אין בדבר כדי השוואה ספרותית שלמה, אלא ניצול השפה על מרחב ביטוייה. השימוש בביטוי שגור מקרב את הדברים אל לב השומעים, ומכניסם לתוך דיאלוג של תרבות עתיקה וענפה.

עם זאת, ולמרות ההסתייגות האמורה, ישנם מקרים שבהם נדמה כי אמנם חז"ל רומזים לאנלוגיה נסתרת. בדברים הבאים ברצוננו להעלות שני מקרים, שבהם ייתכן שחז"ל עשו שימוש בדרשותיהם באנלוגיה סמויה. במקרה הראשון, האנלוגיה לסיפור אחר פותרת בעיה פרשנית העולה מתוך הכתוב, בעוד במקרה השני, הדרשה מוסיפה תמונה שלמה למתואר בכתוב, אף ללא הזמנה פרשנית העולה מתוך הכתוב.

ענן הקשור להר (מהר סיני להר המוריה)

את זיהוי הר המוריה על ידי אברהם, עת הלך לעקוד את בנו, מתארת התורה במילים מצומצמות: "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק" (בראשית כ"ב, ד). כיצד הבחין אברהם שההר שאותו הוא רואה ממרחק, הוא ההר שבו ציווה אלוהים שיקריב את בנו? שאלה זו רחבה יותר מהפסוק שלפנינו, והיא קשורה בהבנת הצו: "על אחד ההרים אשר אמר אליך" (שם, ב). ייתכן, כמובן, שהכתוב חסך במילים, ולמעשה, כשהגיע אברהם אל ההר, אמר לו קונו שזהו ההר המבוקש.²⁸ אולם, לשון הפסוק: "וירא את המקום", הביא את חז"ל לדרוש דרשה

28. "אמר אליך – מתי אמר לו?... הכתוב אינו רואה צורך להביא את האמירה. אם אמר, בודאי עשה" (י"מ עמנואלי, ספר בראשית – הסברים והארות, תל אביב תשל"ז, עמ' 302). לאחר

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

אחרת: "ביום השלישי וירא את המקום מרחוק", מה ראה? ראה ענן קשור בהר, אמר דומה שאותו המקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם".²⁹
ייתכן כמובן, שמדרש זה ביקש לומר כי אברהם ראה את אחד מאופני התגלות השכינה הרווח בתורה, התגלות בענן, ועל כן נזכר דווקא הענן הקשור להר. ייתכן גם, שהמדרש ביקש לרמוז לבית המקדש שעתידי להיבנות על הר המוריה. אולם ייתכן, שהמדרש ראה מול עיניו סיפור אחר, שבו מפורשת ההתגלות בענן על הר, והוא שמהווה רקע לדרשה זו. כוונתנו למעמד הר סיני, או ליתר דיוק: ברית האגנות (שמות כ"ד). ישנם כמה הרמזים לשוניים שיוצרים קשר ברור בין שני הסיפורים הללו.³⁰

נפתח בנקודת הדמיון בתמונה העומדת בבסיס שני הסיפורים: קבוצת אנשים קרבה אל עבר ההר (אברהם עם יצחק ונערי / משה עם יהושע, אהרן, בני אהרן והזקנים), אולם רק מעטים מתוכם ממשיכים במעלה ההר (אברהם עם בנו / משה עם יהושע), ואילו הנותרים מצטווים לשבת ולחכות לשובם.³¹ בציווי שנאמר לאלו הנותרים, מצוי ההרמז הראשון. אברהם אומר לנערי: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" (בראשית כ"ב, ה). בצורה דומה מאוד, אומר זאת משה אל הזקנים שליווהו בדרכו, ועתה הם נדרשים לעצור ולחכות למשה וליהושע שישובו: "שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם" (שמות כ"ד, יד).³²
מעבר להרמז זה, ישנם ביטויים נוספים אשר יוצרים זיקה בין שני הסיפורים:

עקדת יצחק (בראשית כ"ב)	ברית סיני (שמות כ"ד)
וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר	וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וַיִּשְׁכֶּם בְּבֶקֶר
בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו	וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֵלַי ה' אֶתְּהָ וְאֶהְרֹן נָדְב
וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מְרֻחָק... וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֶבָה	וְאָבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲלֵיכֶם	וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מְרֻחָק

שרמב"ן מביא את מדרש חז"ל על אודות הענן, הוא מוסיף: "ויתכן על דרך הפשט, וירא את המקום מרחוק, שראה ארץ המוריה כי כל הארץ ההיא היה יודע" (פירושו לבראשית כ"ב, ד).
29. בראשית רבה פרשה נו ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 595. ובמקבילות: ויקרא רבה פרשה כ, מהד' מרגליות עמ' תמז-תמח; פסיקתא דרב כהנא אחרי מות פסקא ג, מהד' מנדלבוים עמ' 389; קהלת רבה פרשה ט ז; פסיקתא רבתי בחדש השביעי, מהד' איש שלום קע ע"ב; תנחומא (בובר) וירא מו, עמ' 113; אחרי מות ג, עמ' 58; פרקי דרבי אליעזר פרק לא.
30. זיקה זו נדונה כבר בעבר: 'גרוסמן, "וירא את המקום מרחוק" – עקדת יצחק כסיפור רקע לברית האגנות ולסיפורים נוספים, מגדים כה, תשנ"ו, עמ' 79-90; הנ"ל, "עקדת יצחק וברית סיני", בתוך: 'רוזנסון וב' לאו (עורכים), עקדת יצחק לזרעו, תל אביב תשס"ג, עמ' 355-364; ח' יחיאלי, אתה נגלית בענן כבודך, עתניאל תשס"ה, עמ' 63-65.
31. על דמיון זה עמד בָּנו יעקב: B. Jacob, *Exodus* (trans. by W. Jacob), New Jersey 1992, p. 7748.
32. הלכנו בדרכו של ראב"ע ועוד, שפירשו שהזקנים שנזכרו כאן הם אותם הזקנים ש"ראו את אלהי ישראל" (פס' י). ב' יעקב (לעיל, הערה 31) חלק על כך, וסבר שאלו זקנים אחרים.

וּמְרָאָה כְּבוֹד ה' כָּאֵשׁ אֶכְלֵת בְּרֹאשׁ הָהָר	וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמַּאֲכָלֶת
וַיָּבֵן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר	וַיָּבֵן שָׁם אֲבָרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ
וְאֵל אֲצִילִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שְׁלַח יָדוֹ	אֵל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנָּעַר
וַיִּשְׁלַח אֶת נְעָרָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	אֵל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנָּעַר
וַיַּעֲלוּ עֹלֹת	וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ
וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל... וַיַּחֲזוּ אֶת	וַיִּקְרָא אֲבָרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יְרָאָה
הָאֱלֹהִים... וּמְרָאָה כְּבוֹד ה' כָּאֵשׁ אֶכְלֵת	אֲשֶׁר יֹאמֵר הַיּוֹם בְּהָר ה' יְרָאָה

כפי שעולה מתוך ההרמזים הללו, הכתוב יוצר זיקה בין שני המאורעות הנידונים.³³ יש לשים לב גם לתכנים המשותפים הקיימים בשני הסיפורים: בשניהם עולים במעלה ההר;³⁴ בשניהם בונים מזבח; בשניהם מקריבים קורבן עולה; ובשני הסיפורים הראייה משמשת כמוטיב מרכזי – בעקדת יצחק אנו פוגשים שורש זה חמש פעמים, ודומה, כי קריאת השם למקום, על שם ראיית ה' ("ה' יראה") מעידה כמאה עדים על חשיבותו של מוטיב זה בסיפור. גם בברית סיני חוזר הכתוב שלוש פעמים על ראיית כבוד ה' על ידי ישראל (או 'אציליו'), וברור כי זהו שיאו של תיאור ברית סיני בפרק כ"ד: "ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל" (כ"ד, יח).

לגבי עצם משמעות הזיקה שבין שני הסיפורים הועלו זה מכבר שלוש הצעות שונות, ונזכירן בקצרה:

א. קריאת עקדת יצחק כרקע לברית האגנות מבררת את תפקידם המרכזי של הנערים מקריבי הקרבנות בברית האגנות.³⁵ מאחר שראיית השכינה היא מוקד מרכזי במעמד זה, ומאחר שבמובן יסודי "לא יראני האדם וחיל", ראוי היה שהנערים יוקרבו. אולם, דבר מעין זה לא יכירנו בתורת ה', וכשם שבעקדה איל

33. ייתכן שהצדק עם ב' יעקב (לעיל, הערה 31) ועם י"מ עמנואלי שדברי אברהם לנערים: "שבו לכם פה עם החמור" (פס' ה), מזכירים את הגבלת האנשים ובעלי החיים מעלייה להר סיני, למשל: "ואיש לא יעלה עמך... גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא" (שמות ל"ד, ג; י"מ עמנואלי [לעיל, הערה 28], עמ' 303). אם אמנם כך, הרי שגם בדמיון זה יש כדי חיזוק הזיקה בין שני הסיפורים.

34. השורש על"ה נזכר בברית סיני שמונה פעמים, והוא משמש כמילה מנחה ביחידה זו. בעקדת יצחק לשורש על"ה קונוטציות רחבות, שהרי מעבר לעלייה הפיזית אל עבר פסגת הר המוריה, נאמר שם גם "והעלהו שם לעלה" (פס' ב).

35. אונקלוס במקום מתרגם: "ושלח ית בכורי בני ישראל", כלומר הנערים כאן הם הבכורות בעקבות תרגומו פירשו גם רס"ג, רש"י, רשב"ם, ראב"ע ואחרים. רמב"ן מקשה על דעה זו ואומר: "ולא ידעתי למה יכנה הבכורות בלשון נערי" (פירושו במקום). בתחילה הוא מציע כי הם ניצבים בניגוד ל"זקנים" שבפרשה זו ("כי הם הנערים כנגדם"). אולם בהמשך דבריו מעלה רמב"ן פירוש נוסף: כוונת הפסוק לבחורים צעירים "שלא טעמו טעם חטא". על מחלוקת זו, ועל פרשנות המונח "נערי" בפרשה זו לאור ההשוואה לעקדת יצחק ראה: י' גרוסמן, 'וירא את המקום מרחק' (לעיל, הערה 30), עמ' 81-83.

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

הוקרב כתחליף להקרבת בן, כך גם בברית האגנות, בעת ראיית פני שכינה, הקריבו הנערים קרבנות עולה כתחליף להם עצמם.³⁶

ב. התורה ביקשה ליצור זיקה בין שני המקומות שבהם התרחשו האירועים הנזכרים, שני ההרים שזכו לכינוי "הר ה'": הר המוריה, שעליו מאוחר יותר נבנה בית המקדש, והר סיני שבו ניתנה תורה לישראל.³⁷

ג. הזיקה בין שני הסיפורים קשורה בהיותם מעמדות שיש בהם 'הגדרה מחדש של מערכת היחסים בין אלוהים ואדם'. בעקבות העקדה זוכה אברהם לברכה מחודשת, וברית האגנות – על פי תפיסה זו – היא ברית מחודשת, בעקבות כישלון המפגש שהיה אמור להתרחש במעמד הר סיני.³⁸

בהקשר דיונו ברצוננו, כאמור, להתמקד בזיקה זו כרקע אפשרי לדברי הדרשן על אודות הענן הקשור להר. ואמנם, מצויות דרשות אחרות ששעונויות על הזיקה האמורה: "ויראו" (שמות כ"ד, ט) נאמר כן 'ויראו' ולהלן הוא אומר 'וירא את המקום מרחק' (בראשית כ"ב, ד) – מה להלן מרחוק אף כאן מרחוק";³⁹ או המדרש המובא בילקוט שמעוני, אשר נשען בגלוי על הזיקה הספרותית שהוזכרה לעיל: "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה" – שקל כבודן ככבודו, שהיו חכמים וצדיקים. אבל באברהם שלא היו צדיקים אלא עבדיו, אמר להם: 'שבו לכם פה עם החמור' – עם הדומה לחמור".⁴⁰

נדמה כי כך הבין דרשות אלו ר' מנחם בן שלמה, עת ביסס את דבריו על אודות הענן הקשור להר המוריה, על הזיקה הספרותית שקיימת בין סיפור העקדה ותיאור מעמד הר סיני:

'וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק' – שנים עשר מיל. וכן אתה דורש 'יעמד העם מרחק'. ומה ראה? אנשי עיר הקודש הביאו דרשה: ראו ענן קשור על ההר, ועמוד של אש בתוכה, והבין כי שם כבוד השכינה ממתנת לו.⁴¹

36. י' גרוסמן, 'וירא את המקום מרחק' (לעיל, הערה 30), עמ' 85-81.

37. י' גרוסמן, 'עקדת יצחק וברית סיני' (לעיל, הערה 30), עמ' 359-358 (וראה שם גם הצעה לראות בברית סיני ניסיון כבעקדת יצחק). ביחס לכינוי "הר ה'" כרומז להר סיני ראה: במדבר י', לג, וכרומז להר המוריה (ובית המקדש) ראה: ישעיהו ב', ג (= מיכה ד', ב); ל', כט; תהילים כ"ד, ג; זכריה ח', ג.

38. ח' יחיאלי (לעיל, הערה 30), עמ' 65-63.

39. מכילתא דרשב"י שמות כ"ד ט, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 221.

40. ילקוט שמעוני משפטים, רמז שסב (מובא ממדרש אבכיר). על מדרש זה כתב י' היינימן: "אם קיים הבדל כה תהומי בין זקני ישראל מצד אחד לעבדי אברהם מצד אחר, איך יתכן שמשא פנה אל הזקנים בנוסח המזכיר לנו את דברי אברהם אל עבדיו, שלכאורה יש בו נעימה של בוז זולזול? ועל כך הוא משיב, שההבדל הקל שבניסוח הוא המשנה את כוונת הדברים מן הקצה אל הקצה" (י' היינימן, **אגדות ותולדותיהן**, ירושלים 1974, עמ' 127).

41. שכל טוב בראשית כ"ב ד', מהד' בובר עמ' 61. יש לציין כי גם המרחק "שנים עשר מיל"

כאן, הענן שאותו ראה אברהם נזכר על רקע הזיקה שבין תיאור ראיית אברהם את המקום "מרחק", לתיאור עמידת העם למרגלות הר סיני בברית האגנות: "ויעמד העם מרחק" (שמות כ', יח). יש לזכור, שבברית האגנות הופיע ענן שירד על הר סיני, ומתוכו נגלה ה' באש: "ויעל משה אל ההר ויכס הענן את ההר. וישכן כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים... ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל" (שם כ"ד, טו-יז).⁴² ממילא, ייתכן שזהו הבסיס לדרשה שנזכרה כבר בבראשית רבה, וענן התגלות כבוד ה' שירד על הר סיני, נלקח גם אל ההר שבו עקד אברהם את בנו.⁴³

ביזת הים (מיהושפט למשה)

בכמה מקומות נזכר בדברי חז"ל כי ישראל שעמדו על ים סוף בזו את המצרים שטבעו עם מרכבותיהם, וזכו לשפע גדול.⁴⁴ בכתוב עצמו אין ולו רמז לביזה כזו.

שנזכר במקור זה כמרחק שבו ראה אברהם את הר המוריה הוא מוטיב הלקוח ממדרשים המתארים את התרחקות עם ישראל מהר סיני בשומעם את קול ה' (תוספתא ערכין פ"א ה"י, מהד' צוקרמאנדל עמ' 543; מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 205; שם פרשה ט, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 236; מכילתא דרשב"י יתרו יט ד, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 138; ספרי דברים פ"סקא שיג, מהד' פינקלשטיין עמ' 355; שם שמד, מהד' פינקלשטיין עמ' 401 ועוד).

42. התיאור של עמוד האש על הר המוריה במסגרת סיפור העקדה (במקום הענן) מופיע כבר בפרקי דרבי אליעזר: "ביום השלישי הגיעו לצופים, וכיון שהגיעו לצופים ראה כבוד השכינה עומד על גבי ההר, שנ' 'ביום השלישי וישא אברהם את עינו וירא את המקום', ומה ראה? עמוד של אש עומד מן הארץ ועד השמים, והבין אברהם שנתרצה הנער לעולה תמימה" (פרק ל). 'אלבויים' (עוד על אגדות העקדה, 'מחקרי ירושלים בספרות עברית ט, תשמ"ו, עמ' 341-356), רואה במקור זה פיתוח מאוחר לדרשת הענן היוצר זיקה להר סיני: "רצה לומר: לא 'בענן' כבמדרשים שלפניו, אלא בתמונה המצטרפת מתמונת ההר ה'בוער באש עד לב השמים' (דברים ד', יא) ומן הנאמר 'ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר' (שמות כ"ד, יז). אברהם ויצחק (בלבד) זכו להתגלות שיש בה מכל הסמנים של מעמד סיני".

43. אמנם יש לציין שידי הספק לא יצאנו, מפני שייתכן שהדרשן הביא את מעמד הר סיני כדוגמה להתגלות שכינה, ובאמת הקשר העמוק יותר הקיים בדרשה זו הוא בין הר המוריה שעליו עקד אברהם את בנו, ובין בית המקדש (כהמשך המשכן, הממשיך את הר סיני). ממילא, לא עצם הזיקה הספרותית בין מעשה העקדה וברית סיני ניצבת בתשתית הדרשה, אלא הזיקה בין אופן התגלות השכינה ובין ההר הנבחר לעקדה. מעניין הדבר, גם אם מקרי, שבסמוך לדרשת הענן הקשור להר, מביא הדרשן, שמתוך שהנערים לא ראו את הענן (אלא אברהם ובנו בלבד), ניתן ללמוד "שאתם דומים לחמור". מיד, מביא המדרש הוכחה נוספת לכך: "רבנין מייטין לה ממתן תורה: 'ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך וגו' ועבדך ואמתך ובהמתך" (בראשית רבה פרשה נו ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 596). האם גם בדבר זה יש עדות לזיקה שבין מעשה העקדה ומעמד סיני? ספק בדבר.

44. למשל: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי בשלח פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 113

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

הקישור הגלוי שנזכר בתנחומא לדרשה זו קשור בלשון החריגה: "וַיִּסַּע מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".⁴⁵ כך סיכם רש"י במקום את הדברים:

ויסע משה – הסייען בעל כרחם שעטרו מצרים סוסייהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות, והיו ישראל מוצאין אותם בים. וגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים, שנא': 'תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף' (שה"ש א', יא), לפיכך הוצרך להסייען בעל כרחם.

אולם, גם אם לשון 'ויסע' היא חריגה, ייתכן שדבר זה מבקש להדגיש את מקומו של משה במסע, ולא בא כדי לרמוז לביקורת על ישראל שלא רצו לעזוב את גדות הים (כפירושו של ראב"ע, למשל).⁴⁶

מהיכן אם כן, למדו חז"ל, שישראל בזזו את המצרים על גדות ים סוף? ייתכן, שהבסיס להשלמה זו הוא כדברי י' בלידשטיין: "יש לומר בפשטות, שקיימת נטייה כללית אצל תנאים לפרש שכל מכות מצרים חזרו פי כמה (ראה הגדה של פסח) אצל הים, ואם כן מובן שאם נתעשרו היהודים במצרים, כל שכן שנתעשרו על הים".⁴⁷

(ושם הביזה נזכרת כאחת המגמות בראיית ישראל את פגרי המצרים); ויקרא רבה פרשה ל א, מהד' מרגליות עמ' תרצא (ושם ביזת הים נזכרת כשכר על לקיחת אגודת האזוב בקרבן פסח); במדבר רבה פרשה יג ט; שיר השירים רבה פרשה א כב; ועוד.
45. תנחומא (בובר) בשלח טז, עמ' 63. יש להעיר, כי במכילתות (ובמדרשי התנאים הקדומים בכלל), משה מסיע בכוח את ישראל מים סוף כדי להרחיק אותם מעבודה זרה: "ר' אליעזר אומר: על פי הגבורה נסעו שכן מצינו בשנים ושלושה מקומות ומה ת"ל 'ויסע משה את ישראל'? שהסייען בעל כרחן במקל, שכיון שראו בפגרי האנשים שהעבידום בפרך ובעבודה קשה כולן פגרים מתים מוטלין על שפת הים אמרו: כמדומה לנו שלא נשתייר אדם במצרים נתנה ראש ונשובה מצרימה ונעשה לנו עבודה זרה ותרד בראשנו ונחזור למצרים. יכול שאמרו ולא עשו?... ר' יהודה בן אלעאי אומר: עבודה זרה עברה עם ישראל בים והסיעה משה, באותה שעה שנאמר 'ויסע משה את ישראל מים סוף' מדבר שהיה עם ישראל בים סוף, ואי זו זו? זו עבודה זרה לכך נאמר 'ויסע משה את ישראל מים סוף' (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויסע בשלח פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 153 ובמקבילה במכילתא דרשב"י בשלח ט"ו כב, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 102). לעומת זאת בתנחומא, המדרש המאוחר, תופסת הביזה את מקום העבודה הזרה. לפי המשך התנחומא המצטט את ר' יהושע ור' אלעזר המודעי (שדבריהם מובאים במכילתא דרשב"י), נראה כי הוא מכיר את המכילתא ובכל זאת בחר להסביר באופן אחר את הצורך של משה להסיע את ישראל מים סוף. ייתכן שיש כאן מגמה אפולוגטית של התנחומא, המתקשה להתמודד עם התמונה העולה מהמכילתות לאחר שנאמר על ישראל "ויאמינו בה" ובמשה עבדו". התנחומא מעדיף לתאר את העיכוב של ישראל בים סוף סביב הביזה, שאותה הוא 'שאל' מהמדרשים הקדומים (כדוגמת המכילתא).

46. ראב"ע הארוך על שמות ט"ו, כב.

47. י' בלידשטיין, 'ביזת מצרים במקורות חז"ל', סיני סז, תש"ל, עמ' רמא.

אולם, ייתכן שישנו גם ביסוס פרשני להשלמה זו, הקשור בקריאת מלחמת יהושפט בבני עמון ובבני מואב (דה"ב כ'), תוך זיקה לתיאור קריעת ים סוף. שם מסופר כיצד בני עמון ובני מואב ("המון רב") עלו למלחמה על יהודה בעין גדי. יהושפט גזר צום והעם כולו התקבץ בבית המקדש בירושלים, ושם נשאו תפילה. בסופה של התפילה נאמר (תוך רמיזה למדרש שם של יהושפט עצמו):⁴⁸ "אלהינו הלא תשפט בם כי אין בנו לח לפני ההמון הרב הזה הבא עלינו ואנחנו לא נדע מה נעשה כי עליך עינינו" (דה"ב כ', יב). תגובת ה' לתפילה נמסרה מפי אחד הלויים שנכח באותו מעמד (יחזיאל בן זכריהו, מבני אסף), שהתנבא ואמר:

וַיֹּאמֶר הַקְּשִׁיבוּ כָּל יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל וְרוּשְׁלַם וְהַמֶּלֶךְ יְהוֹשָׁפָט כֹּה אָמַר ה' לָכֶם אַתֶּם אֵל תִּירָאוּ וְאֵל תַּחֲתוּ מִפְּנֵי הַקְּהוֹן הָרֵב הַזֶּה כִּי לֹא לָכֶם הַמִּלְחָמָה כִּי לֵאלֹהִים. מָחָר רְדוּ עֲלֵיכֶם הַנֶּסֶם עֲלֵיכֶם בְּמַעֲלֵה הַצִּיץ וּמִצְאֲתֶם אַתֶּם בְּסוֹף הַנֶּחֱל פְּנֵי מִדְּבַר יְרוּאָל. לֹא לָכֶם לְהִלָּחֵם בְּזֹאת הַתִּיבָבוּ עֲמְדוּ וְרָאוּ אֶת יְשׁוּעַת ה' עִמָּכֶם יְהוּדָה וְרוּשְׁלַם אֵל תִּירָאוּ וְאֵל תַּחֲתוּ מִפְּנֵי הַקְּהוֹן הַזֶּה וְה' עִמָּכֶם (שם, טו-יז).

דבריו של יחזיאל התקבלו בשמחה גדולה מתוך אמון מוחלט, עד לכדי שירה והלל ("להלל לה' אלהי ישראל בקול גדול למעלה"; שם, יט). ואמנם, למחרת, כשיהושפט ועמו השקיפו על צבא האויב ראו והנה כולם פגרים מתים. לא נותר לאנשי יהודה אלא לשלול את שלל האויב ולבוז את רכושם: "ויבא יהושפט ועמו לבז את שללם וימצאו בהם⁴⁹ לרב ורכוש ופגרים וכלי חמדות וינצלו להם לאין משא ויהיו ימים שלושה בזזים את השלל כי רב הוא" (שם, כה), ולברך, שוב, את ה': "וביום הרביעי נקהלו לעמק ברכה כי שם ברכו את ה' על כן קראו את שם המקום ההוא עמק ברכה עד היום" (שם, כו).

ישנן הקבלות לשוניות וענייניות בין תיאור מלחמה זה ובין קריעת ים סוף. בראש ובראשונה יש להזכיר כמובן את ה'עלילה' הדומה: ה' מכה באויבי ישראל, והם לא נדרשים להילחם. אולם מעבר לכך, ניכר שדברי הימים ביקש לרמוז לקריעת ים סוף במכוון.⁵⁰ נעמוד על ההקבלות העיקריות בין הסיפורים:

1. בתחילת הסיפור נמסר ליהושפט כי "בא עליך המון רב מעבר לים" (דה"ב כ', ב). תיאור המקום מפתיע בהקשר בני מואב ובני עמון (הכינוי "הים" לים המלח חריג ביותר), וייתכן שכבר בו מבקש הכתוב להזכיר לקורא מפגש אחר עם אויב

48. השווה: מ' גרסיאל, **מדרשי שמות במקרא**, רמת גן תשמ"ח, עמ' 157.

49. בשבעים מופיע "בהמה" תחת "בהם" שבנוסח המסורה.

50. על חלק מן ההקבלות שיפורטו להלן עמדו זה מכבר: S.T. de Vries, 'Structural Elements in the Holy-War Tradition', VT 25, 1975, pp. 103-105; ר' כשר, 'ישועת יהושפט: מימדיה, מקבילותיה ומשמעויותיה', **בית מקרא**, לא, תשמ"ו, עמ' 242-251 (לעניין ההקבלה: עמ' 246-249); י' ברזלי, "וימרו על ים בים סוף" – התכנית שלא התממשה', בתוך: א' בזק (עורך), **על דרך האבות**, אלון שבות תשס"א, עמ' 313.

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

על 'הים'. בהמשך הסיפור, בדברי הנביא ליהושפט נאמר: "הנם עלים במעלה הציץ ומצאתם אתם בסוף הנחל פני מדבר ירואל" (שם, טז). גם בהקשר זה, קשה לראות את התרומה המיוחדת של תיאור המקום, וייתכן שתפקיד אזכור "הנחל" אינו אלא להזכיר לקורא מפגש אחר עם אויב על גדות מקור מים. תן דעתך גם לצירוף המילים של הנביא: "בסוף הנחל".

2. תגובת ה' לתפילת הצמים היא בעלת הרמזים ברורים לדברי משה לעם, ערב קריעת ים סוף. הזיקה ניכרת הן במוטיבים הן בלשון. אל מול דברי יחזיאל: "כה אמר ה' לכם אתם אל תיראו ואל תחתו מפני ההמון הרב הזה כי לא לכם המלחמה כי לאלהים... לא לכם להלחם בזאת התיצבו עמדו וראו את ישועת ה' עמכם" (שם, טו-יז),⁵¹ אמר משה לעם: "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום... ה' ילחם לכם ואתם תחרישון (שמות י"ד, יג-יד).⁵²

יש לציין שמוטיב זה מובלט באופן מיוחד בשני הסיפורים. בנאום יחזיאל הרעיון מובלט בשל מיקומו המרכזי במבנה הכיאסטי של הנאום כולו:⁵³

51. הפועל "התיצבו" מטמיע בתוכו הדדיות רבה, שהרי בפועל זה השתמש יהושפט בתפילתו: "ואין עמך להתיצב" (דה"ב כ', ו).

52. עמד על כך ר' זאב וולף בן הרב ישראל איסר איינהורן (פירוש המהר"ו, וילנא, המאה ה-19): "וכמ"ש שם בד"ה ב כ יז 'לא לכם להלחם בזאת התיצבו עמדו וראו את ישועת ה' עמכם' כשם שאמר משה 'התיצבו וראו את ישועת ה'" (פירושו לשמות רבה פרשה ל כד; המדרש יובא בהמשך הדברים). כך גם קורטיס, שעמד על זיקת הפסוק לדברי משה על גדות הים, והוסיף שהדבר מזכיר אף את דברי דוד לגלית: "וידעו כל הקהל הזה כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידנו" (שמ"א י"ז, מז; E.L. Curtis, 2 Chronicles, ICC, Edinburgh 1910, p. 408). גם קוגינס עמד על זיקה כפולה זו, והוסיף, שמגמת ההשוואה היא להעלות את העיקרון של המשכיות ושל הזיקה בין הדור הקדום ובין דורו של בעל דברי הימים (R.J. Coggins, Chronicles, CBC, Cambridge 1976, p. 224). ש' יפת ראתה בהרמז זה חלק מתופעה רחבה יותר הבולטת בנאום יחזיאל: "דבריו של יחזיאל בן זכריה בפס' יז בנויים על מובאות מהקשרים אחרים במקרא" (ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 115, הערה 372), אולם דווקא ריבוי הזיקות לקריעת ים סוף, מחזק את ההשערה שלפנינו זיקה מכוונת לסיפור זה דווקא.

53. י' קלימי, ספר דברי הימים: כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים, ירושלים תש"ס, עמ' 226 (וראה גם בעמ' 244).

א. הקשיבו כל יהודה וישיבי ירושלם
ב. והמלך יהושפט...
ג. אתם אל תיראו ואל תחתו...
ד. כי לא לכם המלחמה כי לאלהים. מחר רדו עליהם...
ד'. לא לכם להלחם בזאת התיצבו עמדו וראו את ישועת ה' עמכם...
ג'. אל תיראו ואל תחתו...
ב'. ויקד יהושפט אפים ארצה
א'. וכך יהודה וישיבי ירושלם נפלו לפני ה' להשתחות לה'.

גם בקריעת ים סוף מוטיב זה בולט, שהרי זהו המשפט החותם את שלושת חלקי הפרשייה.⁵⁴ החלק הראשון נחתם בהצהרת משה: "ה' ילחם לכם ואתם תחרשו" (שמות י"ד, יד). החלק השני נחתם גם הוא בהצהרת אמונה הקשורה בה' הנלחם באויבי ישראל. הפעם הצהרה זו יוצאת מפי האויב עצמו: "ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים" (שם, כה).⁵⁵ החלק השלישי והאחרון, נחתם בתיאור דומה, והפעם הכתוב מתאר את אמונת ישראל בידו הנלחמת של ה': "וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמנו בה' ובמשה עבדו" (שם, לא).

3. בשני הסיפורים, התשועה נעשית למחרת היום. כך בדברי יחזיאל: "מחר רדו עליהם... מחר צאו לפניהם וה' עמכם" (דה"ב כ', טז-יז), ודבר זה מודגש אף במסירת ביצוע הדבר: "וישכימו בבקר ויצאו למדבר תקוע" (שם, כ). כך גם בסיפור קריעת הים: "ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה... ויהי באשמרת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים... וישב הים לפנות בקר לאיתנו" (שמות י"ד, כא-כז).

4. בשני הסיפורים מוזכרת 'אמונה' בה' ובנביאיו. כך אמר יהושפט לבני עמו: "האמינו בה' אלהיכם ותאמנו האמינו ונביאיו והצליחו" (דה"ב כ', כ), וכך מסיים הכתוב בשבח ישראל: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות י"ד, לא).

5. בשני הסיפורים באה לשון 'ישועה' לאפיון היציאה מלחץ האויב. בסיפור יהושפט הפועל נזכר בתפילתו: "ונזעק אליך מצרתנו ותשמע ותושיע" (דה"ב כ', ט), ובקריעת ים סוף הפועל נזכר לאחר ההצלה: "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים" (שמות י"ד, ל).

6. הדגשת הישועה הטוטלית. אצל יהושפט נאמר: "ויפנו אל ההמון והנם פגרים נפלים ארצה ואין פליטה" (דה"ב כ', כד), ובקריעת הים: "לא נשאר בהם עד אחד... וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" (שמות י"ד, כח-ל).

54. לחלוקת הסיפור לשלושת חלקיו ראה: **בראשית-שמות: דפים למעיין ולמורה**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 62-63.

55. למשל: מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר שמות**, ירושלים תשי"ב, עמ' 117.

7. נוכח הישועה זימרו ישראל בשני הסיפורים שיר והלל. בקריעת ים סוף הלא היא שירת הים (שמות ט"ו), ובסיפור יהושפט ישנו שיר משולש: לאחר בשורת הישועה (מל"ב כ', יט); בעת היציאה אל האויב (שם, כא); ולאחר לקיחת השלל הרב והשיבה לירושלים (שם, כח).⁵⁶

8. לשני המאורעות תוצאה דומה: פחד כל עמי האזור נוכח השמועה שה' נלחם לישראל. כך נאמר בסיום סיפור יהושפט: "ויהי פחד אלהים על כל ממלכות הארצות בשמעם כי נלחם ה' עם אויבי ישראל" (מל"ב כ', כט). ובדומה נאמר בשירת הים: "שמעו עמים ירגזון... תפל עליהם אימתה ופחד" (שמות ט"ו, יד-טז).⁵⁷

9. גם הלשון המיוחדת ליציאת מצרים: "וינצלו את מצרים" (שמות י"ב, לו), נזכרת בסיפור יהושפט: "ויבא יהושפט ועמו לבז את שללם וימצאו בהם לרב ורכוש ופגרים וכלי חמדות וינצלו להם לאין משא ויהיו ימים שלושה בזזים את השלל כי רב הוא" (מל"ב כ', כה).⁵⁸ אמנם, לשון זו לא נזכרת בסיפור קריעת הים, אולם יש בה כדי להצטרף להרמזים האחרים, ולעצב תודעת קריאה שנזכרת בתהליך יציאת מצרים. בהקשר השלל, שבו ידובר להלן, יש ללשון זו משמעות מיוחדת, כמובן.

מה משמעותה של זיקה ספרותית זו? ראשית יש לציין, שעצם קיומה של זיקה שכזו היא בעלת חשיבות יתרה בבחינה הכוללת של עמדת ספר דברי הימים בנוגע ליציאת מצרים. כידוע, נעדר מהספר תיאור של יציאת מצרים ושל מעמד הר סיני. היעדרות זו מפתיעה ביותר, נוכח החשיבות המרכזית שיש לאירועים אלו בכינון ישראל לעם.

56. מעורבות ישראל בשירה בולטת נוכח התיאור המפתיע של התייעצות יהושפט המלך עם עמו: "ויועץ אל העם ויעמד משוררים לה' ומהללים להדרת קדש" (דה"ב כ', כא). וכי המלך אינו יכול להעמיד משוררים על דעת עצמו?! אין זאת, אלא מעין "אז ישיר משה ובני ישראל". שותפות העם בהודאה לה' הכרחית. בלשון אחר: "העם אינו פועל כמי שכפוף לסמכות מחייבת, אלא מפני שהוא משתכנע מחשיבות הדברים ושותף להכרעה" (ש' יפת [לעיל, הערה 52], עמ' 357). מעורבות העם הודגשה גם בעת הצרה, שם השתתפות העם בעצרת במקדש משמשת כמסגרת ספרותית לתפילת יהושפט: "ויקבצו יהודה לבקש מה' / גם מכל ערי יהודה באו לבקש את ה'... וכל יהודה עמדים לפני ה' / גם טפם נשיהם ובניהם" (דה"ב כ', ד, יג).

57. ייתכן שדברי הימים ביקש לרמוז בהיגד זה לדברי רחב, על אודות הפחד שאחז בכל עמי האזור בעקבות השמועה על קריעת הים (יהושע ב', ט-יא). יהושפט בתפילתו אמר "הלא אתה הוא אלהים בשמים" (דה"ב כ', ו), ביטוי שמזכיר גם הוא את דברי רחב: "כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל" (יהושע ב', יא). גם העמדת יהושפט לויים משוררים "לפני החלוק" (דה"ב כ', כא), יכולה להזכיר את תהלוכת ישראל מסביב לחומה, ששם "החלוק" בראש, אחריהם הכוהנים ואחריהם ארון ברית ה', ולאחריו "המאסף" (יהושע ו', ו-ט).

58. בצורה זו באה לשון זו בשני מקראות אלו בלבד. וראה: י' קיל, **דברי הימים ב'**, דעת מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' תשיח.

זאת ועוד, מתברר שבחלק מן המקומות שבהם נזכרה יציאת מצרים בספרים מקבילים (בעיקר שמואל ומלכים), היא הושמטה בהבאת פרשיות אלו בספר דברי הימים, גם במחיר סרבול לשוני (ראה: שמ"ב ז', ו - דה"א י"ז, ה; מל"א ו', א - דה"ב ג', א-ב; מל"א ח', כא - דה"ב ו', יא).⁵⁹

תשובות שונות נתנו לתופעה מעניינת זו, ואין כאן המקום לדון בה באופן רחב.⁶⁰ אולם, מכל מקום, ברור שדברי הימים נזקק לסיפור יציאת מצרים, וברור שהוא רומז אליו ומסתמך עליו, גם אם לא הזכירו בפירוש!

מעבר לחשיבות שימת הלב לזיקה הספרותית הנידונה בהקשר הדיון הכללי הנזכר, יש כמובן לברר גם את המשמעות הספציפית של ההשוואה ואת תרומתה לסיפור הושעת ישראל בימי יהושפט. דומה, כי דברי הימים ביקש להאיר את יהושפט ובני דורו באור יקרות. כבר בעצם ההשוואה למשה ולעם ישראל היוצא ממצרים יש כדי הטמעת קריאה חיובית ליהושפט, אולם הדבר בולט עוד יותר בכך, שנוכח ההשוואה הנידונה, יוצאים יהושפט ובני דורו כשידם על העליונה.

כוונתי בעיקר לזמן השירה וההודאה לה' על תבוסת האויב. המבנה הכללי זהה בשני הסיפורים:

- האויב מגיע למלחמה.
- נביא מרגיע את העם ואומר להם שניצחונם קרוב.
- האויב נופל בזכות התערבות אלוהית.
- ישראל אומרים שיר והלל לה'.

ההבדל הבולט על פי דגם זה הוא, שיהושפט ודורו אמרו שירה נוספת על השירה הנזכרת לעיל. הם הודו לה' מיד לאחר שמיעת דברי ההרגעה של הנביא ("להלל לה' אלהי ישראל בקול גדול למעלה" - דה"ב כ', יט), ושרו בשנית, עוד לפני יציאתם אל האויב, ועוד לפני שה' גרם לנפילת לוחמי מואב ("ויועץ אל העם ויעמד משררים לה' ומהללים להדרת קדש בצאת לפני החלוץ ואמרים הודו לה' כי לעולם חסדו" - שם, כא). מעבר לשתי שירות אלו, ישנה שירה נוספת, לאחר הניצחון ולקחת השלל, שהיא המקבילה לשירת ישראל על גדות ים סוף.

59. ש' יפת (לעיל, הערה 52), עמ' 327-322. אמנם, בארבעה מקומות נשמרה הקבלת הפסוקים במלואה (שמ"ב ז', כג - דה"א י"ז, כא; מל"א ח', ט - דה"ב ה', י; מל"א ח', טז - דה"ב ו', ה; מל"א ט', ט - דה"ב ז', כב).

60. נות ראה בחיסרון זה עמדה אנטי-שומרנית (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1956², p. 175); נורת ראה בחיסרון זה העדפה של הברית שכרת ה' עם דוד, על פני ברית סיני (R. North, 'Theology of the Chronicler', *JBL* 82, 1963, pp. 369-381, specially pp. 377-378); יפת טענה שדברי הימים ביקש לתאר את זיקת ישראל לארצו כזיקה מתמדת, "כקו רצון ומתמיד שאינו נקבע על ידי פעולות חד-פעמיות, אלא כעובדה הקיימת במציאות מראשיתה" (ש' יפת [לעיל, הערה 52], עמ' 327).

בשירה משולשת זו, מתגלים יהושפט ודורו כבעלי אמונה כבירה ומיוחדת במינה. בדבר זה, עולים יהושפט ודורו על דור היוצאים ממצרים! בהקשר דיונונו, ברצוננו להתמקד בלקיחת השלל בסיום המלחמה. הכתוב מאריך ומפרט את השלל שבו זכו ישראל: "ויבא יהושפט ועמו לבז את שללם וימצאו בהם לרב ורכוש ופגרים וכלי חמדות וינצלו להם לאין משא ויהיו ימים שלושה בזזים את השלל כי רב הוא" (דה"ב כ', כה). המשמעות המיוחדת של הביזה עולה בפסוק זה בשני היבטים:

א. התיאור המפורט של השלל: רכוש, פגרים (אולי 'בגדים'),⁶¹ כלי חמודות (ועל פי השבעים גם בהמות).

ב. השלל הרב מובלט בלשונות המרחיבים: "לאין משא", "כי רב הוא",⁶² וכן זמן לקיחת השלל, שארכה שלושה ימים, כלומר יותר מזמן המלחמה עצמה!⁶³

מה פשר הדגשת הכתוב את לקיחת השלל במלחמה זו? בספר דברי הימים ישנן עוד שתי מלחמות שבהן ה' פעיל באופן גלוי בכתובים. הראשונה היא מלחמת אביה ויהודה כנגד ירבעם וישראל (דה"ב י"ג, ג-כ), והשנייה היא מלחמת אסא נגד הכושיים (דה"ב י"ד, ח-יד). המשותף לכל שלוש המלחמות הוא שהחלשים ניצחו את החזקים, המעטים את הרבים,⁶⁴ בזכות התערבותו המיוחדת של ה'.⁶⁵

61. בוולגטה ובחלק מכתבי יד עבריים מופיע 'ובגדים' תחת "ופגרים".

62. הביטוי "כי רב הוא" יכול להזכיר למי מהקוראים את תיאור התורה את המואבים נוכח ישראל: "ויגר מואב מפני העם מאד כי רב הוא" (במדבר כ"ב, ג). כזכור, בשל כך ביקש מלך מואב לקלל את ישראל ולפגוע בהם ללא קרב (או לפחות להחלישם לפני הקרב). והנה כעת, ישראל בוזזים את שלל מואב "כי רב הוא", לאחר שנפלו לפנייהם ללא קרב.

63. ולאחר שלושת הימים באה ברכת ה' ביום הרביעי. ראה: י' זקוביץ, **הדגם הספרותי שלשה-ארבעה במקרא**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור במקרא, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח, עמ' 314-315.

64. במלחמת אביה וירבעם הכתוב מדגיש את הפער המספרי תוך שלוחמי ישראל מכפילים בדיוק את לוחמי יהודה (400,000 לוחמים לאביה, ו-800,000 לוחמים לירבעם – דה"ב י"ג, ג), ובמלחמת אסא עם הכושיים הכתוב מבליט את הפער המספרי דווקא בהתעלמות ממספר קונקרטי של לוחמי הכושיים: "ויהי לאסא חיל נשא צנה ורמח מיהודה שלוש מאות אלף ומבנימן נשאי מגן ודרכי קשת מאתים ושמונים אלף... ויצא אליהם זרח הכושי בחיל אלף אלפים ומרכבות שלש מאות" (דה"ב י"ד, ז-ח; בלשונו של קיל: "לשון הפלגה, והכוונה להרבה מאד" – י' קיל, **דברי הימים ב**, דעת מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' תרסח). ראה גם בתפילת אסא שם: "ה' אין עמך לעזר בין רב לאין כח... ובשמך באנו על ההמון הזה" (שם, י), ובתוכחת חנני הרואה לאסא: "הלא הכושים והלובים היו לחיל לרב לרכב ולפרשים להרבה מאד" (דה"ב ט"ז, ח).

65. השווה: ש' יפת (לעיל, הערה 52), עמ' 112-121 (ובהערות השוליים שם הפניות לדיונים נוספים).

תוצאות מלחמת אביה וירבעם מתוארות כשינוי מתווה הגבול בין שני פלגי העם. אולם, הכתוב מנוסח כרמיזה שיש לראות בשינוי גבול זה מעין 'לקיחת שלל':

וַיִּרְדֹּף אָבִיָּה אַחֲרַי יִרְבְּעָם וַיִּלְכֹּד מִמֶּנּוּ עָרִים אֶת בֵּית אֵל וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת יִשְׁנָה וְאֶת בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת עַפְרוֹן [עֶפְרַיִן קָרִי] וּבְנֹתֶיהָ
(דה"ב י"ג, ט).

במלחמה השנייה לקיחת השלל נאמרת בפירושו:

וַיִּפֹּל מִכּוֹשִׁים לְאֵין לָהֶם מַחֲיָה כִּי נִשְׁבְּרוּ לִפְנֵי ה' וְלִפְנֵי מַחְנֵהוּ וַיִּשְׂאוּ שָׁלַל הַרְבֵּה מְאֹד. וַיִּנְכוּ אֶת כָּל הָעָרִים סְבִיבוֹת גְּרָר כִּי הָיָה פַחַד ה' עֲלֵיהֶם וַיִּבְזּוּ אֶת כָּל הָעָרִים כִּי בָּזָה רַבָּה הָיְתָה בָּהֶם. וְגַם אֶהְיֶה מְקַנָּה הַכּוֹ וַיִּשְׂבּוּ צֶאֱן לָרֶב וּגְמִלִים וַיִּשְׂבּוּ יְרוּשָׁלַם
(שם י"ד, יב-יד).

וכאמור, גם במלחמת ה' השלישית, שבה נפלו המואבים לפני יהושפט, ישנה הדגשה מיוחדת של לקיחת השלל.

ביזת השלל במלחמות שבהן ה' הוא הנלחם לישראל יכולה להפתיע במבט ראשון. הסברה הפשוטה יותר תניח, שדווקא במלחמות אלו יש להחרים את כל הרכוש ולהקדישו, שהרי לא האדם זכה בו בגבורתו הצבאית, כי אם ה'. בהנחה, שהטלת החרם על שלל יריחו (יהושע ו', יז-יט) הייתה מוצדקת (שלא כדעת רב בסוגיה בסנהדרין מד ע"א), הרי שכך יש להבין את מטרתה, וכדברי אברבנאל: "וראו היה שיהיה כן, כי אם היה לה' הישועה, איך ישראל ישללו בה שלל? אך אשר יורישם כוחם וגבורתם – אותו יורישו, ואשר הוריש האל יתברך בנס ופלא, מבלי יד אדם, לא היה ראוי שישלול אדם שלל".⁶⁶ ממילא, דווקא במלחמה שאותה מתאר הכתוב כמלחמת ה', מתאים היה להצניע את לקיחת השלל על ידי ישראל.

אמנם ישנו צד אחר בלקיחת השלל, והוא המודגש במלחמות ה' שבספר דברי הימים. מאחר שה' ניצח את המואבים, הרי שאת רכושם הרב שבו ישראל זכו יש לראות כמתנת שמים. החסד האלוהי אינו מסתכם בניצוח האויב, אלא גם בהעברת רכושו לידיים ישראליות. ואמנם, השירה האחרונה במלחמת יהושפט, שמקדימה לה "ברכה" (פס' כו), נזכרת בצמידות עניינית ללקיחת השלל, ונאמרת כסגירה ספרותית של חטיבת השלל, כפי שעולה מהמודל המספרי: שלושה ימים לקחו מן השלל, וביום הרביעי בירכו את ה'.⁶⁷

עתה ניתן לשוב לסיפור קריעת הים שעומד ברקע הושעת ה' את יהושפט. ייתכן כאמור, שחז"ל נטלו את מוטיב ביזת השלל ממלחמת יהושפט והשליכוה על קריעת הים. לשם העלאת טענה זו, יש לברר תחילה אם מצאנו במדרשי חז"ל התייחסות

66. פירושו ליהושע, פרשה שישיית, בתשובתו לשאלה הרביעית. דיון בגישות המצויות בחז"ל לחרם שהוטל על יריחו ולחטא עכן מצוי אצל: ד' סרי, 'ביזת יריחו', מים מדליו, תשנ"ב, עמ' 18-36.

67. י' זקוביץ (לעיל, הערה 63).

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

לקשר שבין שני הסיפורים. גם לולא כן, סביר שהקשר לא נעלם מעיני חז"ל, אולם אם ישנה ראייה ברורה לכך, הרי שאנו הולכים על דרך סלולה.

נראה, שבכמה ממדרשי חז"ל אכן ישנה התייחסות ישירה לקשר שבין שתי הפרשיות הנידונות. כך למשל, במדרש העוסק בחשיבות עשיית המשפט:

ומי שהוא עושה משפט כותב אני עליו שהוא מקרב את הישועה. וכן אתה מוצא ביהושפט שעשה שופטים שנאמר: 'ויעמד יהושפט שופטים' (דה"ב י"ט, ה),⁶⁸ וכשבאו בני עמון ומואב הן היו עומדין והקב"ה עושה מלחמתן שנא': 'כי לא לכם המלחמה כי לאלהים' (דה"ב ב', טו). **כשם שאמר משה רבינו ע"ה:** 'ה' ילחם לכם' (שמות י"ד, יד), למה מפני שעשו את הדין גרמו הישועה שתבא.⁶⁹

מדרש זה דורש את סמיכות הפרשיות המתארות את פועלו של יהושפט. תחילה מתואר באריכות כיצד יהושפט הקים מערכת משפט רחבה (דה"ב י"ט), ובסמוך מתוארת הושעת ה' אותו מצרת עמי המזרח שבאו עליו למלחמה (דה"ב כ'). ואמנם, היחידה השנייה (מלחמת עמי המזרח) פותחת בכותרת המזמינה במידה רבה קישור בינה ובין היחידה הספרותית שקדמה לה: 'ויהי אחרי כן באו... (דה"ב כ', א). סביר, שהדרשן ראה מול עיניו גם את הפועל המשותף בין שני התיאורים. מול 'ויעמד שפטים בארץ' (שם י"ט, ה), נזכר: 'ויעמד יהושפט בקהל יהודה וירושלם בבית ה' (שם כ', ה), ובדומה: 'וכל יהודה עמדים לפני ה' (שם, יג). קישור זה נרמז בדברי הדרשן: 'וכשבאו בני עמון ומואב הן היו **עומדין** והקב"ה עושה מלחמתן'. סביר שפועל זה לא נבחר במקרה, והוא מבקש לרמוז לקשר הנזכר לעיל.⁷⁰ והנה, קישור אחר בין תיאור ישועת יהושפט ותיאור קריעת ים סוף, שגם בו נעשה שימוש במכילתא על שירת הים:

רבי נחמיה אומר: כל המקבל עליו מצוה אחת באמנה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקדש, שכן מצינו באבותינו שבשכר שהאמינו אבותינו ביי' זכו ושרתה עליהם רוח הקדש ואמרו שירה שנאמר 'ויאמינו ביי' ובמשה עבדו' (שמות י"ד, לא) ונאמר 'אז ישיר משה ובני ישראל' (שמות ט"ו, א)... וכן יהושפט: 'וישכימו בבקר ויצאו אל מדבר תקוע ובצאתם עמד יהושפט ויאמר שמעוני יהודה ויושבי ירושלם האמינו ביי' אליהם ותאמנו האמינו בנביאיו והצליחו' (דה"ב כ', כ).⁷¹

68. בנוסח שלפנינו המלך אינו נזכר בשמו: 'ויעמד שפטים בארץ'.

69. שמות רבה משפטים פרשה ל כד.

70. הפועל עמ"ד נזכר בסיפור הושעת יהושפט שש פעמים, והוא משמש כמילה המנחה של פרקנו (בפרק י"ט הוא נזכר פעמיים).

71. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי בשלח פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 115. שירת יהושפט אינה נזכרת בפירוש במדרש זה, אולם ברור שהיא העומדת ברקע דברי הדרשן, שהרי זהו הדבר שאותו הוא מבקש להוכיח, שבזכות אמונתם שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה.

מאחר שעצם הקישור בין שני הסיפורים עולה במדרשי חז"ל, הרי שלא רחוק להניח שאמנם ביזת הים ניטלה מיהושפט והושמה בסיפור הרקע, בסיפור קריעת ים סוף. וכשם שיש לראות בנטילת השלל במלחמת יהושפט חסד אלוהי מיוחד, המיתוסף להצלה הפיזית הבסיסית, כך ביקשו חז"ל לצקת ממד זה גם לסיפור קריעת ים סוף. אולם, הבדל קטן יש בין שתי הביזות הנידונות. על שלל מואב שנלקח על ידי ישראל אין ביקורת, לא בפשטי המקראות ואף לא בחז"ל, ואילו על לקיחת השלל של המצרים על גדות ים סוף, ישנם רמזי ביקורות במדרשים שונים, שהידוע ביניהם הוא, בלשונו של רש"י (בעקבות המכילתא): "ויסע משה – הסיען בעל כרחם שעטרו מצרים סוסייהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות, והיו ישראל מוצאין אותם בים... לפיכך הוצרך להסיען בעל כרחם".⁷²

באותה מלחמה שבה ישראל אמרו שירה עוד לפני ההצלה, ועוד לפני קבלת השלל, אין ביקורת על נטילת רכוש האויב שהוא כמתנת שמים לזרע אוהביו, אולם במלחמה שבה ישראל אמרו שירה רק בסוף התהליך, עלול להתעורר גם פגם בנטילת הרכוש.

חתימה

ר"י בן-נון ור"י מדין העלו תשתית נסתרת לכמה ממדרשי חז"ל, שבמבט ראשון נראים כדרשנות הרחוקה מפשטי המקראות, ואילו במבט שני ניתן לראות בהם 'מעשה פרשני' המבוסס על אנלוגיה ספרותית הרמוזה בכתובים עצמם.⁷³ ייתכן, שלשם ביסוס קריאה כזו יש להוכיח את מודעותם של חז"ל לעצם הזיקה הספרותית. דבר זה יכול להיעשות בשתי דרכים:

א. ישנן אנלוגיות ספרותיות ברורות למדי, ובמקרים אלו הדבר אינו זוקק הוכחה מיוחדת. כמו למשל הדוגמה שהובאה למעלה בשם ר"י בן-נון המבוססת על הזיקה שבין שמות כ"ג ושמות ל"ד, או הזיקה הספרותית שבין סיפור פילגש בגבעה וסיפור סדום, וכד'.

ב. במקרים שבהם עצם הזיקה הספרותית מחודשת, דומני כי יש למצוא מדרשים אחרים המעלים אותה באופן מפורש. במקרה כזה, גם אם בדרשה הספציפית אין אזכור מפורש של עצם ההשוואה הספרותית, ישנה סבירות גבוהה, שההשוואה נתנה את אותותיה גם במילוי הפערים שבאותה דרשה. כך למשל, הדוגמה שהובאה בראשית הדיון בשם ר"י מדין, שהמדרש העמיס על ראשית חיי

72. על שתי הגישות בחז"ל להערכת ביזת הים (וביזת מצרים בכלל) ראה: ' בלידשטיין (לעיל, הערה 47), עמ' רלח-רמב.

73. על עצם הטענה שהקריאה המדרשית 'מפתחת' את הפסוקים, ולמעשה נענית לחומרים המצויים כבר במקרא עצמו, ראה בהרחבה: D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990.

על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

אברהם את קורות גדעון, תקבל תוקף אם אמנם ניתן יהיה להוכיח כי עצם הזיקה הספרותית בין שתי הדמויות הללו עולה במדרשי חז"ל. ואמנם, ניתן לראות רמז לדבר זה בכמה מדרשים כדוגמת: "ולילה ללילה יחוה דעת' (תהילים י"ט, ג) – לילו של אברהם מחווה ללילה של מכת בכורות ולילה של מכת בכורות מחווה על לילו של גדעון...".⁷⁴ או: "אר"ל ג' הם שנאמר בהם 'שיבה': אברהם ושוה לו, דוד ושוה לו, גדעון ולא שוה לו: 'ויעש אותו גדעון לאפוד' (שופטים ח', כז) – לעבודה זרה".⁷⁵ ממילא, ייתכן שזיקה זו עומדת גם ברקע מדרשים אחרים.

עולם הדעת המודרני אמון על חלוקה לדיסציפלינות ולתתי־דיסציפלינות באופן המציב גבולות גסים לתחומי הדעת השונים, ובכלל זה למקצועות התורה המגוונים, כך שעולם האגדה נפרד מעולם ההלכה, ועולם הפשט נפרד ממדרשי חז"ל. בקריאתם של ר"י בן־נון ושל ר"י מדין יש בשורה ללומדים המבקשים לאמץ את הסגולות הספרותיות של פשטי המקראות, ובד בבד להתבשם ממדרשי חז"ל וללומדם באופן מעמיק.

74. מדרש תהילים יט ט, מהד' בובר עמ' 167.

75. בראשית רבה פרשה מד טו, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 442; שם פרשה סב ב, מהד' תיאודור־אלבק עמ' 674. יש לציין שאצל השלושה הנזכרים נזכר הצירוף כולו ("בשיבה טובה"), ובאותו ההקשר (פטירתם): אברהם – "ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים. ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע ויאסף אל עמיו" (בראשית כ"ה, ז-ח); גדעון – "וימת גדעון בן יואש בשיבה טובה ויקבר בקבר יואש אביו בעפרה אבי העזרי" (שופטים ח', לב); דוד – "והימים אשר מלך על ישראל ארבעים שנה בחברון מלך שבע שנים ובירושלם מלך שלשים ושלוש. וימת בשיבה טובה שבע ימים עשר וכבוד" (דה"א כ"ט, כז-כח). השוואת הפסוקים מעלה אומנם את הדמיון, אולם גם ניכר הפער שבין אברהם ודוד מזה לגדעון מזה, וייתכן שזהו הבסיס לדרשה ("ולא שוה לו").