

מרדכי סבתו, "שינוי סדר פסוקים בפירוש רמב"ן לתורה", בתוך: משה בר-אשר ואחרים (עורכים), **תשורה לעמוס**, אלון שבות תשס"ז, עמ' 147-212.

מרדכי סבתו

שינוי סדר פסוקים בפירוש רמב"ן לתורה

פתיחה

במסגרת בדיקתי את נוסח פירוש רמב"ן לתורה על פי כ"י פרמא פלטינה 1,3258 מצאתי עשרים ותשעה מקומות, שבהם רמב"ן מפרש את הפסוקים שלא לפי סדרם במקרא.² מקומות אלו מתפרסים על פני כל החומשים, אם כי לא באופן שווה. השוויוני מקומות אלו לנוסחם של כתבי יד נוספים³ וכן לנוסחם של שלושת הדפוסים

* על נושא המאמר הרציני ביום ב' בטבת תשס"ו (2 בינואר 2006) בכנס הבינלאומי במלאות מאה שנה להולדתה של נחמה ליבוביץ ז"ל, שנערך במכון ון ליר בירושלים.

1. על טיבו של כתב יד זה ראה מה שכתבתי לאחרונה במאמרי, 'הוספות רמב"ן לפירושו לתורה', **מגדים** מב, תשס"ה, עמ' 61-124.

2. בדבריי אלה אינני כולל מקומות, שבהם רמב"ן משלב תוך כדי דיונו בפסוק אחד, ציטוט מפסוק מאוחר יותר, אלא למקומות שבהם כל דיבור נראה כעומד בפני עצמו. לדוגמה בעלת עניין מיוחד ראה בראשית מ"ו, ב, ד"ה 'ויאמר יעקב יעקב', שם דן רמב"ן בשאלה, מדוע קרא ה' ליעקב בשם 'יעקב' ולא בשם 'ישראל'. בסוף הסברו כתב רמב"ן: "והזכיר הכתוב ער ואונן עם שמות בני ישראל הבאים מצרימה לסוד ידוע מדברינו...". דיון זה מתייחס לאזכור ער ואונן בפסוק יב. לאחר הסברו זה מבאר רמב"ן את פסוק ז' 'ובנות בני'. לא מצאתי דפוס או מהדורה שהעבירו את הדיבור על ער ואונן לאחר ביאורו לפסוק ז'. מסתבר שטעם הדבר הוא שהלשון שבה פתח רמב"ן את הערתו על ער ואונן: 'והזכיר הכתוב', נראתה למדפיסים, ובצדק, כהמשך של דבריו הקודמים. דיבור זה לפסוק ב' הוא מהוספות הרמב"ן לפירושו לתורה, ראה: ק' כהנא, 'הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה', **המעין** ט, תשכ"ט, עמ' 47-25 (הוספה זו רשומה כהוספה מספר 56 בעמ' 34 שם). נראה שרמב"ן לא שילב את ביאורו לאזכורם של ער ואונן במקום המתאים, היינו בין ביאורו לפסוק ז' לביאורו לפסוק טו, מכיוון שלא רצה לנתק את הקשר בין דיוניו בפסוק ז' ובפסוק טו, שבשניהם עסק ביוכבד בת לוי (אני מודה לידידי יוסף עופר שהפנה את תשומת לבי למקום זה). אמנם גם בדוגמות מסוג זה נשתבשו לעתים המדפיסים. דוגמה בולטת ראה בפירוש רמב"ן לבמדבר ט"ו, כב "וכי תשגו ולא תעשו". תוך כדי דיונו בדיבור זה כתב רמב"ן: "וכן אשר תעשה ביד רמה". ציטוט זה לקוח מפסוק ל שם. משום כך נשתבשו המדפיסים בדפוס וינה תרי"ח, והעבירו קטע זה לאחר ביאורו של רמב"ן לפסוק כה, ובכך שיבשו לחלוטין את דבריו של רמב"ן והפכו לבלתי קריאים גם מבחינה תחבירית וגם מבחינה תוכנית. עיין שם, והשווה לסדר הנכון במהדורת הרב שעוועל שם.

3. בדקתי את כתבי היד הבאים: פולדא Qu.A.2; מינכן 137-138; פריס 220; פריס 221 (בראשית

הראשונים.⁴ בכל כתבי היד ובדפוסים הראשונים שבדקתי, הסדר במקומות אלו זהה לסדרם בכ"י פרמא פלטינה. ריבוי המקומות, והעדות הזוהה בכל כתבי היד ובדפוסים הראשונים, מלמדים, ללא ספק, שזהו הסדר שיצא מתחת ידי רמב"ן, וכי שינוי סדר הפסוקים מסדרם במקרא נעשה על ידו במחשבה תחילה.

בדפוסים הרווחים היום וכן במהדורות המדעיות לא תמיד נשמר סדר זה. נסקור כאן את המצב בשלושה מהדפוסים הרווחים,⁵ וכן בארבע מהדורות שנוסחן מבוסס על כתבי יד:

א. במקראות גדולות דפוס וינה תרי"ט (היא מהדורת נטר) שרדו עשרים ואחד מקומות שבהם הסדר הוא כבכתבי היד, כלומר סדר שאינו לפי סדר פסוקי המקרא. בשמונת המקומות האחרים הסדר הותאם לסדר הכתובים.

ב. במקראות גדולות דפוס ורשה תר"ך (היא מהדורת לבנון מנדלסון) שרדו רק שמונה מקומות שסדרם הוא כסדר שבכתבי היד. בכל עשרים ואחד המקומות האחרים סודרו הפירושים לפי סדר הכתובים.

ג. במקראות גדולות דפוס וילנה תרפ"ז (היא מהדורת האלמנה ראם) שרדו שמונה מקומות שבהם הסדר הוא כבכתבי היד. בכל עשרים ואחד המקומות האחרים סודרו הפירושים לפי סדר הכתובים.⁶ דפוס זה שונה מדפוס ורשה בשמונה מקומות.

1. במהדורת הרב איזנשטט לספר בראשית⁷ בשנים עשר מקומות נשמר הסדר שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים, ורק מקום אחד הותאם לסדר הכתובים.⁸ אלא שלמעט במקום

א', א - שמות י', כה; וטיקן 40 (בראשית-שמות); ניו יורק 206; ניו יורק 869; ניו יורק 870. שלושת כתבי היד האחרונים, הם שעמדו לפני הרב שעוועל בעת הכנת מהדורתו (להלן, הערה 10).

4. דפוס רומא לפני שנת ר"מ; דפוס ליסבון (= אשכנז) רמ"ט; דפוס נאפולי ר"ן. על דפוסים אלו, היחס ביניהם ויחסם של הדפוסים האחרים אליהם, ראה מה שכתב לאחרונה א' עיטם, 'על נוסח פירוש רמב"ן לתורה במהדורת הרב שעוועל', **מגדים** ל, תשנ"ט, עמ' 84-85, והביבליוגרפיה המצוינת בהערות שם.

5. על דפוסים אלו ראה דבריו של א' עיטם (לעיל, הערה 4), עמ' 84-80.

6. בספרייה הלאומית מצויים ממהדורה זו רק הטפסים של החומשים ויקרא ובמדבר. את הנוסח בשאר החומשים בדקתי על פי מהדורת פרדס, ירושלים תשט"ו, המבוססת על דפוס וילנה.

7. מ"צ איזנשטט, **פירוש הרמב"ן על התורה**, א - בראשית-וישלה, ניו יארק תשי"ט; ב - וישב-ויחי, ניו יארק תשכ"ב. מהדורה זו אינה כוללת כרכים נוספים.

8. בראשית ג', טז. יצוין שבמקום זה העיר המהדיר על כך שבדפוסים הראשונים נמצא הפירוש שלא במקומו.

אחד,⁹ לא ביאר המהדיר את הסיבה לשינוי הסדר.

2. במהדורת הרב שעוועל¹⁰ סודרו כל המקומות, למעט מקום אחד,¹¹ לפי סדר הכתובים.¹²

3. במהדורת תורת חיים,¹³ המבוססת על מהדורת הרב שעוועל, סודרו כל המקומות לפי סדר הכתובים, למעט שלושה מקומות.¹⁴

4. במהדורת הכתר לספר בראשית¹⁵ מסודרים עשרה מתוך שלושה עשר המקומות שבחומש זה לפי סדר הכתובים. בשלושת הנותרים הסדר הוא כסדר בכתבי היד.¹⁶

אציג כאן את התמונה באמצעות טבלה. סימן (+) מורה על שמירת הסדר המקורי, סימן (–) מורה על התאמת הסדר לסדרם של הכתובים.

הספר	מספר סידורי	פרק ופסוק	וינה תרי"ט	ורשה תר"ך	וילנה תרפ"ז	איזנשטט (בראשית)	שעוועל	תורת חיים	הכתר
בראשית	1	ג', יג-כב	+	–	–	–	–	–	–
	2	ו', יז-יט	+	+	–	+	–	–	–
	3	ח', א-ד	+	–	–	+	– ¹⁷	+	+
	4	י"ז, ד-ט	+	–	+	+	–	–	–
	5	י"ח, כד-כח	+	–	–	+	–	–	–

9. ראה להלן, הערה 33.

10. ח"ד שעוועל, **פירוש הרמב"ן על התורה**, א – בראשית-שמות, ירושלים תשי"ט; ב – ויקרא-במדבר-דברים, ירושלים תש"ך. לפי דברי המהדיר, מהדורה זו היא על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים. ואולם, כפי שהראה לאחרונה א' עיטס, מהדורה זו מבוססת ביסודה על דפוס ורשה, ולפרקים שינה המהדיר את הנוסח על פי כתבי יד. ראה א' עיטס (לעיל, הערה 4), עמ' 77-84.

11. במדבר ט"ז, כא.

12. במקום אחד, בראשית ח', א-ד, תוקן פרט זה בהוצאות מאוחרות יותר של מהדורת שעוועל, והושב על כנו הסדר המקורי של דיבורי רמב"ן. לסיבת התיקון ראה להלן, הערה 19.

13. מ"ל קצנלבוגן (עורך), **תורת חיים**, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ג.

14. מקום אחד הוא המקום שתוקן, כאמור (לעיל, הערה 12), בהוצאות המאוחרות של מהדורת שעוועל. המקום השני הוא שמות כ', כ-כב, וראה להלן, הערה 44; השלישי הוא במדבר ט"ז, כא שבו נשמר הסדר המקורי גם במהדורת הרב שעוועל.

15. מ' כהן (מהדיר ועורך ראשי), **מקראות גדולות – הכתר, בראשית א – רמת גן תשנ"ז; בראשית ב – רמת גן תש"ס**. לעת עתה לא יצאו לאור כרכים נוספים לשאר החומשים.

16. אחד מהם הוא המקום שכבר תוקן בהוצאות המאוחרות של מהדורת הרב שעוועל, ראה לעיל הערה 12. נראה שבסדר הדיבורים (למעט שני מקומות) נמשכו המהדירים אחר מהדורת הרב שעוועל.

17. מקום זה תוקן בהוצאות המאוחרות. ראה לעיל, הערה 12.

הספר	מספר סידורי	פרק ופסוק	וינה תרי"ט	ורשה תר"ך	וילנה תרפ"ז	איזנשטט (בראשית)	שעוועל	תורת חיים	הכתר
בראשית	6	כ"ג, ט-טו	+	+	+	+	—	—	—
	7	כ"ד, יד-יז	+	+	+	+	—	—	—
	8	כ"ה, לא-לד	+	—	—	+	—	—	—
	9	ל"ה, י-טו	+	—	—	+	—	—	—
	10	ל"ו, ו-ז	+	+	+	+	—	—	+
	11	ל"ז, כד-כה	+	—	+	+	—	—	+
	12	ל"ז, כב-כו	+	—	—	+	—	—	—
	13	מ"ה, ו-יב	+	—	—	+	—	—	—
שמות	14	י"ט, י-יג	—	—	—	—	—	—	—
	15	כ', כ-כב	+	—	—	—	+	—	—
	16	כ"א, ח-יא	+	—	+	—	—	—	—
	17	כ"ח, לה-מא	+	+	+	—	—	—	—
	18	ל"ט, ג-כט	—	—	—	—	—	—	—
	19	כ"ג, י-טו	—	+	—	—	—	—	—
במדבר	20	א', יח-מה	+	—	—	—	—	—	—
	21	י"א, ד-יד	—	—	—	—	—	—	—
	22	י"ג, לב - י"ד, ג	—	—	—	—	—	—	—
	23	ט"ו, כב-לב	—	—	—	—	—	—	—
	24	ט"ז, כא	+	+	—	—	+	+	—
	25	י"ט, יד-טז	+	+	—	—	—	—	—
	26	כ"ב, ה-ו	—	—	—	—	—	—	—
	27	ל"א, יט-כג	+	—	—	—	—	—	—
דברים	28	א', יב-יח	+	—	—	—	—	—	—
	29	כ', ד-ט	+	—	+	—	—	—	—

כאמור, אני מבקש לטעון כי בכל המקומות רמב"ן עצמו הוא ששינה את סדר הכתובים בפירושו, וכי סוף מעשהו היה במחשבה תחילה: בהסמכת פירושו של שני כתובים שאינם סמוכים זה לזה במקרא, ביקש רמב"ן ליצור זיקה סמויה ביניהם מבלי לומר דבר זה במפורש.

יש לשים לב לכך שהקדמת פסוק מסוים לפסוק המצוי לפניו בכתובים יוצרת שלוש סמיכויות חדשות. את כוונתו של רמב"ן יש לחפש באחת משלוש סמיכויות חדשות אלו. כך למשל, אם הסדר בפירוש רמב"ן הוא פסוקים א-ג-ב-ד, ניתן להראות, ברוב המקרים, שרמב"ן הקדים את פסוק ג והסמיכו לפסוק א, כדי להשלים באמצעותו רעיון שהציג בפירושו לפסוק א. במקרים אחרים הקדמת הפירוש של פסוק ג איננה כדי להסמיכו

לפסוק א, אלא כדי שישמש הכנה לפירושו לפסוק ב. אמנם לעתים הקדים רמב"ן את פסוק ג, כדי להסמיך את פירושו לפסוק ב לפירושו לפסוק ד. יצוין, שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים אין בפירושו של רמב"ן (כמו גם של ראשונים אחרים) כל ציון של פרק או פסוק. פרט זה מקל על ראיית פירושו של רמב"ן לשני פסוקים – כמכלול אחד שלם.

במאמר זה אפרט את עשרים ותשעה המקומות האלה ואדון בסיבת השינוי בכל מקום ומקום. אביא תחילה את לשון הכתובים, אחר כך את לשון רמב"ן ולבסוף את הדיון בסיבת השינוי. דברי רמב"ן סודרו לפי סדרם בכתבי היד ובדפוסים הראשונים. הקטעים מוספרו לפי סדר הפסוקים במקרא. בצורה זו מובלט שינוי הסדר שנקט בו רמב"ן בפירושו.

נוסחו של רמב"ן הובא, בדרך כלל, על פי נוסח כ"י פרמא פלטינה 3258. במקום שהיה נראה לי שנוסח כתב היד מוטעה, וכן במקומות שבהם מדובר בשינויים חסרי משמעות, השארתי את נוסח הדפוסים או תיקנתי על פי כתבי יד אחרים.

מן הראוי היה להביא בכל דוגמה ארבעה דיבורים של רמב"ן. שני הדיבורים שהוחלף סדרם, דיבור אחד לפנייהם ודיבור אחד לאחריהם. זאת, כדי להראות את כל הקשרים החדשים שנוצרו עם החלפת סדרם של הדיבורים. כך אכן עשיתי בחלק מהמקרים. לעתים הוצרכתי אף להרחיב את היקף הדיבורים כדי להציג את התמונה בשלמותה. ואולם, ברוב המקרים השמטתי את הדיבור הראשון או האחרון, והשארתי רק את הדיבור הרלוונטי, לדעתי, להבנת שינוי הסדר, וזאת כדי לא להכביד על הקורא יתר על המידה. כמו כן, לעתים קיצרתי בציטוט רמב"ן, בדברים שאינם רלוונטיים לדיון שלי, וסימנתי זאת, כמקובל, באמצעות שלוש נקודות.

* * *

1. בראשית ג'

(ט) ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה. (י) ויאמר את קלך שמעתי בגן ואירא כי עירם אנכי ואחבא. (יא) ויאמר מי הגיד לך כי עירם אתה המן העץ אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת. (יב) ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי הוא נתנה לי מן העץ ואכל. (יג) ויאמר ה' אלהים לאשה מה זאת עשית ותאמר האשה הנחש השיאני ואכל. (יד) ויאמר ה' אלהים אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחנך תלך ועפר תאכל כל ימי חיך. (טו) ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב. (טז) אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך. (יז) ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. (יח) וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה. (יט) בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב. (כ) ויקרא האדם שם אשתו חוה כי הוא היתה אם כל חי. (כא) ויעש ה' אלהים

לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם. (כב) ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם. (כג) וישלחו ה' אלהים מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקח משם. (כד) ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים.

רמב"ן

(1) (יג) **וטעם מה זאת עשית** – לעבור על מצותי, כי האשה בכלל אזהרת אדם, כי היתה עצם מעצמיו בעת ההיא, וכן היא בכלל העונש שלו. ולא אמר באשה: 'ותאכלי מן העץ', כי היא נענשה על אכילתה ועל עצתה, כאשר נענש הנחש. ועל כן אמרה: 'הנחש השיאני ואוכל', כי העונש הגדול על האכילה. והנה מכאן נוכח ללמוד עונש למחטיא אדם בדבר, כאשר למדנו רבותינו (פסחים כב ע"ב; ע"ז ו ע"א) מ'לפני עור לא תתן מכשל' (ויקרא י"ט, יד).

(4) (טז) **ואל אישך תשוקתך** – לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתבעו בפה, אלא 'הוא ימשל בך', הכל ממנו ולא ממך, לשון ר"ש. ואיננו נכון, כי זה שבח באשה, כמו שאמרו (עירובין ק ע"ב) 'זו מדה יפה בנשים'. ורבי אברהם אמר: 'ואל אישך תשוקתך', משמעתך. והטעם שתשמעי אל כל אשר יצוה עליך, כי את ברשותו לעשות חפצו. ולא מצאתי לשון תשוקה רק בחשק ותאוה.

והנכון בעיני שהעניש אותה שתהיה נכספת מאד אל בעל, ולא תחוש לצער ההריון והלידה, והוא יחזיק בה כשפחה, ואין המנהג להיות העבד משתוקק לקנות אדון לעצמו, אבל יברח ממנו ברצונו. והנה זו מדה כנגד מדה, כי היא נתנה גם לאישה ויאכל במצותה, וענשה שלא תהיה היא מצוה עליו עוד, והוא יצוה עליה כל רצונו.

(3) (טז) **וטעם תשופנו עקב** – שיהיה לאדם יתרון עליך באיבה, כי הוא ישופך ראש ואתה לא תשופנו רק בעקבו, וירצץ מוחך שם.

(5) (כב) **ועתה פן ישלח ידו** – רצה הקב"ה שתתקיים גזירתו במיתת האדם, ואם יאכל מעץ החיים שנברא לתת באוכליו חיי עולם תבטל הגזרה, או שלא ימות כלל, או שלא יבא יומו בעת הנגזר עליו ועל תולדותיו. והנה עתה, שהיתה לו בחירה, שמר העץ הזה ממנו, כי מתחילה לא היה עושה אלא מה שצוה, ולא אכל ממנו כי לא היה צריך.

ודע והאמן כי גן עדן בארץ, ובו עץ החיים ועץ הדעת ומשם יצא הנהר ויפרד לארבעה ראשים הנראים לנו, כי פרת בארצנו ובגבולנו, ופישון הוא נילוס מצרים, כדברי הראשונים. אבל כאשר הם בארץ כן יש בשמים דברים יקראו כן. והם לאלה יסוד...

(2) (יד) **מכל הבהמה ומכל חית השדה** – התבונן רבי יהושע מן המקרא הזה כי הנחש מוליד לשבע שנים (בכורות ח ע"ב), ובדקו ומצאו כי כן הדבר (ב"ר פרשה כ), כי מדרשי הכתוב ורמזיהם מקובלים, ובהם להם סודות עמוקים בתולדות ובכל דבר, כאשר הזכרתי בפתיחתי.

דיון

לפנינו שני שינויים מסדר הפסוקים: הדיבור "מכל הבהמה" (פס' יד) בא בסוף הפרק לאחר סוף התיאור של העונש וגירוש האדם. הדיבור "וטעם תשופנו עקב" (פס' טז) העוסק בעונש הנחש בא לאחר הדיבור "ואל אישך תשוקתך" (פס' טז).

נדון תחילה בשינוי השני. נראה, שרמב"ן ביקש לסמוך את הדיון בעונשה של האישה בפסוק טז לדיונו על חטאה בפסוק יג. בפסוק יג פירש רמב"ן שחיה חטאה בשתיים: גם אכלה, ובכך עברה על הציווי לא לאכול, וגם יעצה לאדם לאכול. משום כך לא מיקד ה' את תוכחתו לאישה באכילה בלבד, וזאת בניגוד לתוכחתו לאדם. זהו שכתב רמב"ן שם, "כי היא נענשה על אכילתה ועל עצתה". על אכילתה נענשה בעונשו של אדם (גירוש, עבודת האדמה, שובו אל האדמה), כפי שכתב רמב"ן לפני כן: "וכן היא בכלל העונש שלו"; ועל עצתה נענשה בעונש שייכתב לקמן. רמב"ן מוכיח שהאישה נענשה גם על עצתה, מכך שהנחש נענש על עצתו, אף שלא אכל. את פירושו לפסוק יג מסיים רמב"ן בקביעה, שמכאן למדנו עונש למחטיאי אדם בדבר. מכאן אתה למד, שעיקר עניינו של רמב"ן בדיבור זה הוא להדגיש את חטאה הנוסף של חיה – הכשלתו של אדם. לכן ביקש רמב"ן לסמוך את פסוק טז ששם מתואר עונשה. בביאור עונשה הביא את דעות רש"י וראב"ע, ולבסוף הציע את פירושו שלו. ברור מסוף פירושו, שאחד המניעים לפירושו היה לפרש את עונשה כמידה כנגד מידה על חטאה. היא נתנה לאישה שיאכל במצוותה, ועונשה – שלא תהיה היא מצווה עליו עוד והוא יצווה עליה כל רצונו. רעיון זה מתקשר ישירות לפירושו של רמב"ן לפסוק יג שעסק, כאמור, בהדגשת חטאה של חיה בהכשלת אדם. לאחר מכן חזר רמב"ן והשלים את הפירוש הקשור לעונשו של הנחש.

הפירוש לפסוק יד "מכל הבהמה" נדחה לסוף הפרק, ונראה שאין זה קשור לשינוי הקודם. הסיבה לדחייתו לסוף הפרק היא, כנראה, מפני שאין כאן פירוש של הפסוק במובן הרגיל, אלא הערה על הרמז שמצא כאן ר' יהושע לזמן לידתו של נחש. הערה זו אינה תורמת להבנת העלילה של הסיפור, ולא באה אלא להדגים את הרעיון שהזכיר רמב"ן בהקדמתו לתורה, שכל חכמות הטבע רמוזות בתורה.

2. בראשית ו'

(יז) ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים כל אשר בארץ יגוע. (יח) והקמתי אתך ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך. (יט) ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך זכר ונקבה יהיו. (כ) מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה מכל רמש האדמה למינהו שנים מכל יבאו אליך להחיות. (כא) ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה לך ולהם לאכלה. (כב) ויעש נח ככל אשר צוה אתו אלהים כן עשה.

רמב"ן

(1) (יז) ואני הנני מביא את המבול – הנני מסכים עם אותן שאמרו לפני 'מה אנוש כי תזכרנו' (תהילים ח', ה), לשון רש"י ז"ל מבראשית רבה (פרשה לא יב). ואני תמה והאיך מסכים עמהם

והוא משאיר להם שארית לפליטה גדולה בנח ובניו וכל חי להרבות זרעם כחול. אולי היא הסכמה לדעתם כשלא יחמול עליהם.

ועל דרך האמת, 'ואני', כמו 'ויסרתי אתכם אף אני' (ויקרא כ"ו, כח), וכן 'אני הנה בריתי אתך' (להלן י"ז, ד), 'ואני זאת בריתי' (ישעיהו נ"ט, כא), יאמר, אף אני תהיה ידי בהם על שהשחיתו את הארץ, ולכך אמר 'זאת אות הברית אשר אני נותן' (להלן ט', יב). 'ימחץ וידיו תרפינה' (איוב ה', יח). והמשכיל יבין.

(3) (יט) ומכל החי מכל בשר וגו' – ידוע כי החיות רבות מאד, ומהן גדולות מאד כפילים והראמים וזולתם, והרמש הרומש על הארץ רב מאד. גם מעוף השמים מינים רבים אין להם מספר, וכמו שאמרו רבותינו (חולין סג ע"ב) מאה ועשרים מיני עופות טמאים יש במזרח וכלם מין איה הם, ולעופות טהורים אין מספר. והנה יצטרך להביא מכלם שיולידו כמותם. וכאשר תאסוף לכלם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה, לא תכיל אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה. אבל הוא נס, החזיק מועט את המרובה.

ואם תאמר יעשנה קטנה ויסמך על הנס הזה. ראה השם יתברך לעשותה כן, כדי שיראו אותה בני דורו ויתמהו בה ויספרו עליה וידברו בענין המבול וכנוס הבהמה והחיה והעוף לתוכה, אולי יעשו תשובה. ועוד עשו אותה גדולה, למעט בנס, כי כן הדרך בכל הניסים בתורה או בנביאים לעשות כל אשר ביד האדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים. ואל תתפתה לאמר (ראה ראב"ע להלן פסוק טז) כי היו שלש מאות אמה באמת איש נח, והיה גדול, שאם כן היו גם האנשים גדולים, גם החיה והעופות בדורות ההם גדולים עד שלקה העולם במבול. ועוד כי האמות אמות התורה הנה.

(2) (יח) והקימתי את בריתי – אמר רבי אברהם לאות כי השם נשבע לו שלא ימות במבול הוא ובניו. ואם לא נכתב תחילה מפורש, כאשר מצאנו במשנה תורה (דברים א', כב) 'ושלחה אנשים לפנינו'. ומלת והקימתי, שאקיים שבועתי. והקרוב אלי, שזאת הברית רמז לקשת. וטעם ברית, הסכמה ודבר שבחרו שנים, מגזרת 'ברו לכם' (שם"א י"ז, ח), והמלה בסמוך ובמוכרת, וכן 'שבית יעקב' (תהילים פ"ה, ב), 'ובנותיו בשבית' (במדבר כ"א, כט). ויש אומרים גבול כרות. כל אלו דבריו.

ויותר נכון בדרך הפשוט, כי ענין 'והקימתי את בריתי' לאמר בעת שיבא המבול תהיה בריתי קיימת אתך, שתבא אל התיבה אתה וביתך ושנים מכל הבשר להחיות, כלומר שתחיו שם ותתקיימו לצאת משם לחיים. והברית הוא דבר השם כשיגזור אומר בלא תנאי ושיוור ויקיים. והזכיר הברית, והזכיר שיהיה קיים, והוא כלשון 'קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם' (אסתר ט', כז), שקבלו עליהם דבר להיותו קיים.

ועל דרך האמת, הברית מעולם היא, והמלה נגזרת מן 'בראשית ברא אלהים'. 'והנה בריתי' – כמו ברייתי, והמלה כמו סמוכה, כי היא סמוכה לעולמים שהיו לפנינו. יצוה שתקום ותהיה עם הצדיקים. וכן 'ואני הנני מקים את בריתי אתכם' (להלן ט', ט), 'בריתי היתה אתו' (מלאכי ב', ה). והמשכיל יבין.

(4) (יט) תביא אל התיבה להחיות אתך – צוהו שיתעסק ויעזור אותם הוא בכניסתם בתיבה, וישתדל בהם שיחיו, כאשר ישתדל בנפשו.

דיון

רמב"ן פיצל את פירושו לפסוק יט לשניים. את חלקו הראשון, ד"ה "ומכל החי מכל בשר", הביא לפני פירושו לפסוק יח וסמכו לפירושו לפסוק יז, ואת חלקו השני, ד"ה "תביא אל התיבה...", הביא במקומו כסדר הפסוקים. לא מצאתי קשר בין פירושו בדיבור "ומכל החי מכל בשר" לפירושו לפסוק יז. נראה לי שבמקרה זה הקדים רמב"ן את פירושו זה כהכנה לפירושו לפסוק יח. עיקר חידושו של רמב"ן בדיבור זה הוא, שעצם החזקתם בתיבה של כל בעלי החיים הרבים, לרבות הכנסת מאכלם לשנה תמימה, אינה אפשרית על פי הטבע. נמצא שהאמור בפסוק יט: "ומכל החי... תביא אל התיבה להחיות אתך" הוא בגדר נס. בפסוק יח דן רמב"ן בפירוש הברית שנזכרה שם ואשר לא שמענו עליה עד כה. רמב"ן מפרש, על דרך הפשט, שהברית מתייחסת לאמור מיד בסמוך לאחר הזכרתה: "ובאת אל התיבה אתה ובניך... ומכל החי... שנים מכל... להחיות". לדעתו, הברית היא הבטחתו של ה' שכל הבאים אל התיבה יחיו שם עד צאתם. כדי להסביר את המיוחד בהבטחה זו ומדוע נצרכה ברית לשם כך – הקדים רמב"ן וקבע שעצם הימצאם של כל בעלי החיים ומאכלם בתיבה הוא בגדר נס.

לעומת זאת, פירושו למילים "תביא אל התיבה להחיות אתך", אף שהוא עוסק בנושא הכנסת בעלי החיים לתיבה והטיפול בהם, אין הוא נוגע בנקודת הנס שבדבר. אדרבא, בפירושו זה מדגיש רמב"ן את חובתו של נח להשתדל בקיום חייהם של בעלי החיים כאילו שלא נאמרה כלל הברית, כפי שכתב הוא עצמו בפירושו למילים "מכל בשר" – "כי כן הדרך בכל הניסים בתורה או בנביאים לעשות כל מה שביד האדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים". משום כך לא ראה רמב"ן צורך להקדים את פירושו זה לפירושו לפסוק יח. טעם נוסף להשארת פירושו למילים אלה במקומו הוא בגלל הקשר לפירושו לפסוק הבא העוסק ביחס שבין ביאתם של בעלי החיים אל נח מעצמם לבין הכנסתם על ידו לתיבה, עיי"ש.

3. בראשית ח'

(א) ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על הארץ וישכו המים. (ב) ויסכרו מעינת תהום וארבת השמים ויכלא הגשם מן השמים. (ג) וישבו המים מעל הארץ הלוך ושוב ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום. (ד) ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט. (ה) והמים היו הלוך וחסור עד החדש העשירי בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים.

רמב"ן

(4) (ד) ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש – כתב ר"ש: מכאן אתה למד שהיתה משוקעת במים י"א אמה, כפי החשבון הכתוב בפירושו. והוא כן בבראשית רבה (לג ז).

אבל כיון שרבי ז"ל מדקדק במקומות אחר מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה. ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים.

ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב, כי אם נסכול לפרש ותנח התיבה בחדש השביעי, ליום הזה הנזכר שכלא בו הגשם ושבו המים מעל הארץ הלך וחסור, שלא כמנין החדש השני הנזכר בהתחלת הפרשה (ז', יא), וכמנין האמור בסוף הפרשה (ח', יד), איך יתכן שיחזור מיד בפסוק השני ויאמר עד 'החדש העשירי' (ח', ה) למנין אחר, שיהיה העשירי לירידת הגשמים.

והראיה מן התיבה שתהיה משוקעת במים מפני שנותן חסרון שוה לכל הימים, אמה לד' ימים, אינה ראייה, כי מן הידוע בחסרון המים, כי הנחל הגדול כאשר יחסר בתחלתו אמה לד' ימים, יחסר בסופו ד' אמות ליום אחד. והרי לפי החשבון הזה באחד לחדש אב נראו ראשי ההרים, ובאחד בתשרי חרבו המים, והנה בששים יום חסרו כל גובה ההרים הגבוהים שהם כמה אלפים אמה. ועוד, כי שלח היונה בשבעה עשר יום לחדש אלול, ומים על פני כל הארץ והאילנות מכוסים, והנה חרבו כולם בשנים עשר ימים. ועל דרך הסברא, אם היתה משוקעת י"א אמה, והוא יותר משליש קומתה, תטבע, בעבור היותה רחבה מלמטה וכלה אל אמה, כי היא הפך הספינות, ויש בה כבדות גדולה.

והנראה בדרך הפשט, כי חמשים ומאת יום האמורים בתגבורת המים (ז', כד) יכללו ארבעים יום של ירידת הגשם, כי בהם עיקר הרבוי והתגבורת. והנה החלו לחסור בשבעה עשר בניסן, ותנח התיבה אחר שלשים יום על הרי ארט בשבעה עשר יום לחדש אייר, הוא החדש השביעי לירידת הגשם. ואחרי ע"ג ימים באחד לחדש אב, הוא החדש העשירי לירידה, נראו ראשי ההרים. והנה תקנו תקון מועט בלשון הכתוב.

והנכון בעיני, כי חמשים ומאת יום היו משבעה עשר יום לחדש השני, הוא חדש מרחשון, עד שבעה עשר יום לחדש השביעי, הוא חדש ניסן, והוא יום מנוח התיבה, כי אז העביר השם רוח קדים עזה כל הלילה וישם את המים לחרבה, שחסרו מאד, ותנח התיבה. והראיה, כי לא אמר הכתוב בכאן 'ויחסרו המים בחדש פלוני ביום פלוני והיו המים הלך וחסור עד החדש השביעי ותנח התיבה וגו'', כאשר אמר בחסרון האחר שנראו בו ראשי ההרים, כי ביום החסרון נחה התיבה.

והסדר בענין הזה, כי ביום רדת הגשם נבקעו מעינות התהום ונפתחו ארובות השמים וירד הגשם ארבעים יום, ובהם גברו המים חמש עשרה אמה מלמעלה. ונפסק הגשם בסוף הארבעים, ונשארו מעיינות התהום וארובות השמים פתוחים, והיה האויר לח מאד וכל הארץ מלאה מים, ואינם נגרים במורד, ולא יבשו לעולם. ועמדו כן בגבורתם עד מלאת ק"נ יום לירידת הגשם.

ואז העביר השם רוח חזק מאד בשמים ובארץ ויסכרו מעיינות תהום, כי חזרו המים הנובעים מהם אל מקומם עד אשר נתמלא התהום כמו שהיה מתחלה, ונסגרו פתחי מעיינותיו וארובות השמים נסגרו, וייבש האויר מאד ברוח המייבש, והמים אשר בארץ לחכה. והנה חסרו המים הרבה ביום ההוא, ותנח התיבה שהיתה משוקעת מעט כשתים ושלש אמות. ואחר שבעים ושלש יום באחד לחדש העשירי, הוא חדש תמוז, נראו ראשי ההרים. ומקץ ארבעים יום, בעשתי עשר חדש בעשרה לחדש, פתח נח חלון התיבה, ואחרי שלש שבועות הלכה היונה מאתו. ואחר שלשים יום הסיר מכסה התיבה.

(1) (א) **וטעם ויעבר אלהים רוח על הארץ** – שהיה רוח גדולה וחזק יוצאה מבטן הארץ על פני התהום ומרחפת במים, ויסכרו בו מעיינות התהום, כי לא אמר הכתוב 'ויעבר אלהים רוח על המים'. **וישכו המים** – שהיו נובעין מן התהום וינוחו, מלשון 'וחמת המלך שככה' (אסתר ז', י), שנחה. או לשון הסתר הדבר והבלעו, ללמד שנבלעו מי התהום במקומם. וכך אמר זה בסדר עולם (פרק ד) המים העולים למעלה נגבה אותם הרוח, והיורדים למטה נבלעו במקומם.

(2) (ב) **וטעם ויכלא הגשם מן השמים** – שלא ירד עוד גשם עד צאתם מן התיבה, כי היו השמים ברוח הזה כברול ולא הורידו טל ומטר כלל, וייבש האויר וחרבו המים, כי גשם המבול כבר כלה מיום הארבעים.

(3) (ג) **וישובו המים מעל הארץ הלך ושוב** – יאמר שהיו חסרים מעט מעט עד שחרבו פני האדמה. **ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום** – דבק עם 'ותנח התיבה', לומר שחסרו ביום ההוא חסרון גדול שנחה בו התיבה, כאשר פירשתי.

דיון

הקדים רמב"ן את הדיון בפסוק ד "ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש" לביאורו לפסוקים א-ג, מכיוון שהתאריך הנזכר בפסוק ד הוא המפתח להבנת סדרי הזמנים בזמן המבול, וממילא – לביאורי הכתובים בפסוקים א-ג.¹⁸ המבול התחיל בשבעה עשר לחודש השני (ז', יא). בהקשר לזמן ירידת המים והתגברותם נזכרו ארבעים יום (שם, יב; ועוד), ומאה וחמישים יום (שם, כד). לאחר מכן העביר ה' רוח על הארץ, "וישכו המים". לפי האמור בפרק ח' פסוק ג, לאחר מאה וחמישים יום החלו המים לחסור. בפסוק ד שם נאמר שהתיבה נחה "בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט". כיצד ניתן לתאם בין זמנים אלו?

לדעת רש"י, הגשמים ירדו ארבעים יום, מ"ז בחשוון עד כ"ז בכסלו. מכאן ואילך יש לספור מאה וחמישים יום המביאים אותנו לאחד בסיוון. ביום זה החלו המים לחסור. במשך שישה עשר יום חסרו המים ארבע אמות, וחסרון זה אפשר לתיבה, שהייתה משוקעת במים אחת עשרה אמה, לנוח על הרי אררט בשבעה עשר לחודש השביעי. לצורך חישוב זה צריכים להגדיר את סיוון כחודש השביעי. לדעת רש"י, הוא נקרא שביעי, מכיוון שהוא שביעי לכסלו שבו פסקו הגשמים. רמב"ן אינו מקבל פירוש זה כפשט, בעיקר משום שמניין החודשים צריך להיות אחד ולא משתנה. משום כך פירש רמב"ן שהחודש השביעי הוא ניסן. מתחילת הגשמים בשבעה עשר לחודש השני ועד נוח התיבה בשבעה עשר לחודש השביעי עברו לדעת רמב"ן בדיוק מאה וחמישים יום, וארבעים ימי ירידת הגשמים כלולים בתוכם. הנחה זו מכתיבה את פרשנות הכתובים

18. השווה להערה במהדורת **תורת חיים**, ירושלים תשנ"ב, עמ' קיב, הערה 70: "מתחלה ביאר רבינו את הסדר בענין המבול, ועתה הוא שב לבאר את הפסוקים לפי שיטתו (ולכך הקדים 'ותנח התיבה')".

לשיטת רמב"ן. לפי פירוש זה, ביום אחד, הוא השבעה עשר לחודש השביעי, חסרו המים הרבה, ובאותו יום נחה התיבה שהייתה משוקעת מעט, כשתיים או שלוש אמות, על הרי ארט.

מכאן ואילך מפרש רמב"ן את הכתובים כסדרם. וכך יש לפרש את הכתובים לשיטת רמב"ן: לאחר מאה וחמישים יום העביר ה' רוח על הארץ, שיצאה מבטן הארץ וסגרה את מעיינות התהום, ומי התהום פסקו מלנבוע, "ויכלא הגשם מן השמים". מכאן ואילך 'שבו המים מעל הארץ' מעט מעט, עד שחרבו פני האדמה. סוף פסוק ג הוא לדעת רמב"ן עבר מוקדם: עוד לפני ששבו המים מעל הארץ הלך ושוב, כבר חסרו המים מקצה חמישים ומאת יום חסרון גדול ביום אחד, ובסופו של יום זה נחה התיבה על הרי ארט. כללו של דבר, כדי לפרש את פסוקים א-ג הוצרך רמב"ן לפרש תחילה את תאריך נוח התיבה. משום כך הקדים את פירושו לפסוק ד לפירושו לפסוקים א-ג. משום כך יכול רמב"ן לכתוב בסוף פירושו לפסוק ג "כאשר פירשתי", ולרמוז לפירוש שפירש על פסוק ד. העברת פסוק ד לאחר הפירוש לפסוק ג (כמצוי בחלק מהמהדורות, וכדלעיל), משאירה מילים אלו "כאשר פירשתי" ללא משמעות.¹⁹

4. בראשית י"ז

(ג) ויפל אברם על פניו וידבר אתו אלהים לאמר. (ד) אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. (ה) ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך. (ו) והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו. (ז) והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדרתם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך. (ח) ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לאלהים. (ט) ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחריך לדרתם. (י) זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר. (יא) ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

רמב"ן

(1) (ד) הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים – והוא ברית המילה אשר יפרש זאת אות הברית,

19. זו כנראה הסיבה שמקום זה הוא המקום היחידי שבו תוקן השיבוש בהוצאות המאוחרות של מהדורות הרב שעוועל והושב הסדר המקורי על כנו, והשווה לעיל, הערה 12. בדפוס ורשה ווילנה הקדימו את פסקה 3 (הפירוש לפסוק ג) לפסקה 4 (הפירוש לפסוק ד), אבל השאירו את פסקות 2,1 במקומן לאחר פסקה 4. אפשר שסיבת הדבר היא שפסקות 1 ו-2 מתחילות במילה "וטעם", וניתן לראותן כחלק אינטגרלי מהדיבור הקודם "ותנח התיבה", שבמסגרתו משלב רמב"ן דיבורים מהפסוקים הקודמים. לעומת זאת, פסקה 4 "וישבו המים" מתחילה בלשון הכתוב, ולכן אולי נראה היה לעורכי מהדורות דפוסי ורשה ווילנה שזהו דיבור העומד בפני עצמו, ומשום כך הקדימוהו לדיבור "ותנח התיבה". בדפוס פרס (המבוסס כאמור על דפוס וילנה, ראה לעיל הערה 6) הנוסח הוא "כאשר אפרש", והוא תיקון ברור כדי ליישב קושי זה.

ואחרי הברית תהיה לאב המון גוים. וברוך השם אשר לו לבדו נתכנו עלילות שהקדים וצוה את אברהם לבא בבריתו להמול קודם שתהר שרה, להיות זרעו קדוש.

(3) (ט) ואתה את בריתי תשמור – כתב ר"ש ז"ל ו"ו מוסיף על ענין ראשון, 'אני הנה בריתי אתך' ואתה הוה זהיר לשמרו, ומה שמירתו, 'זאת בריתי אשר תשמרו', אתם של עכשיו ובין זרעך אחריו העתידים להולד. וצדק הרב בפשוטו. ואמרו בטעם המילה, ששם זכרון באבר התאווה רב המהומה והחטא לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר.

ועל דרך האמת, טעם 'הנה בריתי אתך' בטעם 'הנה אנכי עמך' (להלן כ"ח, טו), 'ויאמר כי אהיה עמך' (שמות ג', יב), 'יהי ה' אלהינו עמנו' (מל"א ח', נז). יאמר כי הברית יהיה עמו ולכן יפרה וירבה. ואחר כן צוה שישמור אברהם הברית הזאת, ותהיה המילה לאות הברית, והנה האות הזה אות כשבת, ולכן ידחה אותו. והבין זה.

(2) (1) ונתתיך לגוים – לשון ר"ש, ישראל ואדום, שהרי ישמעאל כבר היה לו ולא היה מבשרו עליו. ואינו נכון בעיני שיבשרנו בעת ברית המילה על עשו, והוא אינו מקיים המילה, וגם לא נצטוו עליה, כמו שדרשו בסנהדרין (נט ע"ב) 'כי ביצחק – ולא כל יצחק'. אבל ישראל לבדם יקראו גוים ועמים, וכן 'אף חובב עמים' (דברים ל"ג, ג), 'עמים הר יקראו' (שם, יט), 'אחריך בנימין בעממין' (שופטים ה', יד). גם אחרי הולדת השבטים כולם אמר 'גוי וקהל גוים יהיה ממך' (להלן ל"ה, יא), 'ונתתיך לקהל עמים' (להלן מ"ח, ד).

דיון

טעם שינוי הסדר כאן עולה במפורש מתוך דברי רמב"ן. בפירושו לפסוק ט "ואתה את בריתי תשמור", מאמץ רמב"ן, על דרך הפשט, את פירושו של רש"י. בדבריו של רש"י מפורש הקשר בין פסוק ד: "הנה בריתי אתך", לבין פסוק ט: "ואתה את בריתי תשמור". פסוקים אלו מציינים הדדיות בשמירת הברית בין ה' לאברהם. הדדיות זו באה לידי ביטוי באות וי"ו שבתחילת פסוק ט. לאחר מכן מביא רמב"ן את הפירוש 'על דרך האמת' (היא דרך הקבלה), וגם כאן ניכר בבירור הקשר שבין פסוק ט לפסוק ד, שהרי בפירושו זה מתחיל רמב"ן לדון שוב בפסוק ד, על מנת לקשרו לפסוק ט. ברור אפוא, שלצורך הפירוש רמב"ן ראה את פסוק ד ופסוק ט כיחידה אחת. רק לאחר הדיון בשני פסוקים אלו יחד, עבר רמב"ן לפרש נקודה ספציפית בפסוק ו.

5. בראשית י"ח

(כג) ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע. (כד) אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה. (כה) חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חללה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט. (כו) ויאמר ה' אם אמצא בסדם חמשים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם. (כז) ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל אנכי ואנכי עפר ואפר. (כח) אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר ויאמר לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה.

רמב"ן

(1) (כד-לב) **חמשים צדיקים** – כתב ר"ש עשרה לכל כרך וכרך. התשחית בחמשה – תשעה לכל כרך וכרך, ואתה צדיקו של עולם תצטרף עמהם. אולי ימצאון שם ארבעים – וימלטו ארבעה כרכים, וכן שלשים יצילו שלשה, ועשרים יצילו שנים, ועשרה לאחת. ולא בקש על פחות מעשרה שדור המבול היו שמנה צדיקים ולא הצילו על דורן, ותשעה על ידי צירוף כבר ביקש ולא מצא. כל אלו דברי הרב ז"ל.

ואני תמה, אם כן מה התפלה והתחינה הזאת אשר היה מתחנן בכל פעם ופעם 'אל נא יחר לאדני', 'והנה נא הואלתי', והלא ראוי הוא שיהיו ארבעים מצילין ארבעה, ושלשים והעשרים יצילו לפי חשבון כאשר החמשים יצילו חמשה. וכן מה שאמר, כי תשעה על ידי צירוף כבר בקש ולא מצא, והלא לארבעים וחמשה היה מבקש הצירוף ולא היו שם ארבעים וחמשה, אבל תשעה אולי ימצאון שם.

והנה דעת הרב לומר, שהרבים ראויין להצלה גדולה יותר מאשר יצילו המועטים אפילו הצלה מועטת, כמו שאמרו (תורת כוהנים בחקוטי פרשה א) 'אינו דומה מועטין העושין את התורה למרובים העושין את התורה'. והנה הודה הקב"ה שיצילו ארבעים וחמשה בצירוף צדיקו של עולם, כל הכרכין כאילו היו חמשים שלמין, ומעתה כשיהיו מ' מצילין ארבעה כרכים, אף בצירוף הצדיק יתעלה ינצלו, וכן השלשים והעשרים והעשרה, שכבר הודה בצירוף הזה. ואם תאמר שהודה בו עם ארבעים וחמשה שהם רבים, ושמה לא יודה בצירוף עם המועטין כמו שאמרנו, צדקת ה' ראויה היא להצטרף ולהציל כיון שהודה שלא יבדיל בין רב למעט, זה דעת הרב.

ודרך פשט הכתובים סלולה, שאמר תחילה חמשים לתת חשבון שלם של עשרה לכל אחד ואחד, וחזר ופחת כמו שיכול, ולהציל הכל היה אומר. ולא ידעתי מי הכניסו לרב בענין שאמר.

(3) (כח) **לא אשחית אם אמצא שם** – יבטיח אותה שלא ישחית אם ימצאון שם כן, ולא היה אומר לו 'דע שאין שם כמספר הזה שאמרת', לפי שעדיין לא נגמר דינם, כאשר אמר 'ארדה נא ואראה'. והנה אברהם לא ידע מה יעשה בהם, ולכן השכים בבקר והשקיף על פני סדום, ובראותו כי נשחתו ידע שלא היו שם כן.

(2) (כד) **בתוך העיר** – פירש רבי אברהם שיהיו יראים את השם בפרהסיא, וכן 'שוטטו בחוצות ירושלים' (ירמיהו ה', א). והנכון בעיני כי אברהם אמר 'בתוך העיר' לאמר שאפילו יהיו נכרים בתוכה ראוי שיצילוה. ואמר זה בעבור לוט, וחשב אולי יש אחרים שם.

דיון

בדיבור הראשון דן רמב"ן במכלול המשא ומתן שבין אברהם לבין ה'. תחילה הביא רמב"ן את דעת רש"י בביאור עמדתו של אברהם במשא ומתן זה. לדעת רש"י אברהם שומר לאורך כל הדיון על העמדה שהציג בתחילת דבריו, שלצורך הצלת עיר יש צורך לפחות בעשרה צדיקים, או למצער – בתשעה עם צירוף הקב"ה. בכל שלב מפחית אברהם את מספר הערים שהוא מבקש להציל. רמב"ן תמה על פירוש רש"י, ואף שיישב את תמיהתו, מכל מקום סבור רמב"ן שעל דרך הפשט מבקש אברהם, לאורך כל המשא

ומתן, להציל את כל הערים, ובכל שלב הוא מפחית ממספר הצדיקים שנחוץ לדעתו כדי להציל ערים אלו. ברור הדבר, שלפי פירוש רמב"ן העזתו של אברהם הולכת וגדלה בכל שלב בצורה הרבה יותר משמעותית מאשר לפי פירוש רש"י. לפי פירוש רמב"ן, בכל שלב מפחית אברהם את מספר הצדיקים הנדרש לדעתו להצלת כל הערים מהמספר שהוא עצמו קבע בטענתו הקודמת.²⁰

לדיבור זה סמך רמב"ן את פירושו לפסוק כח, ורק אחר כך חזר לדון בפירושו של ביטוי ספציפי ("בתוך העיר"), המצוי בפסוק כד.

נראה שרמב"ן ראה בפירושו לפסוק כח המשך טבעי לפירושו בדיבור הקודם. בדיבור הקודם ביאר רמב"ן, כאמור, את עמדתו של אברהם ואת מטרתו בטענותיו, ובפסוק כח פירש רמב"ן את תשובת ה'. עיקר חידושו של רמב"ן בפסוק כח הוא בקביעה שה' מבטיח לפעול ולדון לפי הקריטריונים שקבע אברהם. לדעת רמב"ן, אין ה' קובע בתשובתו בכל שלב שאין שם צדיקים כמספר שקבע אברהם, שכן מידת רשעתה של סדום טרם התבררה, אלא בתשובת ה' נאמר שהוא מקבל את עמדתו של אברהם. לפי זה העזתו של אברהם בטענותיו מקבלת יותר עצמה. למרות שעדיין לא התברר לאברהם אם מאמציו כשלו, בכל זאת הוא חזר והפחית בכל שלב את מספר הצדיקים הנדרש לצורך הצלת כל הערים, על מנת להגדיל בכל שלב את הסיכויים להצלה.

רמב"ן עצמו רומז בלשונו לרציפותו של הפירוש בשני פסוקים אלו באומרו: "יבטיח אותו שלא ישחית אם ימצאון שם כן". "כן" – כפי שנזכר בדיבור הקודם. הפירוש לביטוי "בתוך העיר" עוסק בנקודה יחסית צדדית, ולכן הובא רק לאחר הפירוש לפסוק כח.

אלא שצריך להבין, מדוע הציע רמב"ן את קביעתו שעדיין לא נגמר דינם רק בפירושו לדברי ה' בפסוק כח, והלא יכול היה להציעה כבר בדברי ה' בפסוק כו: "ויאמר ה' אם אמצא בדם חמשים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם". הרי גם כאן אומר ה' "אם אמצא" – היא הלשון שממנה הוכיח רמב"ן בפסוק כח שעדיין לא נגמר דינם ? !

20. אמנם, גם לפי רש"י מבקש אברהם בכל שלב בקשה נוספת, שכן "הרבים ראויין להצלה גדולה יותר מאשר יצילו המועטים אפילו הצלה מועטת" (לשון רמב"ן בהסבירו את שיטת רש"י). אולם, לפי רש"י אין אברהם חוזר בו בכל שלב ממה שקבע הוא עצמו בשלב הקודם. תחילה ביקש אברהם, שחמישים יצילו חמש, כדי להציל הכול. אבל אין במשמע שלדעת אברהם ארבעים לא יצילו ארבע, ולכן חזר וביקש בקשה זו בשלב הבא. לאחר מכן ביקש ששלושים יצילו שלוש וכן על זה הדרך, עד הצלת עיר אחת. העיקרון של עשרה צדיקים להצלת כל עיר נשמר, כאמור, לפי רש"י לאורך כל הדיון. נראה גם שזו התשובה לשאלת רמב"ן: "ולא ידעתי מי הכניסו לרב בענין שאמר". רש"י לא ראה כדבר ראוי שאברהם יחזור בו בכל שלב מהמספר שקבע הוא עצמו בשלב הקודם כקריטריון להצלה.

ואולי נאמר, שהואיל ובדיבור הקודם דן רמב"ן ביחס שבין בקשותיו השונות של אברהם, העדיף להביא כאן את דברי ה' שנאמרו לאחר הבקשה השנייה של אברהם. עוד אפשר לומר, שרמב"ן ביקש להדגיש כי אף שאברהם הפחית בבקשתו את מספר הצדיקים שיצילו את העיר, אין ללמוד מכך שה' קבע שאין כמספר הזה, אלא שאברהם מעצמו "חזר ופחת כמו שיכול", כדי למצות את הסיכוי להצלת ערי הכיכר. ועדיין הדבר צריך לי עיון.²¹

6. בראשית כ"ג

(ז) ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת. (ח) וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם לקבר את מתי מלפני שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר. (ט) ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר. (י) ועפרון ישב בתוך בני חת ויען עפרון החתי את אברהם באזני בני חת לכל באי שער עירו לאמר. (יא) לא אדני שמעני השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתה לעיני בני עמי נתתה לך קבר מתך. (יב) וישתחו אברהם לפני עם הארץ. (יג) וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני ואקברה את מתי שמה. (יד) ויען עפרון את אברהם לאמר לו. (טו) אדני שמעני ארץ ארבע מאת שקל כסף ביני ובינך מה הוא ואת מתך קבר.

רמב"ן

(1) (ט) וטעם ויתן לי, ויתננה לי – שאחשוב אותה כמתנה, אם בכסף מלא אקחנה ממנו. ועל כן לא הזכיר לשון מכירה, וכן 'אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי' (דברים ב', כח), שהמים הנתונים במתנה אתן בהם כסף, או שהוא דרך הלשון להזכיר כן במכירות. **מערת המכפלה** – לשון ר"ש, בית ועליה על גביו. דבר אחר שכפולה בזוגות. ואיננו נכון כי הכתוב אמר 'שדה עפרון אשר במכפלה' (פס' יז), והנה הוא שם המקום אשר בו השדה, ואין צורך לבקש טעם לשם המקומות. ובבראשית רבה (פרשה נח) אמרו, שכפל הקב"ה קומתו של

21. אולי התכוון רמב"ן להתייחס לביטוי החוזר ולא דווקא לפסוק מסוים. רמב"ן נקט את הלשון בפסוק כח מפני שנוסחה דומה באה גם בבקשות הבאות, והעדיף אותה על הנוסחה החריגה הבאה בפסוק כו (הערת ידידי "עופר").

בחלק מהמהדורות צוינה, לפני ד"ה "בתוך העיר", הפניה לפסוק כו. ואולם, מדברי רמב"ן ברור שזהו פירוש למילים "בתוך העיר" שאמר אברהם בפסוק כד. אמנם בדברי ראב"ע, שאותו מצטט רמב"ן, בא הפירוש למילים אלו לאחר הפירוש לפסוק כה, ונראה מדברי ראב"ע שהוא מפרש את המילים 'בתוך העיר' המצויות בדברי ה' שבפסוק כו. אלא שלדעתי אין כל סיבה להניח שראב"ע לא מתייחס לפירושם של מילים אלו כבר בדברי אברהם. לכן נראה לי שגם ראב"ע התייחס למילים אלו בדברי אברהם, אלא שהוא בחר לסיים תחילה כמקשה אחת את פירושו לעיקר בקשתו של אברהם, ורק לבסוף חזר לפרש את המילים "בתוך העיר" שבדברי אברהם. לפנינו אפוא בפירוש ראב"ע תופעה דומה לתופעה שעליה אנו דנים כאן בפירוש רמב"ן.

אדם הראשון וקברו בתוכה. ועל דעתם היה כל המקום ההוא נקרא כן מעולם, והם לא ידעו טעמו, כי עפרון בדמי השדה מכר לו הכל על דעתו שאין שם קבר. והנה אברהם לא היה מבקש רק למכור לו המערה כי היא בקצה השדה וישאר השדה לעפרון, והוא אמר לו דרך מוסר או מרמה שנתן לו השדה והמערה אשר בו, כי לא יתכן לאדם נכבד כמוהו שתהיה לו המערה לאחזת קבר והשדה יהיה לאחר, ואברהם שמח בכך וקנה הכל בדמים שהזכיר לו.

(4) (טו) **וטעם ארץ ארבע מאות שקל כסף** – על דעת אונקלוס שהיא שוה כן, אולי רצה לומר שהיו דמיה קצובים כן במקום ההוא, כי כן המנהג ברוב הארצות להיות מחיר השדה קצוב לפי מדתו. ובדברי רבותינו (ראה בראשית רבה שם) עפרון קצב דמים כרצונו ביוקר גדול, ואברהם בנדבת לבו שמע ועשה כרצונו והגדיל. ועל דרך הפשט 'ארץ ארבע מאות שקל כסף' שקנה אותה בכך וכך עפרון או אבותיו הקדמונים.

[(2) (יא) **וטעם לעיני בני עמי** – לאמר הנה כל העם הנה, והם היודעים ועדים, ואל תחוש לכפירה או לחזרה, וקבור מתך שם מעתה כי שלך היא ולא אוכל לשוב. ואברהם לא עשה כן, כי גם אחרי שפרע הכסף מלא, החזיק תחלה בשדה ובמערה והקימם ברשותו לעיני בני העיר וכל באי שער העיר, הסוחרים והגרים הנמצאים שם, ואחר כך קבר אותה:]²²

(3) (יג) **אם אתה לו שמעני** – ש'עורו אם אתה אם תשמעני, וענינו כמו אם אתה תשמעני, ובא הכפל לנחץ בענין, כמו 'סורה אדני סורה אלי' (שופטים ד', יח), 'הטוב טוב אתה' (שם י"א, כה), וכן 'ולאמר עליו לאמר' (דה"ב ל"ב, יז) וגו', 'ואני אנה אני בא' (בראשית ל"ז, ל), 'ופניתי אני וראיתי אני' (קהלת ב', יא-יג), 'כי כל העדה כלם קדושים' (במדבר ט"ז, ג), כלם רידוף הענין. וכן על דעתי 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך' (בראשית י"ד, כג), ש'עורו אם מחוט ועד שרוך נעל אקח מכל אשר לך...

דיון

הפירוש לפסוק יא שייך, כאמור,²³ לרשימת ההוספות, ולא היה במהדורה קמא. את פירושו לפסוק טו הקדים רמב"ן לפני פסוק יג וסמכו לפסוק ט ובכך ביקש לקשור בין פירושו בשני פסוקים אלו. אכן, הקשר בין שני הפירושים ניכר לעין: בפסוק ט דן רמב"ן ביחס שבין בקשת אברהם שהתייחסה רק למערה לבין הצעת עפרון שהציע גם את השדה. דיון זה כרוך, במידה מסוימת, בערכו של השדה. לכך סמך רמב"ן את הדיון בפסוק טו המתייחס לערכו של השדה. סימן לדבר, שרמב"ן סיים את פירושו לפסוק ט

22. דיבור זה שייך לרשימת ההוספות שהוסיף רמב"ן לפירושו לאחר שעלה לארץ, ולא היה במהדורה קמא של פירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 32 הוספה 34. וראה גם מ' סבתו (לעיל, הערה 1). עיון ברשימת ההוספות המתועדת בכתבי היד מלמד שרמב"ן שילב דיבור זה לאחר הדיבור לפסוק טו. כך הוא גם בדפוסים הראשונים, וכן בדפוס וינה תר"ט, בדפוס ורשה תר"ך ובדפוס וילנה תרפ"ז. ואולם במהדורת שעוועל, וכן במהדורת הכתר, הועתק דיבור זה לאחר פסוק ט.

23. ראה לעיל, הערה 22.

במילים "בדמים שהזכיר לו", ומיד סמך לכך את הדיון על הדמים הללו.²⁴ רק אחר כך עבר רמב"ן לדון בפירוש הכפילות שבביטוי "אך אם אתה לו שמעני" שבפסוק יג. דיון זה הוא נקודתי ואינו קשור ישירות לדיון הקודם.

בשלב שני שילב, כאמור, רמב"ן את פירושו לפסוק יא,²⁵ גם לאחר שרמב"ן הוסיף את פירושו לפסוק יא הוא הקפיד לשלב לאחר פירושו לפסוק טו, ומכאן ראייה ברורה שרמב"ן ראה את פירושו לפסוק טו כהמשך פירושו לפסוק ט, ולכן לא הפריד ביניהם.

7. בראשית כ"ד

(יב) ויאמר ה' אלהי אדני אברהם הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדני אברהם. (יג) הנה אנכי נצב על עין המים ובנות אנשי העיר יצאת לשאב מים. (יד) והיה הנעך אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדני. (טו) ויהי הוא טרם כלה לדבר והנה רבקה יצאת אשר ילדה לבתואל בן מלכה אשת נחור אחי אברהם וכדה על שכמה. (טז) והנער טבת מראה מאד בתולה ואיש לא ידעה ותרד העינה ותמלא כדה ותעל. (יז) וירץ העבד לקראתה ויאמר הגמיאני נא מעט מים מכדך.

רמב"ן

(1) (יד) **אותה הוכחת לעבדך ליצחק** – לשון ר"ש: ראויה היא לו שהיא גומלת חסדים וראויה ליכנס בביתו של אברהם. 'ובה אדע' – לשון תחינה, הודיעני בה שעשית חסד עם אדוני. ואם כן יאמר ידעתי כי באמת אותה הוכחת לעבדך ליצחק. ואינו נקשר יפה.

אבל פירושו, הקרה נא לפני היום זה המקרה, שתהיה הנערה אשר אומר אליה אותה שהוכחת לעבדך ליצחק, ועשה בזה חסד עם אדוני אברהם. כי בה אדע אשר עשית חסד עמו, אם תהיה ממשפחתו וטובת שכל ויפת מראה. וכן אמר (להלן פסוקים מג-מד) 'והיה העלמה', 'היא האשה אשר הוכיח ה'.

(3) (יז) **וירץ העבד לקראתה** – לשון ר"ש, לפי שראה שעלו המים לקראתה. ובבראשית רבה (פרשה ס ה) 'ותמלא כדה ותעל', כל הנשים יורדות וממלאות מן העין, וזו כיון שראו אותה המים מיד עלו לקראתה, אמר לה הקב"ה את סימן לבניך'. נראה שדקדקו כן מלשון 'ותמלא כדה ותעל' – שלא אמר 'ותשאב ותמלא'. ונעשה לה הנס בפעם הראשונה, כי אחרי כן כתוב 'ותשאב'. והעבד כשספר להם אמר (להלן פסוק מה) 'ותרד העינה ותשאב', אולי לא יאמינו.

(2) (טו) **אשר ילדה לבתואל בן מלכה** – בעבור שהיה לנחור בנים מפלגשו ראומה ייחסו לעולם בתואל למלכה. ובעבור שהנערה הזכירה אם אביה תחלה, 'בת בתואל אנכי בן מלכה' (להלן

24. לפי 'דברי רבותינו' לפסוק טו, קיים דמיון נוסף בין הפירוש לפסוק זה לפירוש לפסוק ט: בשני הפסוקים עפרון מנסה להרוויח בדרך ערמה ואברהם הולך לקראתו בשמחה. כך בפסוק ט, כאשר עפרון מציע לתת לו את כל השדה, ובכך משרבב גם את השדה לעסקה, אף שאינו נזכר בדברי אברהם. ואף על פי כן אברהם קונה בשמחה גם את השדה. וכך בפסוק טו, כאשר עפרון קצב דמים כרצונו ביוקר גדול, ואברהם בנדיבות לבו שמע ועשה כרצונו ואף הגדיל.

25. ראה לעיל, הערה 22.

פסוק כד), כי כן דרך הנערות, כדרך 'ותגד לבית אמה' (שם כח), לכן יזכירנו הכתוב כן 'בן מלכה אשת נחור'. אבל העבד אמר 'ותאמר בת בתואל בן נחור' (שם מז), כי תיקן הדבר בדרך מוסר. אבל אמר 'אשר ילדה לו מלכה', לומר שהוא בן הגבירה.

(4) (כב) **ויקח האיש נזם זהב ושני צמידים על ידיה** – הכתוב הזה יחסר המעשה, שהיה צריך שיאמר 'ויקח האיש נזם זהב ויתן על אפה ושני צמידים שם על ידיה'. ולכך אני אומר כי פירושו ויקח האיש נזם זהב ושני צמידים שיהיו על ידיה ויאמר לה בת מי את. ואחרי שאמרה אליו 'בת בתואל אנכי' (להלן פסוק כד) שם הנזם על אפה והצמידים על ידיה, כאשר אמר להם, אבל חסר כאן הנתינה. וכן במקומות רבים.

דיון

קשה להבין מדוע שינה רמב"ן כאן את סדר הכתובים. אולי ביקש רמב"ן לסמוך את דיונו על בקשת העבד מה' לזמן לו אישה ממשפחת אברהם, שעמידתה במבחן ההשקיה תתאים גם לתנאים האחרים **שקבע**, לדיונו בפלא של עליית המים, שהם מעין סימן מקדים לכך ששמע ה' תפילתו.

ניתן גם להציע את ההסבר הבא:²⁶ בפירושו לפסוק טו מבאר רמב"ן את היחס שבין תיאור ייחוסה של רבקה בפסוק טו ובפסוק כד לתיאורו בדברי העבד בפסוק מז. רמב"ן מעיר שהתיאור בפסוק טו מושפע מדברי רבקה בפסוק כד. ייתכן שמשום כך ביקש רמב"ן לסמוך את פירושו לפסוק טו לפירושו לפסוק כב, שם הוא דן בסדרם של האירועים שנזכרו בפסוקים כב-כה ובכללם דברי רבקה. בסוגריים יצוין, שבכל שלושת הדיבורים האחרונים (יז, טו, כב) דן רמב"ן בהבדלים שבין תיאור המעשה בסיפור התורה לבין תיאור המעשה בדברי העבד.

8. בראשית כ"ה

(כט) ויזר יעקב נזיד ויבא עשו מן השדה והוא עיף. (ל) ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי על כן קרא שמו אדום. (לא) ויאמר יעקב מכרה כיום את בכרתך לי. (לב) ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכרה. (לג) ויאמר יעקב השבעה לי כיום וישבע לו וימכר את בכרתו ליעקב. (לד) ויעקב נתן לעשו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכרה.

רמב"ן

(1) (לא) **מכרה כיום את בכורתך לי** – כיום דילהן, כיום ברור, כן מכור לי מכירה גמורה, לשון ר"ש. ופשוטו, כעת הזאת, וכן 'ואתה עמוד כיום ואשמיעך את דבר אלהים' (שמ"א ט', כז), 'אותו כהיום תמצאון אותו' (שם, יג), 'קטר יקטירון כיום את החלב' (שמ"א ב', טז), 'ולנו בשת הפנים כהיום הזה' (דניאל ט', ז)...

26. הסבר זה שמעתי מידידי י' עופר, ותודתי נתונה לו בזה.

ויש אומרים כי אין מחיר הבכורה הנזיד, רק הכתוב יספר כי בבקשו לאכול והוא עיף אמר לו יעקב מכור לי בכורתך בכסף, ואחר כך נאכל, וענה לו בפחזותו על האכילה למה זה לי בכורה, הרי היא מכורה לך, ונשבע עליה וישבו לאכול ולשתות, והכתוב לא פירש המחיר. ואין זאת דעת.

(3) (לד) **ויבז עשו את הבכורה** – 'בז לדבר יחבל לו' (משלי י"ג, יג). אבל כבר אמר הטעם שבעבורו נאות למכירה מפני שהיה הולך למות בצודו החיות, וקרוב הוא שימות בחיי אביו, ואין לבכורה שום מעלה רק אחרי האב ומה תועיל לו הבכורה. ואמר 'ויאכל וישת ויקם וילך ויבז' – כי אחר שאכל ושתה חזר השדה אל צידו, וזאת סיבת בזוי הבכורה, כי אין חפץ בכסילים רק שיאכלו וישתו ויעשו חפצם בעתם, ולא יחושו ליום מחר.

ורבי אברהם משתבש בכאן מאד, שאמר כי בזה הבכורה בעבור שראו שאין לאביו ממון. ורבים יתמהו כי עזב לו אברהם ממון רב, וכאלו לא ראו מימיהם עשיר גדול בנעוריו, בא לידי עוני בזקוניו. והעד, כי היה יצחק אוהב עשו בעבור צידו, ואלו היה לחם רב בבית אביו, והוא נכבד בעיניו, לא מכר בכורתו בעבור נזיד. ואם היה אביו בכל יום אוכל מטעמים מה טעם 'הביאה לי ציד' (כ"ז, ז). ולמה לא היו ליעקב בגדים חמודות, ולא נתנה לו אמו כסף וזהב לדרך, שאמר (להלן כ"ח, כ) 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש'. ולמה לא שלחה לו הון, והיא אוהבת אותו, כי הוצרך לשמור הצאן. והפסוק שאמר (להלן כ"ו, יג) 'ויגדל האיש', קודם זקנתו. וענני לב יחשבו כי העושר מעלה גדולה לצדיקים, והנה אליהו יוכיח. ועוד ישאלו, למה חסר השם ממון ליצחק. אולי יודיענו למה חסר מאור עיניו, ואל ידחוננו בקנה של דרש, כי יש לו סוד, ואין לנו לחפש כי עמקו מחשבות השם ואין כח באדם להבינם. כל אלו דבריו.

ואני תמה מי עור עיני שכלו בזה, כי הנה אברהם הניח לו הון רב, ואבד העושר ההוא מיד קודם הענין הזה, ומפני זה בזה את הבכורה, כי הדבר הזה היה בנעוריהם קודם היות לעשו נשים כאשר יספר הכתוב, ואחרי כן חזר והעשיר בארץ פלשתים עד כי גדל מאד ויקנאו בו שרי פלשתים, ואחרי כן חזר לעניו והתאוה לציד בנו והמטעמים, ואין אלו רק דברי שחוק. ועוד, כי הכתוב אמר (לעיל כ"ה, יא) 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו', והברכה תוספת בעושר ובנכסים וכבוד, ואיה ברכתו שאבד הון אביו והעני, ואחרי כן (להלן כ"ו, ג) 'ואהיה עמך ואברכך', העשיר והעני אחרי כן. ואם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר, אין זה באותם שנתברכו מפי הקב"ה, כי 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' (משלי י', כב).

אבל היו האבות כלם כמלכים, ומלכי גוים באים לפנייהם וכורתים עמהם ברית, וכתוב (להלן כ"ו, לא) 'וישבעו איש אל אחיו', ואם היה יצחק רע המזל מאבד נכסי אביו, איכה אמרו 'ראו ראינו כי היה ה' עמך' (שם, כח), וכבר היה בעוכריו. **אבל בזוי הבכורה לעשו לאכזריות לבו.**

ויתכן כי פי השנים בבכורה ממשפטי התורה לא היה כן לפניו, רק לנחול מעלת האב ושררתו, שיהיה לו כבוד ומעלה על צעירו. ולכן היה אומר ליצחק 'אני בנך בכורך' (להלן כ"ז, לב), לומר כי הוא הבכור והראוי להתברך, וכן 'כי זה הבכור שים ימינך על ראשו' (להלן מ"ח, יח), להקדימו בברכה, ואולי היה נוטל גם בנחלה יותר מעט. כי דין פי שנים מחדושי משפט התורה. והציד אשר היה בפיו, כן יעשו השרים והמלכים, בוחרים בציד מכל המאכל, וכל העמים יובילו מהם שי למורא. והיה עשו מחניף את אביו להביא אל פיו לאכול ממנו כרצונו תמיד.

ואהבת האב לבנו הבכור קלה להביא.

ומה שאמר לברך אותו אחר עשות לו המטעמים איננו שכר האכילה ושחד בהם, אבל רצה ליהנות ממנו שתהיה נפשו קשורה בנפשו בעת ההנאה, ויברך אותו בחפץ מלא ורצון שלם. או שהיה יודע בנפשו כי אחר האכילה היתה מתענגת ושמחה ויחול עליה רוח אלהים, כענין שני 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים' (מל"ב ג', טו, עיי"ש). ולא נתנו ביד יעקב הון כי בורח היה, ובלא ידיעת אחיו יצא מן הארץ לבדו, ואלו נתנו לו הון ועבדים וגמלים היו מוסיפים בו קנאה לארוב לו ולהרגו. ורבותינו אמרו (בראשית רבה סח ב) שגזלוהו ממנו.

ומי אמר לו שלא היו ליעקב בגדים חמודות שש ומשי ורקמה, אבל הכתוב אמר כי עשו בלכתו השדה לצוד היה מחליפם בבגדי הציד, ומפני שיצחק ממשש תמיד בבנו ובבגדיו הלבשיה אותם את יעקב פן יכירנו בהם, והלא אתה רואה שעשה כן דכתי' 'וירח את ריח בגדיו' (להלן כ"ז, כז), כי היה משים אותם בתוך נרד וכרכום, כענין שכתוב (תהילים מ"ה, ט) 'מור ואהללות קציעות כל בגדותיך', והיו הבשמים צומחים בארץ ישראל. ועל כן אמר 'כריח שדה', כי בעבור היותו איש שדה הריחו בגדיו מהם. או ריח ציצי האילנות, כמו שאמרו רבותינו (תענית כט ע"ב) 'כריח השדה של תפוחים'.

והשאלה על מאור עיניו שאלת עורי לב, כי אם היתה סבה מאת השם, הנה היא כדי שיברך את יעקב, והוא ספור הכתוב (להלן כ"ז, א) 'ותכהין עיניו מראות ויקרא את עשו'. ועל דרך הפשט, איננו רק מנהג הזקנה, וטעמו 'יהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו' בזקנתו קרא את עשו, והנה ביעקב כתי' (להלן מ"ח, י) 'ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יוכל לראות', וכתוב באחיה השילוני (מל"א י"ד, ד) 'כי קמו עיניו משיבו', ויספר במשה פלא 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו' (דברים ל"ד, ז).

(2) (לג) השבעה לי כיום – כאשר אמר עשו למה זה לי בכורה, אינני חפץ בה, אמר לו יעקב השבעה לי כיום שלא תחפוץ בה ולא תירשנה לעולם, ונשבע לו, ואחר כן מכרה לו, ונתן לו המחיר או הנזיד שבקש ממנו.

ויתכן שאמר עשו למה זה לי בכורה, הנה היא מכורה לך, ויאמר השבעה לי שלא תערער על המכירה לעולם, ואמר הכתוב שנשבע לו ומכרה, כאלו אמר מכרה ונשבע לו.

דיון

הקדים רמב"ן את דיונו על המילים "ויבז עשו את הבכרה" לדיונו על המילים "השבעה לי כיום". ונראה שרמב"ן קושר את דיונו בדיבור "ויבז עשו את הבכרה" לסוף דיונו בפסוק לא: בסוף פסוק לא דן רמב"ן בשאלה, האם מכירת הבכורה הייתה תמורת הנזיד, או שיעקב שילם לו את מחיר הבכורה בכסף, אלא שהמכירה הייתה תנאי לאכילה. לאחר שהביא רמב"ן את דעת "יש אומרים" בסוף פסוק לא, שלפיהם מכר עשו את בכורתו בכסף, כתב רמב"ן: "ואין זו דעת". מלשון זו אפשר היה לחשוב, לכאורה, שרמב"ן שולל את הדעה שעשו שילם כסף תמורת הבכורה והכתוב לא פירש המחיר. אבל באמת אי-אפשר לומר כן, שהרי רמב"ן עצמו כתב בפירושו לפסוק לג: "ונשבע לו ואחר כן

מכרה לו, ונתן לו המחיר או הנזיד שבקש ממנו". הרי שאין רמב"ן מתנגד לאפשרות שיעקב נתן לעשו גם כסף מלבד הנזיד.²⁷ כדי להבין למה מתנגד רמב"ן ("ואין זו דעתו"), יש צורך לברר את דעתו שלו. את דעתו פירש רמב"ן עצמו מיד בסמוך, בפירושו למילים "ויבז עשו את הבכרה". ואף שדבריו שם מתמקדים בשאלה מדוע מכר עשו את הבכורה, הם מתקשרים באופן הדוק לשלילת פירושם של ה"יש אומרים".

וכך יש לפרש את הקשר בין שני דיונים אלו: לפי ה"יש אומרים", שפירושם מובא בסוף פסוק לא, עשו, כאמור, לא מכר את הבכורה בנזיד עדשים אלא בכסף, ואולי ב'כסף מלא'. לפי פירוש זה, עשו ידע את ערכה האמיתי של הבכורה, שהרי מכרה בכסף, אלא שבפוזותו על האכילה אמר "למה זה לי בכורה". רוצה לומר, מכיוון שעשו היה עייף (היינו: רעב), הסכים למכור את הבכורה, ובלבד שיוכל לאכול. מפירוש זה משמע, שלולי מצוקת האכילה לא היה עשו מוכר את הבכורה, גם לא בכסף.²⁸

רמב"ן אומר שאין זו דעתו, ואת דעתו הוא מפרש מיד בסמוך, בדיבור המתחיל "ויבז עשו את הבכרה". לדעתו, עשו מכר את הבכורה, לא מפני שהיה רעב ולכן השתבש

27. כאפשרות תאורטית ניתן היה להציע שנפלה טעות בנוסח פירושו של רמב"ן ובמקום "ונתן לו המחיר או הנזיד" היה צריך להיות: "ונתן לו המחיר הוא הנזיד", אלא שלא מצאתי, לפי שעה, בעדי הנוסח בסיס להשערה זו. ומכל מקום אין הדבר משפיע באופן מהותי על הדברים שאכתוב להלן.

28. מהדירים מסוימים מציינים כי דעה זו היא דעתו של אבי הרד"ק, שהובאה על ידי רד"ק בפירושו. וזו היא לשון רד"ק: "ואדוני אבי ז"ל כתב כי מחיר כסף נתן לו על הבכורה, ומה שנתן לו לחם ונזיד עדשים – שיאכלו שניהם על המכירה כדי לקיימה". את הפירוש הזה הביא רד"ק לאחר שכתב את דעתו שלו, והיא שהנזיד היה אכן מחיר הבכורה. אולם, כפי שצינו לעיל, הנקודה העיקרית שאתה מתפלמס רמב"ן בפירוש ה"יש אומרים" איננה השאלה האם מחיר הבכורה היה הנזיד או כסף, אלא השאלה מדוע מכר עשו את בכורתו, ונקודה זו אינה מפורשת בדברי אבי הרד"ק. אבל אפשר שרמב"ן למד על גישה זו מהמשך פירוש רד"ק שם, וזו לשונו: "וילך – שב אל השדה לצוד עוד. ויבז – אפילו לאחר שאכל ושתה לא התחרט אבל ביזה אותה בלבד". אפשר שמהלשון "ויבז" – אפילו לאחר שאכל ושתה לא התחרט", למד רמב"ן שלדעת הרד"ק (או אביו) סיבת המכירה הייתה רעבונו של עשו, ולכן היה עולה על דעתו שלאחר שאכל ושתה יתחרט. אלא שדיוק זה הוא דק ביותר, ועדיף לומר שרמב"ן איננו מתפלמס עם אבי הרד"ק אלא עם דעה אחרת.

נעיר עוד, שגם רשב"ם סבור שהמכירה הייתה תמורת תשלום והאכילה הייתה על מנת לקיים את המכירה. אלא שרשב"ם אינו אומר שעשו מכר את הבכורה בגלל מצוקת הרעב. אדרבא, מלשונו של רשב"ם ברור שעשו מכר את הבכורה כתוצאה משיקול דעת לאור עיסוקו בציד חיות, בדיוק כפי שפירש רמב"ן. וראה מה שאכתוב עוד בסוף הדיון בדיבור זה. יצוין, שרמב"ן בפירושו לתורה אינו מזכיר אף לא פעם אחת את פירושו של רשב"ם לתורה וכנראה לא הכירו (אף שהכירו את פירושו לתלמוד). ראה מה שהערתי על כך במאמרי, 'פירוש רשב"ם לתורה',

מחניים 3, תשנ"ג, עמ' 124.

שיקול דעתו, אלא מפני שעשו העריך שעיסוקו בציד חיות יגרום למותו עוד בחיי אביו, וממילא לא יוכל לממש את יתרון הבכורה שבא לידי ביטוי רק לאחר מות האב – אם בקבלת ירושה פי שניים, ואם בכניסה לתפקיד של האב. כל זה בא לידי ביטוי, לדעת רמב"ן, בפסוק: "ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה". היינו: הנה אנכי הולך למות בחיי אבי בגלל העיסוק בציד החיות, ומה תועיל לי הבכורה שכל יתרונה הוא לאחר מיתת האב.²⁹ נמצא שביזוי של עשו את הבכורה, אינו תוצאה של מצוקת הרגע אלא תוצאה של שיקול דעת ובחירה מודעת באורח חיים מסוים. בחירה זו של עשו רמוזה, לדעת רמב"ן, במשפט: "ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכרה". לדעתו, עשו קם והלך לאותו מקום שמשם בא, היינו אל צידו בשדה.³⁰ אף שעשו ידע שעיסוקו בציד יביא עליו, במקדם או במאוחר, את מותו בטרם עת, בכל זאת העדיף את הנאת הרגע על פני דאגה ליום מחר. גישתו זו של עשו באה לידי ביטוי גם במילים "ויאכל וישת". העדפתו של עשו לאכול ולשתות עכשיו על חשבון הבכורה שמעלתה ניכרת רק בעתיד, היא חלק מאורח חייו הכללי שנבחר, כאמור, במודע ומתוך החלטה ברורה. "כי אין חפץ בכסילים רק שיאכלו וישתו ויעשו חפצם בעתם ולא יחושו ליום מחר" (רמב"ן, פס' לד).³¹

מסתבר כי המילה "אבל", שבה פתח רמב"ן את פירושו זה לפסוק לד, מהווה המשך לסוף דבריו בפסוק לא: "ואין זו דעתי". מילה זו מבטאת את הניגוד שבין דעתו, המוצגת בפירוש לפסוק לד, לדעת ה"יש אומרים" המוצגת בסוף הפירוש לפסוק לא. אלא שרמב"ן הקדים להצגת דעתו את המילים "ויבז עשו את הבכרה", מכיוון שמשפט זה הוא המלמד שמכירתו את הבכורה אינה תוצאה של חולשת הרגע, אלא תוצאה של יחס קבוע של בוז לבכורה, יחס הנובע, כאמור, מאורח חייו של עשו. לכך סמך רמב"ן את הדיון בדעתו של אבן עזרא, הסבור כי עשו ביזה את הבכורה, משום שראה שליחצחק אין ממון, והאריך להוכיח שאין הדבר כן. לאחר שדחה רמב"ן את דבריו של ראב"ע, חזר וכתב 'אבל בזוי הבכורה לעשו לאכזריות לבו'. לרמב"ן חשוב להדגיש שמכירת הבכורה על ידי עשו וביזויה לא נבעה ממצוקת הרגע כדברי ה"יש אומרים', ואף לא מערכה הנמוך כדברי אבן עזרא, אלא כתוצאה מאכזריות לבו ומדרך חייו המעוותת של עשו המעדיף את הנאת הרגע על פני העתיד.³²

29. פירוש דומה הועלה כבר על ידי רשב"ם בשם אביו, וכן על ידי אבן עזרא בפירושו לפסוק זה.

30. כפי שכבר פירש רד"ק שצוטט לעיל, הערה 28.

31. השווה להערתו של איזנשטט במהדורתו (לעיל, הערה 7), עמ' ר, הערה יז: "רבנו ר"ל בזה שאין עקב ורמיה במעשה יעקב, אלא עשו הוא שלא חש לעתידות ובו ליום הבא, וגם הטיל ספק אם יש לו יתרון בבכורה בכלל מאחר שהוא תמיד בסכנת מות ואפשר שימות לפני אביו, ולפי מחשבתו הנפסדת של 'אכל ושתה כי מחר נמות' נגש אל המכירה בישוב הדעת ובדעה צלולה".

32. כפי שצינתי לעיל (הערה 29), גם אבן עזרא סבור שמכירת הבכורה נבעה מהערכתו של עשו

רק לאחר שסיים רמב"ן לדון בשאלה מרכזית זו, מדוע מכר עשו את הבכורה, חזר לדון בפירוש המשפט "השבעה לי כיום וישבע לו וימכור את בכורתו ליעקב".³³ דיון זה מתמקד בשאלה מה טיבה של שבועה זו, והוא אינו קשור לשאלה, מדוע מכר עשו את הבכורה והאם אכן מכרה בנוזיד עדשים, ומשום כך נדחה לסוף הפירוש.³⁴ העברת דיבור זה למקומו הכרונולוגי לפני הביאור לפסוק לד, מעמעמת את פירוש המילה "אבל" שבה פתח רמב"ן את פירושו לפסוק לד, ומשאירה את המילים "ואין זו דעתי" תלויות באוויר ללא המשך ראוי, ומחלישה מאוד את עצמת הפולמוס של רמב"ן עם הדעה האחרת. נראים הדברים כי פירושו זה של רמב"ן אינו מנותק מהפולמוס היהודי-נוצרי. סיפור קניית הבכורה של עשו על ידי יעקב בנוזיד עדשים, שימש כאחת הטענות שבאמצעותה ניגחו הנוצרים את היהודים בימי הביניים.³⁵ נעתיק כאן את אחד הקטעים המתאר פולמוס זה מזווית ראייתם של היהודים:³⁶

יקופין³⁷ אחד מצא ר' יוסף בדרך פריש, ואמר לו: יעקב אביכם גנב היה, ואין אוכל רבית כמהו, שבשביל קערה אחת שהיתה שוה מחצה קנה הבכורה שהיתה שוה אלף זקוקים. והשיב לו פשט הר"ר יוסף (בכור שור):³⁸ ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך – כיום, כמה ששוה היום, שמא תמות קודם אבינו או יאבד את

שהוא ימות לפני אביו, אלא שראב"ע סבור שביזוי הבכורה נבע מערכה הנמוך עקב עונו של יצחק, ועל נקודה זו חולק רמב"ן.

33. השווה להערת איזנשטט במהדורתו (לעיל, הערה 7), עמ' רג, הערה ג (בתחילת הפירוש לפסוק לג): "וכנראה שמפני הקשר המהודק שיש בין הפסוקים ל"ב ול"ד, כמש"כ רבנו לעיל שמפני שהוא הולך למות ביזה את הבכורה, לא רצה רבנו להפסיק ביניהם וחזר כאן ופירש פסוק לג".

34. ייתכן גם לומר שבמשפט המסכם שם "ונתן לו המחיר או הנזיד שבקש", חזר רמב"ן ורמז לנקודה העיקרית בדעתו שנתבארה לעיל. יעקב נתן לעשו תמורת הבכורה את מה שעשו ביקש, היינו: עשו הוא שקבע את מחיר הבכורה, לפי הערכתו את ערכה בעבורו. לפי זה, המילה "בקש" חוזרת גם למחיר וגם לנזיד.

35. מדבריו של ד' ברגר אני למד, שטענה זו, וכן ביקורות אחרות על התנהגותם של האבות מבחינה מוסרית, שימשו רק בוויכוחים שהתנהלו בין הנוצרים ליהודים במישור העממי, אבל הם נעדרים מהפרשנות הנוצרית הרשמית למקרא. טעם הדבר הוא, שהאבות בכלל ויעקב בפרט, מייצגים בתפיסה הנוצרית דווקא את הנוצרים (ישראל שברוח), ראה: D. Berger, 'On the Morality of the Patriarchs in Jewish Polemic and Exegesis', in: S. Carmy (ed.), *Modern Scholarship in the Study of Torah*, New Jersey-London 1996, p. 132.

36. "רוזנטל (מהדיר), ספר יוסף המקנא, ירושלים תש"ל, עמ' 40-41. לדעת המהדיר, יוסף זה הוא יוסף בר' נתן אופיצ'אל, שחי בצרפת הדרומית (נארבונה) באמצע המאה השלוש עשרה. ראה דבריו שם במבוא.

37. נזיר ממסדר הדרשנים הדומיניקנים. ראה בהערות המהדיר שם.

38. לדעת המהדיר, המילים "בכור שור" הן הוספה מאוחרת, שהרי בכור שור בפירושו דוחה פירוש זה. ראה בהערות המהדיר שם.

שלו, ואני אתן לך דמים כ[פ]י טובת הנאה שיש בה. ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות – שהיה איש שדה ויוצא כל הימים בסכנה ליהרג, ולמה לי בכורה. וימכר את בכורתו ליעקב – בדמים חשובים. ויעקב נתן לחם וגו' – אין כתוב וימכר בכורתו ליעקב בלחם ונזיד עדשים, אלא ויעקב נתן לעשו, שנתן לו בחנם על דמי המכר בשביל היכר המכירה כמו שרגילין עוד לעשות בעלי סחורה.³⁹

כאן נאמר במפורש שפירושו של ר' יוסף משמש כתשובה לטענת הנוצרים. המכנה המשותף לפירוש זה ולפירוש רמב"ן הוא שעשו אינו מוכר את הבכורה בגלל מצוקת הרעב אלא כתוצאה מחישוב מפוכח של ערך הבכורה, בהתחשב באורח חייו. אמנם יש גם הבדל מהותי בין פירוש ר' יוסף לבין פירוש רמב"ן. ר' יוסף משלב, כמרכיב מרכזי בפירוש, את הטענה שאין הנזיד מחיר הבכורה אלא שעשו שילם מחיר ראלי והאכילה הייתה רק לקיום המכירה. עיקרה של טענה זו שימש, כאמור, דווקא את הבסיס לפירוש ה"יש אומרים" שכנגדו יצא רמב"ן. ייתכן שגם פירוש ה"יש אומרים" נקט טענה זו כדי להגן על יעקב ולהימנע מלהציגו כמי שהטעה את עשו במחירה הראלי של הבכורה. אלא שפירוש ה"יש אומרים" לא כלל את הטיעון האחר, היינו שאורח חייו של עשו היה מרכיב בהערכת מחירה הראלי של הבכורה, וכן לא כלל את הטיעון שהאכילה הייתה רק לקיום המכירה. בלא רכיבים אלו הופך פירוש ה"יש אומרים" לחרב פיפיות: אם עשו העריך נכונה את מחירה של הבכורה ובכל זאת הסכים למכרה רק בסיטואציה של בקשת הנזיד, ואם האכילה באה רק לאחר המכירה – על כורחנו אנו אומרים שיעקב ניצל את מצוקת הרעב של עשו כדי להכריחו למכור את הבכורה. כנגד פירוש זה יוצא, כאמור, רמב"ן.

רמב"ן אינו משלב כרכיב הכרחי בפירושו את ההנחה שאין הנזיד מחיר הבכורה, וזאת כנראה משני טעמים: האחד – שאין הנחה זו עולה בבירור מלשון הכתוב; והשני – שדווקא לפי פירושו של רמב"ן יש יתרון מסוים לפירוש שהנזיד הוא מחיר הבכורה, שכן מכאן אנו למדים מה היה ערכה של הבכורה בעיני עשו.⁴⁰

9. בראשית ל"ה

(ט) וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אתו. (י) ויאמר לו אלהים שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל. (יא) ויאמר לו אלהים אני אל שדי פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך ומלכים מחלציך יצאו. (יב) ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריו אתן את הארץ. (יג) ויעל מעליו אלהים במקום אשר דבר אתו. (יד) ויצב יעקב מצבה במקום אשר דבר אתו מצבת אבן ויסך עליה נסך ויצק עליה

39. השווה פירוש זה לפירוש רשב"ם, שהוזכר בהערה 28 לעיל.

40. והשווה למה שכתבתי לעיל, הערה 34.

שמן. (טו) ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר אתו שם אלהים בית אל.

רמב"ן

(2) (יב) ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה – כאשר נתתיה להם אתננה לך, ירמוז זה לשבועה, כי להם נתנה בשבועה שלא יגרום החטא, אבל לו נתנה מתחלה בלא שבועה, וזהו שאומר בכל מקום 'אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב' (שמות ל"ג, א). או שיהיה הכפל הנבואה לו לשבועה, כאשר פירשתי כבר.

(3) (יג) ויעל מעליו אלהים – כמו שאמר באברהם 'ויעל אלהים מעל אברהם' (בראשית י"ז, כב), ובשניהם להודיע כי לא היה זה מראה וחלום נבואה בלבד, או כענין 'ויבא אותי ירושלימה במראות אלהים' (יחזקאל ח', ג), אבל ששרתה עליו שכינה במקום שהוא עומד.

ועל דרך האמת עלה מעליו אלהים במקום המדבר עמו, כענין שנאמר 'ברוך כבוד ה' ממקומו' (יחזקאל ג', יב), ויאמר מה שהזכירו החכמים 'האבות הן הן המרכבה' (בראשית רבה פרשה מז).

(4) (יד) ויצב יעקב מצבה – פירש רבי אברהם וכבר הציב בפעם הראשונה מצבה ונסך עליה עתה נסך ויצק עליה שמן. ונכון הוא.

(5) (טו) ויקרא יעקב את שם המקום בית אל – יקראנו כן פעם אחר פעם להודיע כי הדבר אמת ונכון כי הוא בית אלהים, ושם השכינה תמיד, וכן ענין שם באר שבע.

(1) (י) שמן יעקב – יאמר כי עודך אתה נקרא יעקב ואף על פי שהחליף שמך שרו של עשו, כי הוא לא נשתלח לך להחליף את שמך, אבל מעתה 'לא יקרא שמך יעקב כי אם ישראל יהיה שמך', וזה טעם 'ויקרא את שמו ישראל'. או ירמוז שקרא את שמו ישראל מוסף על יעקב, לא שיאסר להקרא יעקב.

דיון

פסוקים ט-טו הם יחידה סיפורית אחת. תמוה הוא אפוא, שרמב"ן התייחס לפסוק י "שמן יעקב" רק בסופה של היחידה. היה נראה לומר, שלפנינו הערה שאיננה חלק מהדיון בסיפור ולכן כתבה רמב"ן בסוף הפירוש. אולם אי-אפשר לומר כן, שהרי כל אחד מדיבוריו לפסקה זו עומד בפני עצמו.

לכן נראה להציע שהפירוש לפסוק י קשור לפירושו לפסוק טו. בשני הפסוקים מתעוררת בעיה דומה – קריאת שם פעם שנייה, אף שהייתה כבר קריאת שם כזו לפני כן. בפסוק טו יעקב קורא למקום 'בית אל', אף שכבר קרא לה כן ביציאתו מהארץ (כ"ח, יט). ובפסוק י קורא ה' ליעקב 'ישראל', אף שכבר קראו כך המלאך לפני כן (ל"ב, כח). רמב"ן מבדיל בין שני מקרים אלו ונותן הסבר שונה לכל אחת מהתופעות. את קריאת המקום 'בית אל' פעם שנייה מבאר רמב"ן שיעקב קורא לה כן פעם אחר פעם, כדי "להודיע כי הדבר אמת ונכון", היינו שבכל אחת מהפעמים נגלה אליו ה' שם, ולכן ראוי המקום להיקרא 'בית אל'. רמב"ן מעיר, שכך יש גם לפרש את הקריאה הכפולה של באר שבע: גם אברהם וגם יצחק קוראים לה כן, על שם השבועה שנשבעו בכל פעם. לא כך ביחס

לקריאת שם יעקב – 'ישראל'. את קריאת יעקב בשם ישראל פותח ה' בקביעה: "שמך יעקב". רמב"ן רואה זאת כביטוי לכך שהחלפת שמו של יעקב על ידי המלאך אינה שווה בערכה להחלפת שמו על ידי ה', מכיוון שהמלאך לא נשלח להחליף את שמו. משום כך קובע ה' כי עדיין "שמך יעקב" ורק עכשיו הוא מחליפו. בהמשך מציע רמב"ן הסבר נוסף לאמירה זו "שמך יעקב". ומכל מקום, אינה דומה הכפילות בקריאת שמו 'ישראל' לכפילות בקריאת שם המקום 'בית אל'.

10. בראשית ל"ו

(ו) ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו ואת כל נפשות ביתו ואת מקנהו ואת כל בהמתו ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו. (ז) כי היה רכושם רב משבת יחדו ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אתם מפני מקניהם. (ח) וישב עשו בהר שעיר עשו הוא אדום.

רמב"ן

(1) (ו) ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנותיו – זה המסע היה אחרי שוב אחיו מחרן והאחוז בארץ כנען, כמו שאמור בכאן, ואפשר שהיה גם אחרי מות אביהם. והנה בעוד אחיו בחרן היה עשו בשעיר ככתוב למעלה (ל"ב, ד).

אבל הענין, כי עשו הלך לשעיר בימי אלופי החרי יושבי הארץ ויהי לשר הולך עם ד' מאות איש, ובניו וביתו בארץ כנען. ויתכן שהיתה לו שם אחוזה במקום אחד במישור, לא בהר שעיר, על כן ייחס לו 'ארצה שעיר שדה אדום' (ל"ב, ד). ואחרי שחזר אחיו לארץ כנען פנה לו מפניו, כי ידע שארץ כנען נחלת אחיו אשר נתן לו אביו בברכתו, ולקח בניו וכל נפשות ביתו עם רב, והלך לשעיר להתיישב שם, ואז נלחם בבני שעיר החרי יושבי הארץ, כי אולי פחדו ממנו ולא היו נותנים אותו לבא בגבולם בהר שעיר שהיו שם המבצרים, אלא שישב בשדה אדום במקומו הראשון, 'וישמידם' מפניהם ויירשום וישבו תחתם, כענין האמור במשנה תורה (דברים ב', כא), ולכן יאמר שם (ב', ה) 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'.

(3) (ז) ולא יכלה ארץ מגוריהם – טעמו עיר מגוריהם, היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק, כי ארץ כנען תשא כזה וכזה אלף פעמים, אבל עשו בראותו כי לא יוכל לעמוד בעירו ובמקומו עזב את כל הארץ לאחיו והלך לו.

(2) (ו) וטעם וילך אל ארץ – אמר אונקלוס אל ארץ אחרת. ור"ש פירש לגור באשר ימצא, כי הלך אל ארץ אשר ימצא שם מקום לחנותו, עד שבא אל הר שעיר וישב שם. והנכון בעיני שיאמר וילך אל ארץ שעיר, וחסרו הכינוי, בעבור היותו מובן, שכבר הזכיר (לעיל ל"ב, ד) שהיה עומד בארץ שעיר, והידוע כי לשם יוליך ביתו, ויזכיר בסמוך (פסוק ח) 'וישב עשו בהר שעיר'. ונמצא כזה 'ויבא אל ארמון בית המלך וישרף עליו את בית מלך' (מל"א ט"ז, יח), ושיעורו בית המלך הזה שהיה בו. וכן 'וישרף את הבמה הדק לעפר ושרף אשרה' (מל"ב כ"ג, טו), כלומר אשר לירבעם הנזכרת במקום ההוא. וכן 'ויאמר יואב לכושי לך הגד למלך [...] וישתחו כושי ליואב' (שמ"ב י"ח, כא). 'וחמור והאריה' (מל"א י"ג, כח). וכן 'כי נשברו אניות בעציון גבר' (שם כ"ב, מט), האניות. וכן רבים. אף כאן, 'וילך אל ארץ', כמו אל הארץ, ארץ שעיר הנזכרת.

דיון

את פירושו לפסוק ו פיצל רמב"ן לשניים: תחילה פירש את הדיבור "ויקח עשו..." ולזה סמך את פירושו לפסוק ז. ורק לאחריו הביא את חלקו השני של פירושו לפסוק ו: "וטעם וילך אל ארץ".

טעם הדבר הוא שיש קשר ברור בין הפירוש לדיבור "ויקח עשו" לבין הפירוש לפסוק ז. בדיבור "ויקח עשו" מבאר רמב"ן את הסתירה לכאורה שבין הכתוב כאן שעל פיו הלך עשו לשעיר בגלל חזרתו של יעקב לארץ, לבין המשתמע מתחילת הפרשה הקודמת שעוד לפני חזרת יעקב כבר היה עשו בשעיר. רמב"ן מבאר, שבתחילה הייתה לעשו רק נחלה מסוימת בשעיר, אבל עדיין מקומו העיקרי היה בחברון. אולם לאחר חזרת יעקב, ראה עשו שאין בחברון, שהיא מקום מגוריהם ומגורי אבותיהם, מקום לשניהם, ומאידך גם ידע שארץ כנען ניתנה נחלה לאחיו. לאור זה החליט עשו לעזוב את כל הארץ לאחיו ולהתיישב עם כל משפחתו בשעיר. בדבריי אלה כרתי יחד את דברי רמב"ן בדיבור "ויקח", עם דבריו בדיבור "ולא יכלה", ועובדה זו מוכיחה את הזיקה הקיימת ביניהם. רק אחר כך עבר רמב"ן לדון בחסרון הסומך, בביטוי "אל ארץ".

אמנם יש לציין, שגם דיונו בביטוי "אל ארץ" קשור לדיון הקודם. רמב"ן דוחה שם את פירוש רש"י ש"ארץ" פירושה כל ארץ שהיא, מכיוון שכבר הדגיש רמב"ן שהייתה לו נחלה באזור שעיר. אדרבא, לדעת רמב"ן "ארץ" פירושה "הארץ", היינו אותה ארץ שכבר נזכר לעיל שישב שם. והחסיר הכתוב את ה"א הידיעה, מכיוון שהדבר מובן מאליו – וכי להיכן ילך אם לא למקום שיש לו שם כבר נחלה?

מכל מקום, הזיקה של הדיון בפרט הזה, אל הדיונים הקודמים חלשה מהזיקה שבין שני הדיונים הקודמים. לכן נדחה דיון זה לסוף.

11. בראשית ל"ו

(כ) אלה בני שעיר החרי ישרי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה. (כא) ודשון ואצר ודישן אלה אלופי החרי בני שעיר בארץ אדום. (כב) ויהיו בני לוטן חרי והימם ואחות לוטן תמנע. (כג) ואלה בני שובל עלון ומנחת ועיבל שפו ואונם. (כד) ואלה בני צבעון ואיה וענה הוא אשר מצא את הימם במדבר ברעתו את החמרים לצבעון אביו. (כה) ואלה בני ענה דשן ואהליבמה בת ענה. (כו) ואלה בני דישן חמדן ואשבן ויתרן וקרן. (כז) אלה בני אצר בלהן וזעון ועקן. (כח) אלה בני דישן עוזן וארן.

רמב"ן

(1) (כד) ואלה בני צבעון ואיה וענה – הוי"ו יתירה, וכן 'עבד אביך ואני מאז ועתה ואני עבדך' (שמ"ב ט"ו, לד), דין שניהם אני. 'ואלה ראשי בית אבותם ועפר וישע' (דה"א ה', כד), וכמוהו רבים. והנה צבעון זה הוא הבן השלישי לשעיר החורי, והוליד שני בנים אלו איה וענה. וסיפר

הכתוב כי ענה זה בן צבעון, הוא אותו ענה שמצא הימים במדבר ברעותו החמורים של צבעון אביו, להבדיל בינו ובין ענה דודו אחי צבעון אביו, וזה ענה בן צבעון הוא חמיו של עשו. (3) (כה) **ואלה בני ענה דישון ואהליבמה בת ענה** – דרך הכתוב לאמר בבנות כן, כמו 'ואת דינה בתו' (להלן מ"ו, טו). וזה ענה הוא הבן הרביעי לשעיר החורי, אחי צבעון, הנמנה אחריו למעלה (בפסוק כ). כי הפרשה תמנה שבעה בני שעיר החורי כתולדותם. והיה לזה ענה בן אחד יקרא גם כן דישון כשם דודו, ולו בת תקרא אהליבמה כשם קרובתה בת ענה בן צבעון. ולכך יאמר הכתוב באשת עשו (לעיל פסוק ב) 'אהליבמה בת ענה בת צבעון', להגיד כי היא בת ענה שמצא הימים נכדת צבעון, לא אהליבמה בת ענה בן שעיר החורי אחי צבעון. ועל דעת קצת רבותינו (פסחים נד ע"א) אין בפרשה רק איש אחד הנקרא ענה, והוא בן צבעון שבא בזנות על אמו אשת שעיר החורי, וימנה אותו הכתוב (בפסוק כ) בבני שעיר החורי, כי יחשבוהו האנשים כבנו, ויקראוהו ענה בן שעיר, וגדלו בין בניו בחשבו שהוא בנו. וימנה אותו פעם אחרת (בפסוק כד) על פי האמת בן לצבעון. וזה מדרשם של דורשי חומרות, כמו שמוזכר במסכת פסחים (שם), ואיננו דברי הכל בגמרא, ולא משמעו של מקרא כלל. (2) (כד) **אשר מצא את הימים** – כדעת מקצת רבותינו בתלמוד (פסחים נד ע"א) הם הפרדים. וזה האיש מצא כי יולידו מין שלא במינו, ואין כן בשאר מיני הכלאים. ואמר 'במדבר ברעותו החמורים', כי היו לו שם במדבר חמורים רבים תובעים אתונות, והרביעם עם הסוסיות והולידו. ונראה שנחשב לו בדורו לחכמה כי הכיר במיניהם שהם קרובים בטבע ויולידו, והיה נודע במעשה ההוא, ועל כן יתארהו בו...

דיון

את פירושו לפסוק כד פיצל רמב"ן לשניים: את חלקו הראשון, "ואלה בני צבעון", הביא במקומו, ואילו את חלקו השני, "אשר מצא את הימים", הביא לאחר הפירוש לפסוק כה "ואלה בני ענה". בכך ביקש רמב"ן לסמוך את הדיבור "ואלה בני ענה" לדיבור "ואלה בני צבעון".

הקשר בין הדיבור "ואלה בני צבעון" לדיבור "ואלה בני ענה" ברור לחלוטין מתוך דברי רמב"ן: רמב"ן מבקש לחלק, על פי משמעו של מקרא, בין ענה בפסוק כד, שהוא בן צבעון בנו של שעיר, לבין ענה בפסוק כה, שהוא בן שעיר הנמנה בפסוק כ לאחר צבעון. רמב"ן דוחה את מדרשם של 'דורשי חומרות' המזהים בין שני ענה אלו. לצורך הבהרת קשרי המשפחה של שעיר סמך רמב"ן שני דיבורים אלה זה לזה. רק אחר כך עבר לדון בפירוש על מציאת הימים שמצא ענה.

12. בראשית ל"ז

(כא) וישמע ראובן ויצלהו מידם ויאמר לא נכנו נפש. (כב) ויאמר אלהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אתו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו למען הציל אתו מידם להשיבו אל אביו. (כג) ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו ויפשיטו את יוסף את כתנתו את כתנת הפסים אשר עליו. (כד) ויקהו וישלכו אתו הברה והבור רק אין בו מים. (כה) וישבו לאכל לחם וישאו עיניהם

ויראו והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נשאים נכאת וצרי ולט הולכים להוריד מצרימה. (כו) ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו. (כז) לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמענו אחיו.

רמב"ן

(1) (כב) **אל תשפכו דם** – אמר להם, הנה הייתי סובל לכם כאשר חשבתם להמית אותו בנכליכם, כי גם אני שנאתיו ורציתי שיומת על ידי אחרים, אבל אתם אל תהיו שופכים דם בדיכם, חלילה לכם. והכונה לראובן בכל זה היתה להשיבו אל אביו. והכתוב סיפר מה שאמר להם ראובן וישמענו אליו, אבל דברים אחרים אמר להם מתחילה שלא קבלו ממנו, כמו שאמר להם (להלן מ"ב, כב) 'הלא דברתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם', וכאשר ראה שלא שמעו לעזבו אמר להם, אם כן אל תשפכו דם בדיכם. ולא אמר 'דמו', כי הראה עצמו שלא יאמר כן לאהבתו, רק שלא יהיו בשופכי דמים, לימד אותם שאין עונש הגורם כעונש השופך דם בידיו.

וְטַעַם אֲלֵהֶם הַבּוֹר הַזֶּה אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר – לאמר, הנה הבור הזה עמוק ולא יוכל לצאת הימנו, והוא במדבר, ואם יצחק אין מושיע לו כי אין עובר עליו. וסיפר הכתוב כי היה ריק ואין בו מים, שאם היה בו מים לא יטביעו אותו שכבר נמנעו משפוך דמו. וכתב רש"י⁴¹ ממשמע שנאמר 'והבור ריק', אינני יודע שאין בו מים, מה תלמוד לומר 'אין בו מים', מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו, לשון ר"ש מדברי רבותינו (שבת כב ע"א). ואם כן היו הנחשים והעקרבים בחורי הבור, או שהיה עמוק ולא ידעו כן, שאילו היו רואים אותם ולא יזיקו ליוסף היה הדבר ברור להם שנעשה לו נס גדול ושהוא צדיק גמור, וידעו כי זכותו תצילנו מכל רע, ואיך יגעו במשיח השם אשר הוא חפץ בו ומצילו, וכענין שנאמר 'אלהי שלח מלאכה וסגר פום אריותא ולא חבלוני כל קבל די קדמוהי זכו השתכחת לי' (דניאל ו', כג). אבל הם לא ידעו בדבר.

ועל דרך הפשט יאמר 'והבור ריק אין בו מים' כלל, שגם אם היו בו מים מעט יקרא ריק, וכן 'כי מת אתה ולא תחיה' (מל"ב כ', א) כלל בשום פנים, והכל ביאור וחיזוק.

(3) (כו) **וכסינו את דמו** – ונעלים את מיתתו, לשון ר"ש. וכן אמר אונקלוס ונכסי על דמיה. והנכון שהוא כפשוטו, כי מנהג רוצחי מסתרים להרוג הנרצח ולקברו ולכסות דמו בעפר, וכענין שנאמר 'ויטמנהו בחול' (שמות ב', יב), ולכך אמר להם, הנה אנחנו הורגים את אחינו ומכסים את דמו בעפר, כי כן יחשב לנו.

והנה ראובן למד להם שלא ישפכו דם בידם אבל ישליכוהו בבור וימות שם, שאין עונש הגורם כעונש השופך דם, ובא יהודה עתה ואמר גם זה יחשב לנו לרציחה כאלו אנחנו הרגנוהו, וכן

41. המוסגר הוא מהוספות הרמב"ן לפירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 33, הוספה 49. יצוין שבכתבי יד פרמא פלטינה 3258 ופולדא Qu.A.2, שבהם חסרה התוספת, נוספו במקום זה המילים: 'והבור ריק אין בו מים'. הווי אומר, במהדורה קמא פתחו מילים אלו את הדיבור הבא. ואולם לאחר שנוספה התוספת הנ"ל, שכבר עסקה במשפט זה, נמחקו מילים אלו. כתוצאה מהוספה זו גם נוצרה כפילות בין המילים 'וכתב רש"י' לבין המילים 'לשון רש"י' מדברי רבותינו. ואמנם בדפוס רומי חסרות המילים "לשון רש"י", והיא מחיקה כתוצאה מההוספה הנ"ל.

הדבר באמת, וכענין שאמר הכתוב 'ואותו הרגת בחרב בני עמוך' (שמ"ב י"ב, ט), ודינא רבא ודינא זוטא איכא ביניהו, ושניהם אמרו אמת.

(2) (כה) **והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד** – כאשר נשאו עיניהם וראו מרחוק אנשים באים מדרך גלעד, הכירו כי ארחת ישמעאלים היא בגמלים, וידעו כי למצרים ילכו, כי מגלעד יובא הצרי והנכאת, ולמצרים היה דרכם להוליך אותו. ולכן אמר להם יהודה, הנה האנשים האלה מארץ מרחק, והולכים אל ארץ רחוקה, נמכרנו להם כי לא יודע הדבר. וכאשר קרבו להם מצאו כי היו בעלי סחורה, אשר להם הנכאת והצרי, אנשים מדינים סוחרים, ששכרו הגמלים מהישמעאלים. וימכרו את יוסף למדינים שקנו אותו לסחור בו, כי ארחת הישמעאלים משכירי הגמלים לא יקנו הם סחורה לעצמם. ואמר 'וימכרו את יוסף לישמעאלים' (פסוק כח), כי להם מסרו אותו שהם מוליכים הסחורה למצרים. וזה טעם 'מיד הישמעאלים אשר הורידהו שמה' (להלן ל"ט, א), כי היה בידם, אבל המדינים היו בעליו והם סחרו בו, והוא שאמר 'והמדינים מכרו אותו אל מצרים' (ל"ז, לו).

וכל מעשה בכתוב, פעם יספר אותו במושל המצוה בו, ופעם בשליח שיעשנו בידו, כענין 'את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה' (דברים י"א, ז), וכתוב אחר 'אשר עשה משה לעיני כל ישראל' (שם ל"ד, יב). וכן אמר 'ותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה' (מל"א ז', נא), וחירם עשאה, כדכתיב 'ויבא אל המלך שלמה ויעש את כל מלאכתו' (שם ז', יד). וביוסף עצמו אמר 'את כל אשר עושים שם הוא היה עושה' (להלן ל"ט, כב), נותן המעשה לשנים למצוה בו ולעושה אותו...

דיון

סיבת הסמיכה של הפירוש לדברי ראובן "אל תשפכו דם", לפירוש לדבריו של יהודה "וכסינו את דמו" מפורשת בדברי רמב"ן בפירושו לפסוק כו: "והנה ראובן למד להם שלא ישפכו דם... ובא יהודה עתה ואמר גם זה יחשב לנו לרציחה...". ההשוואה מתבקשת לאור הסתירה הקיימת, לכאורה, בין דברי ראובן "אל תשפכו דם", שממנה עולה כי אם יקבלו את הצעת ראובן, לא יידונו האחים כשופכי דם, לבין טענתו של יהודה "מה בצע כי נהרוג את אחינו". רמב"ן מבאר שראובן לימדם שאין עונש ההורג בידיים כעונש הגורם מיתה, ויהודה לימדם שגם הגורם מתחייב בהריגה, אם כי ברמה פחותה מההורג בידיים. רק לאחר השוואה זו חוזר רמב"ן לדון ביחס שבין ההצעה למכרו לישמעאלים לבין העובדה שלבסוף נמכר למדיינים. זהו דיון שאינו קשור להבנת היחס שבין דברי יהודה לבין דברי ראובן.

13. בראשית מ"ה

(ד) ויאמר יוסף אל אחיו גשו נא אלי ויגשו ויאמר אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה.
(ה) ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה כי למחיה שלחני אלהים לפניכם.
(ו) כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר. (ז) וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדלה. (ח) ועתה לא אתם שלחתם אתי

הנה כי האלהים וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומשל בכל ארץ מצרים. (ט) מהרו ועלו אל אבי ואמרתם אליו כה אמר בנך יוסף שמני אלהים לאדון לכל מצרים רדה אלי אל תעמד. (י) וישבת בארץ גשן והיית קרוב אלי אתה ובניך ובניך ובניך וצאנך ובקרך וכל אשר לך. (יא) וכלכלתי אתך שם כי עוד חמש שנים רעב פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך. (יב) והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם. (יג) והגדתם לאבי את כל כבודי במצרים ואת כל אשר ראיתם ומהרתם והורדתם את אבי הנה.

רמב"ן

(1) (1) **כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ** – הזכיר להם מה שעבר וידעו גם הם, לומר כי הארץ אשר עברו עליה שתי שנים ברעב ואכלו כל מה שהיה בידם ונתיקו השער מאד, ועוד יעברו עליהם חמש שנים, לא היתה להם בה מחיה כלל אם לא שלחני השם לפניכם.

(4) (יב) **כי פי המדבר אליכם** – בלשון הקדש בלא מליץ, זה דעת המפרשים, והוא תרגום אונקלוס. ויתכן שאמר להם כך לאמתלא ולפיוס, כי איננה ראייה שידבר אדם אחד במצרים בלשון הקדש, כי על דעתי הוא שפת כנען, [כי אברהם לא הביאו מאור כשדים ומחרן כי ארמית היא, ו'הגל הזה' עד, ואיננו לשון לאיש אחד לבד, אבל הוא שפת ארץ כנען],⁴² ורבים במצרים יודעים אותו כי קרוב הוא, ואף כי המושל, שדרך המלכים והמושלים לדעת הלשונות, וכמו שתראה בנבוכדנצר שאמר בלשון הקדש 'חלום חלמתי ותפעם רוחי לדעת את החלום' (דניאל ב', ג), בעבור שהיו שם חרטומים ואשפים ומכשפים וכשדים מלשונות רבים ומישראל, וכולם יבינו אותו. והם ענו לו בארמית, 'וידברו הכשדים למלך ארמית' (שם, ד), כי הם היו קרובים אליו היושבים ראשונה במלכות, ולהם היה הרשות לדבר אל המלך. ועוד, כי כאשר בא יוסף משם למצרים יבאו רבים. ויותר היה להם ראייה בהזכירו שמו וענין המכירה, 'אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה' (פסוק ד).

והנכון בעיני, כי יאמר 'והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין' רואות כי אני המושל והאדון לכל מצרים המגיד להם מפי כי אני אחיכם ומצוה להוריד אבי אלי לכלכלו. אם כן תגידו לאבי את כל הכבוד ואת כל אשר ראיתם בעיניכם ותמהרו להורידו אלי, כי הדברים אמת, ויש בי כח להצילו ולהחיותו ברעב. והוא כמו כי פי אני דברתי. ובגמרא במסכת מגילה (טז ע"ב) אמרו: כפי – כן לבי.

(2) (י) **וישבת בארץ גשן** – היה יוסף יודע באביו שלא ירצה לעמוד בעיר מצרים אשר שם הבירה למלכות, על כן שלח לו מעתה כי בארץ גושן יושיבנו. וטעם 'אתה ובניך', מחובר בפסוק העליון, 'רדה אלי [...]' אתה ובניך ובניך וצאנך ובקרך וכל אשר לך.

(3) (יא) **ואמר פן תורש אתה וביתך** – [דרך כבוד, כי לאחיו אמר 'כי למחיה שלחני אלהים לפניכם', ו'לשום לכם שארית', שהיו מתים ולא ישאר להם שארית, אבל לאביו לא רצה לאמר כן. ואמר]⁴³ שאם תתעבב בארץ כנען תורש, כי אני לא אוכל לשלוח לארץ כנען לחם רב מגנזי המלך, כי יחשדו אותי שאני מוכרו שם לעשות לי שם אוצרות כסף ולשוב אל ארצי ואל מולדתי, ובבואכם וידעו כי אתם אבי ואחי, יתן לי המלך רשות.

42. המוסגר הוא מהוספות רמב"ן לפירושו. ראה: מ' סבתו (לעיל, הערה 1), עמ' 101.

43. המוסגר הוא מהוספות רמב"ן לפירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 34, הוספה 55.

דיון

רמב"ן הקדים את הדיון בדיבור "כי פי המדבר אליכם" לפירושו לפסוקים י-יא, וסמכו לפירושו לפסוק ו' "כי זה שנתים הרעב". ונראה שטעם הדבר הוא, שפירושו לפסוק זה יחד עם פירושו לפסוק ו' מהווים פירוש שלם לתוכן העיקרי של הפסקה כולה. בפסקה זו מבקש יוסף לשכנע את אחיו להוריד את אביו למצרים. לצורך זה הוא סוקר לפניו את העבר, כדי להראות להם שלולי ביאתו למצרים לא הייתה משפחת יעקב יכולה להמשיך ולהתקיים בארץ. פרט זה מלמד שירידתו הייתה בהשגחה מאת ה', ומטרתה היא להכין מקום מקלט למשפחת יעקב בעת הרעב. לצורך זה גלגל ה' את המאורעות כך שיוסף יהפוך למושל ואדון במצרים, כדי שיהיה בו כוח ויכולת להחיות את יעקב ומשפחתו במצרים. רק לאחר מכן עבר רמב"ן לדון בפרטים ספציפיים בפסקה זו, כגון מדוע מציע יוסף דווקא את ארץ גושן, ומדוע אין הוא מציע לשלוח אוכל ליעקב לארץ כנען. סימן לכיוון פרשני זה בדברי רמב"ן הוא, שבפירושו לפסוק ו' שילב רמב"ן ביטויים מלשון הכתוב בפסוקים ה-ז, ובפירושו לפסוק יב כלל ציטוטים מלשון הכתוב בפסוקים ח-יג, ובכך נמצא הוא כולל, בפירושו לשני פסוקים אלה, את הפסקה כולה.

14. שמות י"ט

(י) ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם. (יא) והיו נכנים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני. (יב) והגבלת את העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו כל הנגע בהר מות יומת. (יג) לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה יירה אם בהמה אם איש לא יחיה במשך היבל המה יעלו בהר. (יד) וירד משה מן ההר אל העם ויקדש את העם וכבסו שמלתם.

רמב"ן

(1) (י) וקדשתם היום ומחר – פירש ר"ש וזמנתם. וכן דעת אונקלוס. וכמהו 'אני צויתי לְמִקְדָּשִׁי' (ישעיהו י"ג, ג), וכן 'התקדשו למחר' (במדבר י"א, יח). ור"א אמר שירחצו במים. ומה טעם 'היום ומחר', ואין צריך לרחוק רק פעם אחת. והנכון שיהיו קדושים, שלא יגשו אל אשה ואל כל טומאה, כי הנשמר מן הטומאה יקרא מקודש, כמו שאמר בכהנים אחרי 'לנפש לא יטמא' (ויקרא כ"א, א), 'קדשים יהיו לאלהיהם' (שם, ו), וכתוב 'כי הכהנים לא התקדשו למד' (דה"ב ל', ג), לא הטהרו, וכן 'כי אם אשה עצורה לנו [...] בצאתו ויהיו כלי הנערים קדש' (שם"א כ"א, ו). ובדוד כי ירחצו במים, והוא נלמד מכבוס הבגדים. וכך אמרו במכילתא (כאן) אין כבוס בגדים בתורה שאין טעון טבילה.

(3) (יג) במשך היובל המה יעלו בהר – הוא שופר של איל, ושופר אילו של יצחק היה (פרקי דרבי אליעזר לה), לשון ר"ש. ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק עולה הקריב אותו, והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות (זבחים פה ע"ב). אולי גבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה.

אבל לפי דעתי האגדה הזו יש לה סוד, ואמרו שזה הקול הוא פחד יצחק, ולכך אמר 'ויחרד כל העם אשר במחנה' (פסוק טז), ולא השיגו דבור בגבורה הזאת 'זולתי קול' (דברים ד', יב).
(2) (יא) ירד ה' לעיני כל העם – שכלם יראו ברדתו שם, כי יראו מראה הכבוד 'כאש אוכלת בראש ההר' (להלן כ"ד, יז). לא שיראו את השם, וכתוב 'כי לא יראני האדם וחי' (להלן ל"ג, כ).
(4) (יד) וירד משה מן ההר אל העם – לימד כאן שגם הדבור הזה שאמר בו 'ויאמר ה' אל משה לך אל העם', היה בהר, שהיה משה עולה שם בכל פעם לדבר אתו. ובמכילתא דרשו בו, מלמד שלא היה משה פונה לעסקיו ולא היה הולך לתוך ביתו אלא מן ההר אל העם.

דיון

אינני יודע מדוע הקדים רמב"ן את הפירוש לפסוק יג לפני הפירוש לפסוק יא. אמנם ניתן למצוא קשר מסוים בין פירושו לפסוק יג לפירושו לפסוק יא: בפירוש לפסוק יג לומד רמב"ן מאגדת חז"ל שהשגת העם בשמיעת הקול הייתה השגה מצומצמת, ובלשונו: "לא השיגו דבור... זולתי קול". בדומה, גם בפירושו לפסוק יא מדגיש רמב"ן שהראייה הייתה אף היא מצומצמת: "כי יראו מראה כבוד ה' כאש אוכלת... לא שיראו את השם". אלא שאין בכך כדי להסביר מדוע הוקדם פסוק יג לפסוק יא, וצ"ע.

15. שמות כ'

(יח) ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. (יט) לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם. (כ) מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. (כא) ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה. (כב) ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו.

רמב"ן

(1) (כ) מזבח אדמה תעשה לי – פירש ר"א כי אמר 'לא תעשון אתי אלהי כסף' לקבל כח העליונים בצורתם להיותם אמצעיים ביני וביניכם, כי 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך' אני בכבודי 'וברכתיך', אין לך צורך לאמצעי. ועל דעת רבותינו (במכילתא כאן) במזבחות, שהם הנעשים במשכן ובמקדש. הזכיר מצות המזבחות באדמה ובאבנים לאמר שיעשו גם כן המזבחות לשם לבדו, ושם יזבחו העולות והשלמים, ולא לשדים על פני השדה, ובכל המקום אשר יזכירו את שמו יבא בכבודו עליהן לשכן שכינתו בתוכם ולברך אותם.
(2) (כא) וטעם ואם – במצות חובה, לומר, אם יגיע הזמן שתזכו לרשת הארץ ולבנות לי מזבח אבנים בבית הבחירה, השמר שלא תבנה אתהן גזית שתחשוב לעשות כן למעלת הבנין. ודעת ר"א שהמצוה על מזבח הברית שבסדר ואלה המשפטים (להלן כ"ד, ד) בפירושי. ועל דרך האמת, הכתובים כסדרן, 'אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' בשמי הגדול, ו'לא תעשון' על פני 'אלהי כסף וזהב', אבל אני מתיר לכם שתעשו מזבח לי לבדי ולזכות עליו עולות גם שלמים

בכל המקום אשר אזכיר את שמי' כי 'אבוא אליך וברכתיך', 'ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת' (בראשית מ"ט, כה), ו'אזכיר' מן 'זכרנו יברך' (תהילים קט"ו, יב).

(5) (כב) **ולא תעלה במעלות על מזבחי** – בעבור כי התחיל לצוות במזבח השלים מצותו ולא אחר זה עד צוותו בדברי הקרבנות בתורת כהנים, וזו ראייה לדברי חכמים ואין צריכין חיזוק.

(3) (כא) **כי חרבך הנפת עליה** – לאסור בהם נגיעת הברזל, כמו שנאמר 'אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלהיך' (דברים כ"ז, ו), 'לא תניף עליהן ברזל' (שם, ה). והזכיר הכתוב הברזל בלשון חרב, כי כל כלי ברזל אשר בהם פיות כורתות יקראו חרב. יאמר בסיף 'יעש לו אהוד חרב ולה שני פיות' (שופטים ג', טז), ובאזמל 'קח לך חרב חדה' (יחזקאל ה', א), ויאמר 'בכשיל וכלפות' (תהילים ע"ד, ו) אשר יסתרו בו הבנין 'ומגדלתיך יתץ בחרבותיו' (שם כ"ו, ט), וכן זה המסתת האבנים יקראנו חרב.

(4) וטעם המצוה בדברי רבותינו (במכילתא כאן) להדור מצוה שלא יונף המקצר על המאריך. ור"א אמר שלא יסאר הנפסל מן האבן באשפות והמקצת בנוי במזבח השם. או שלא ילקח ממנה לעשות מזבח לע"ז כי עובדיה יעשו כן אולי יצליחו. והרב אמר במורה הנבוכים (ג מה) שהיא הרחקה, שלא יבאו לעשות בהן צורה ותהיה אבן משכית, כי היה כן מנהג עובדי ע"ז. ואני אומר כי טעם המצוה, בעבור היות הברזל חרב והוא המחריב העולם, ולכן נקרא כך. והנה עשו אשר שנאו השם (מלאכי א', ג) הוא היורש החרב, שאמר לו 'ועל חרבך תחיה' (בראשית כ"ז, מ), והחרב הוא כחו בשמים ובארץ, כי במאדים ובמזלות הדם והחרב יצליח, ובהם תראה גבורתו, ולכן לא יובא בית ה'. וזהו הטעם שהזכירו הכתוב בפירוש אשר 'לא תבנה אתהן גזית', כי בהניפך עליהם שום ברזל לעשותם כן הנפת עליה חרבך הנפת עליה, ומפורש בזה 'לא תניף עליהן ברזל' (דברים כ"ז, ה), ואם בא לסתת אותן בכלי כסף או בשמיר שהזכירו רבותינו (סוטה מח ע"ב) הרי זה מותר, אע"פ שאינן שלמות. וזה ישבר טעמו של ר"א. גם טעם הרב בעבור זה איננו נכון. והנה שלמה הוסיף במצוה שלא נשמע כל כלי ברזל בבית בהבנותו (מל"א ו', ז), אע"פ שהיה מותר, שכן שנינו במכילתא (כאן) 'לא תבנה אתהן גזית' – בו אי אתה בונה אבל אתה בונה בהיכל ובקדשי קדשים, ומה אני מקיים 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו', בבית אינו נשמע אבל בחוץ נשמע'. והיה הענין הזה, שהיו עוקרין האבנים מהריהן בכלי ברזל ומסתתים שם בברזל, כאשר יכרתו ג"כ בברזל העצים והברושים אשר היו בבית, וכן כתוב 'ויסיעו אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד הבית אבני גזית' (שם ה', לא). וכאשר יביאו אותן אל הבית לבנות הקירות לא יתקנו אותם בברזל ולא יניפו אותו עליהן כלל כדרך הבונים. וזהו שאמר 'אבן שלמה מסע נבנה' (שם ו', ז), לא שהיא שלימה לגמרי, רק שהיא שלימה שאין בה פגם 'כדי שתחגור בה צפורן' (חולין יח ע"א). אבל היא חלקה ושוה (ס"א ונאה). ופירוש 'מסע', שהיא גדולה כאשר הסיעו אותה מן ההר, לא חלקו הסלע לאבנים מרובות כמנהג הבונים, ולא יתקנו אותה בכאן, ולא ישיבוה במקבות והגרזן כמנהג כל בנין אחר, כי לא רצה שלמה שישמע בכלל הר הבית קול ברזל, וכל זה להרחיק הברזל ממנו, וזה כדעת רבי ירמיה במסכת סוטה (מח ע"ב). אבל לדעת רבי יהודה (שם) אבני גזית בביתו שם אותן, לא בבית המקדש. ועל דעתו פירוש

המקרא 'ויסיעו' אבנים גדולות אבנים יקרות ליסד את הבית אבני גזית' (מל"א ה', לא), כלומר שהסיעו גם אבני גזית והם לביתו. וכן נראה בפשט הכתוב כי החצר עשה אבני גזית, דכתיב 'ויבן את החצר שלשה טורי גזית' (שם ו', לו), ולא החמיר רק בהיכל ובדביר. וכל זה ריחוק הברזל מן הקדש. והברזל אשר הקדיש דוד שלא נחקר משקלו (דה"א כ"ב, יד), לעשות ממנו כלים לכוונת העצים ולחצוב האבנים היה.

(6) וטעם המעלות, יראת המזבח והדורו לכבוד השם. ולמצות השם טעמים רבים בכל אחת, כי יש בכל אחת תועלות רבות לגוף ולנפש.

דיון

רמב"ן הקדים את הפירוש לדיבור "ולא תעלה במעלות" לפירוש הדיבור "כי חרבך", וזאת כדי לסיים את הדיון על סדר הכתובים. תחילה, בפירושו לפסוק כ, דן רמב"ן בקשר שבין פסוק יט – "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", לפסוק כ – "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך". בביאור קשר זה הביא רמב"ן את דברי ראב"ע. אלא שהביאור של ראב"ע אינו מסביר את הקשר לתחילת הפסוק – "מזבח אדמה תעשה לי". משום כך הביא רמב"ן את דעת רבותינו, ש"מזבח אדמה תעשה לי" מכוון למזבח העולה העשוי מנחושת שעשו במשכן, שהיה מחובר לאדמה וממולא באדמה. בדומה, "מזבח אבנים" מכוון למזבח העולה שעשה שלמה במקדש (וזאת בניגוד לראב"ע, שפירש כי מזבח האדמה הוא המזבח שעשה משה בסוף פרשת משפטים, ומזבח האבנים הוא המזבח שנצטוו ישראל להקים בהר עיבל עם כניסתם לארץ). רמב"ן מסביר כיצד לפי פירוש זה ניתן לקשור את כל חלקי הפסוקים זה לזה. כדי לקיים את פירוש רבותינו שמזבח אבנים הוא מזבח העולה במקדש שלמה, הוצרך רמב"ן לפרש את שימושה של המילה 'אם'. בהסבר זה נעזר רמב"ן בדברי ראב"ע עצמו, שכתב בפירושו: "ויהיה טעם 'ואם מזבח אבנים' כאומר עשה עתה מזבח אדמה, ואם תזכה שתכנס לארץ אז תבנה מזבח אבנים". כדי לסיים את ביאור הרצף של הכתובים ממשיך רמב"ן לבאר את פסוק כב – "ולא תעלה במעלת על מזבחי", ופירש כי הוא מוסב על המזבח שבמשכן ושבמקדש, ובכך גם ראה סיוע לדברי חכמים (שהזכירם לעיל), שמדובר כאן במזבחות שבמשכן ושבמקדש. רק לאחר שסיים לבאר את רצף הכתובים, חזר רמב"ן ודן בטעם האיסור של הנפת החרב על המזבח, וסיים בטעם איסור המעלות.⁴⁴

44. בדפוס וינה תרי"ח ובדפוס ורשה תר"ך, וכן במהדורת שעוועל הסדר הוא (מימין לשמאל): 1-2-3-5-4-6. במהדורת פרס (ראה לעיל, הערה 6) הסדר הוא: 1-2-3-4-6-5. שני סידורים אלו הם עיבוד של הסדר המקורי המצוי בכל כתבי היד ובדפוסים הראשונים שבדקתי. כל אחד משני עיבודים אלו שוברו בצדו: באופציה הראשונה מפסיקה פסקה 5 בין הסבר האיסור להנפת חרב (פסקה 3) לבין טעמו (פסקה 4), והמילים "וטעם המצוה" בתחילת פסקה 4 נראות כמתחייחות לאיסור המעלות. באופציה השנייה נשמר אמנם הרצף של איסור הנפת חרב ושל

16. שמות כ"א

(ז) וכי ימכר איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים. (ח) אם רעה בעיני אדניה אשר לא [לו קרין] יעדה והפדה לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה. (ט) ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה. (י) אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע. (יא) ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף.

רמב"ן

(1) **לא תצא כצאת העבדים** – כיציאת עבדים כנענים בשן ועין, [לשון רש"י ו⁴⁵] כן דרשוהו רבותינו וכך הוא שאין עבד עברי נקרא עבד סתם...

(2) (ח) **לעם נכרי לא ימשל למכרה** – ...ודרך הפשט בפרשה זו, שנאמר כי ימכור איש בתו הקטנה לאמה לא תצא כצאת העבדים האלה הנזכרים בשביעית ויובל, שלא יוכל האב⁴⁶ להוציאה מביתו לעולם אם תיטיב הנערה בעיניו ותשא חסד לפניו, אבל יקחנה לו לאשה כרצונו. ואם רעה בעיני אדוניה אשר יעדה להיות לו לאשה, כי הקונה בת ישראל לקחתה לו לאשה יקנה אותה, והנה היא מיועדת לו מן הסתם. ועתה אם לא יחפוץ בה אדוניה, והפדה האב הנזכר, כי אסור לו להניחה עוד ביד האדון מעת שיאמר לא חפצתי לקחתה, לא יוכל למכרה לעם נכרי בבואו לבגוד בה, כי זאת בגידה שימכור אדם בתו זולתי למי שיוכל לישא אותה. או טעמו שכל מוכר בתו בוגד בה.

(4) (יא) **ואם שלש אלה**, היעוד לו או לבנו או הפדיון לא יעשה לה, אז תצא חנם אין כסף כצאת העבדים הנזכרים.

(3) (ט) **כמשפט הבנות יעשה לה** – על דרך הפשט, יתכן שיאמר שאם ייעדנה הקונה לבנו, והוא השדוך שישדכנה לו, כי יעוד לשון זמון הוא, מן 'המועד אשר יעדו' (שמ"ב כ', ה), כמשפט אשר

טעמו, אבל נוצר מצב מוזר שעל פיו הוקדם טעם איסור המעלות (פסקה 6) לדיון באיסור המעלות (פסקה 5).

במהדורת **תורת חיים**, ירושלים תשנ"א, המבוססת כאמור על מהדורת שעוועל, הושב הסדר המקורי על כנו, והוער שם בעמוד רפב, הערה 1 (למילים "ולא תעלה"): "עד 'ואין צריכין חיזוק' הובא בכמה דפוסים מאוחרים להלן לפני 'וטעם המצוה בדברי רבותינו', ובדפוסים אחרים הובא להלן בסוף הפרשה, אך אין צורך לכך כי הרי הרמב"ן מפרש כאן את הכתובים כסדרן. ולפיכך בא לפרש כוונת הפסוק 'ולא תעלה במעלות על מזבחי'."

45. המוסגר חסר בכ"י פרמא פלטינה.

46. נוסח זה "האב" הוא הנוסח בכל כתבי היד של פירוש רמב"ן שבדקתי (למעט כ"י ניו יורק 870), וכן בדפוסים הראשונים. במהדורת הרב שעוועל, ומשם במהדורת תורת חיים, הנוסח הוא "האדון". נוסח זה קבע הרב שעוועל על פי כתב יד המכונה על ידו א (הוא כתב יד ניו יורק, אוסף לוצקי, מס' 870). אלא שנוסח זה מוטעה, והוא משבש את כוונתו של רמב"ן (שנבארה להלן בדיונו). כתב יד זה הוא כתב יד מעובד מאוד, ובמקרים רבים עיבודיו של הסופר משבשים את כוונתו של רמב"ן ומעידים על אי-הבנת דבריו, אלא שאין כאן המקום להאריך בכך. והשווה למה שכתב א' עיטס (לעיל, הערה 4) עמ' 87-84. במקום אחד במהדורתו עמד הרב שעוועל עצמו על טיבו זה של כתב יד זה, ראה בהערותיו לבראשית ל', לו (עמ' קעא, הערה 53).

יעשה האדם לבנותיו יעשה לה, שיתן לה משלו כמוהר הבתולות. וצוה בזה כאשר צוה בהענקה, והכל חסד מאתו יתב'. ועל דרך רבותינו, והוא האמת, כמשפט הבנות אשר ישיאו אותן האבות יעשה לה הבן. ופי' משפטן כי אם יקח אחרת, שארה וכסותה ועונתה לא יגרע, ואין צריך לומר אם לא ישא אחרת, כי דבר הכתוב בהווה.

דיון

הקדים רמב"ן לבאר את פסוק יא "ואם שלש אלה" לפני פירושו לפסוקים ט-י, מכיוון שפירושו לפסוק זה הוא חלק מפירושו 'על דרך הפשט' לפסקה של מכירת האמה, פירוש שהובא בפסוק ח. בתחילת פירושו לפסוק ז הציג רמב"ן את פירושו של חז"ל (שהביא רש"י), ש"לא תצא כצאת העבדים" פירושו כעבדים כנעניים, והביא לו סיוע מלשון הכתוב. בסוף פירושו לפסוק ח כתב רמב"ן שלפי דרך הפשט "לא תצא כצאת העבדים" הם העבדים הנזכרים לפני כן, היינו עבדים עבריים, וכוונת התורה שלא תצא כמותם בשביעית.⁴⁷ אבל מכיוון שאין לומר ששללה התורה את יציאת האמה בשביעית לחלוטין, שהרי מפורש בדברים ט"ו שאף אמה יוצאה בשביעית, הוסיף רמב"ן ואמר שכוונת

47. פירוש זה נסתר, לכאורה, מדברי רמב"ן עצמו לפני כן, באומרו "שאינ עבד עברי נקרא בתורה עבד סתם", קביעה שהובאה על ידו כדי להוכיח את פירושו של חז"ל שהכוונה לעבדים כנעניים. ונראה שפתרון הסתירה נעוץ בדברי רמב"ן "כצאת העבדים האלה הנזכרים" רוצה לומר העבדים העבריים שנזכרו בפסקה הקודמת. מכיוון שפסקתנו מהווה המשך לפסקה הקודמת, ושם נאמר במפורש שמדובר בעבד עברי, אין צורך לחזור ולהזכיר כאן בפירוש 'עבדים עבריים', וניתן להסתפק בכינוי הרומז: "העבדים". תדע שכן הוא, שהרי בפסקה הקודמת נאמר: "ואם אמר יאמר העבד", ולא פירשה התורה שמדובר בעבד עברי. על כורחך אתה אומר, שכל עוד מדובר בהמשך הפסקה שנאמר בתחילתה במפורש 'עבד עברי', אין צורך לחזור ולהזכיר שמדובר בעבד עברי, וניתן לומר 'העבד' או 'העבדים' סתם. ונראה לכאורה מדברים אלו, שרמב"ן דוחה כעת את הראיה שהביא לפני כן לפירושו של חז"ל. אלא שלא משמע כן מלשונו של רמב"ן. משום כך נראה לי לומר, שכאן באה לידי ביטוי ראייתו המורכבת של רמב"ן את לשון הפסוקים. פסקת האמה היא מצד אחד פסקה חדשה, ומצד שני יכולה גם להיקרא כהמשך לפסקה הקודמת. כיון שהיא יכולה להיקרא כהמשך הפסקה הקודמת, ניתן, כאמור, לפרש על דרך הפשט שכוונת התורה באומרה "כצאת העבדים" לעבדים עבריים שנזכרו לעיל. מאידך, מכיוון שפסקה זו מתחילה נושא חדש יכולה הייתה התורה לכתוב 'כצאת עבדים עבריים', כדרכה בכל מקום. העובדה שלא כתבה כן היא הרמז בכתוב לפירושו של חז"ל שכוונת הכתוב היא [גם] לעבדים כנעניים. ראייה מורכבת זו היא לדעתי המפתח להבנת יחסו של רמב"ן, במקומות רבים, לשילוב דרך הפשט עם דרכם של רבותינו בפירוש הכתובים. ונרמזו הדברים בדברי רמב"ן עצמו בהשגותיו לספר המצוות שורש שני: "...והוא מאמרם אין המקרא יוצא מידי פשוטו, לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת". ואין כאן המקום להרחיב בכך.

התורה היא שלא יוכל האב להוציאה מביתו של האדון לעולם אם תיטב הנערה בעיני האדון, שהרי האדון יכול לשאתה ונישואיו קודמים ליציאתה בשביעית, גם אם האב יעדיף את היציאה על פני הנישואין. אלא שלפי פירוש זה עדיין לא שמענו אמירה חיובית על יציאת האמה בשנה השביעית. משום כך הוסיף רמב"ן בסוף פירושו 'על דרך הפשט' את הפירוש לפסוק יא – "ואם שלש אלה", וביאר שהתורה עצמה בסוף הפרשה ציינה שאם לא תינשא לאדון וכן לא תינשא לבנו ולא יפדנה אביה – או אז אכן תצא בשביעית כצאת העבדים הנזכרים. נמצא שפירושו על דרך הפשט אינו שלם כל עוד לא פירש את הפסוק "ואם שלש אלה לא יעשה לה..."⁴⁸. רק לאחר שנעזר בפסוק יא כדי להשלים את פירושו, חזר ודן רמב"ן בפסוקים כסדרם. סימן לדבר הוא בלשון "כצאת העבדים הנזכרים", שנקט בו רמב"ן בתחילת פירושו לפסוק ח ובסוף פירושו לפסוק יא, ובכך יצר מסגרת לפירושו 'על דרך הפשט'.⁴⁸

17. שמות כ"ח

(לא) ועשית את מעיל האפור כליל תכלת. (לב) והיה פי ראשו בתוכו שפה יהיה לפיו סביב מעשה ארג כפי תחרא יהיה לו לא יקרע. (לג) ועשית על שוליו רמני תכלת וארגמן ותולעת שני על שוליו סביב ופעמני זהב בתוכם סביב. (לד) פעמן זהב ורמון פעמן זהב ורמון על שולי המעיל סביב. (לה) והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה' ובצאתו ולא ימות. (לו) ועשית ציץ זהב טהור ופתחת עליו פתוחי חתם קדש לה'. (לז) ושמת אתו על פתיל תכלת והיה על המצנפת אל מול פני המצנפת יהיה. (לח) והיה על מצח אהרן ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל מתנת קדשיהם והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני ה'. (לט) ושבצת הכתנת שש ועשית מצנפת שש ואבנט תעשה מעשה רקם. (מ) ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת. (מא) והלבשת אתם את אהרן אחיך ואת בניו אתו ומשחת אתם ומלאת את ידם וקדשת אתם וכהנו לי. (מב) ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה ממתנים ועד ירכים יהיו. (מג) והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש ולא ישאו עון ומתו חקת עולם לו ולזרעו אחריו.

48. כפי שצינתי בטבלה שבתחילת המאמר, בדפוס ורשה, ובעקבותיו במהדורת הרב שעוועל, העבירו דיבור זה למקומו לפי סדר הפסוקים. ואולם, ב"השמטות ומילואים" שנדפסו בסוף מהדורת הרב שעוועל, ירושלים תשמ"ב, עמ' תקע, כתב הרב שעוועל כך: "אז תצא חנם אין כסף כצאת העבדים הנזכרים – עיין רמב"ן לעיל סוף פסוק ח: 'ודרך הפשט בפרשה זו... לא תצא כצאת העבדים האלה הנזכרים בשביעית וביובל וכו'". על זה אמר כאן שאם שלש אלה לא יעשה לה 'אז תצא חנם אין כסף כצאת העבדים הנזכרים'. הכיר הרב שעוועל בקשר שבין דיבור זה לדיבור בפסוק ח אבל לא העיר על כך שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים נמצא דיבור זה כהמשך ישיר לדיבור בפסוק ח. והשווה למה שכתבתי בביאור דברי רמב"ן אלו במאמרי 'על נוסח פירוש הרמב"ן לתורה', **מגדים** כג, תשנ"ה, עמ' 79-77. ויש לתקן, על פי דבריי כאן, את דבריי שם בהערה 4.

רמב"ן

(2) (לז) על פתיל תכלת – ...

(3) (מא) והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו – ...

(1) (לה) ולא ימות – מכלל לאו אתה שומע הן, אם יהיו עליו לא יתחייב מיתה, הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה. לשון ר"ש. ואינו נכון בעיני, שהיה לו לכתוב פסוק זה לאחר שיזכיר כל שמונה בגדים, ולמה הזכיר זה בשלשה בגדים חשן ואפוד ומעיל קודם שיזכיר ציץ וכתנת ומצנפת ואבנט ומכנסים. וכן אמר 'ובצאתו ולא ימות', ואין ביציאה עבודה שיתחייב עליה משום מחוסר בגדים.

וכן 'והיו על אהרן ועל בניו' (פסוק מג), כתב ר"ש 'והיו כל הבגדים האלה על אהרן ועל בניו הראויים לו והאמורים בהם, ומתו, הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה'. וכן נראה זה בדרך הפשט.

אבל לפי העולה מן הסוגיות שבגמרא אין דעת רבותינו כן, אבל אצלם המצוה הזאת שוה בכולם, באהרן ובבניו, והיא על המכנסים, והענש; גם כן בהם. כי צוה בעשייה 'ועשה להם מכנסי בד', וצוה על הלבשה 'והיו על אהרן ועל בניו', כי בשאר הבגדים צוה למעלה בעשייתם וצוה בלבישה (בפסוק מא) 'והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו', א"כ הצוה הזו (בפסוק מג) כולה על המכנסים, ועליהן יהיה העונש.

ולמדנו זה ממה שאמרו בסנהדרין (פג ע"ב) ובשחיטת קדשים (זכחים יז ע"ב): 'מחוסר בגדים ששימש מנא לן דבמיתה, א"ר אבהו א"ר יוחנן, ומטו בה משמיה דר' אלעזר ברבי שמעון, "וחגרת אותם אבנט וחבשת להם מגבעות והיתה להם כהונה לחקת עולם" (להלן כ"ט, ט), בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והיו להם זרים, ואמר מר זר ששימש במיתה'. ואם היה הכתוב הזה (פסוק מג) אצלם בכל הבגדים, הנה בכאן עונש מפורש למחוסר בגדים, כמאמר הרב, אבל הוא במכנסים בלבד, והכתוב האחר (להלן כ"ט, ט) בשאר הבגדים, ולא הוזכרו שם המכנסים. והראיה על דעתם שלא הזכיר למטה (להלן כ"ט, ט), ה, ט) בסדר הלבשה מכנסים כלל, כי בעבור שענש עליהם בכאן אין צורך לחזור ולהזכירם, כי בידוע שילבשם.

ומה שאמר למעלה 'ונשמע קולו בבואו אל הקדש ולא ימות', הוא על דעתי ביאור למצות הפעמונים, כי מפני שאין בהם צורך בלבישה, ואין דרך הנכבדים להעשות להם כן, לכך אמר כי צוה בהם בעבור שישמע קולו בבואו אל הקדש, ויכנס לפניו אדוניו כאלו ברשות, כי הבא בהיכל פתאום חייב מיתה בטכסי המלכות, כענין אחשורוש. וירמוז למה שאמרו במסכת יומא ירושלמי (פ"א, לט ע"א ומקבילות): 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד (ויקרא ט"ז, יז), אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם (יחזקאל א', י) לא יהיו באוהל מועד'. על כן צוה להשמיע קולו כמי שיקרא 'הוציאו כל איש מעלי' (בראשית מ"ה, א), ויבא לעבוד את המלך ביהוד, וכן ובצאתו, לצאת ברשות, ושיועד הדבר כדי שיוכלו משרתי המלך לשוב לפניו שם. ובפרקי היכלות יודע זה הענין. וזה הטעם שלא יפגעו בו מלאכי אלהים. והזהיר זה בכהן גדול למעלתו, וזה טעם לפני ה', כי הוא העובד לפניו שתשרה שכינתו בעבודתו לפניו 'כי מלאך השם צבאות הוא' (מלאכי ב', ז), כי ההדיוטים (לא) יכנסו בהיכל להקטיר ולהטיב.

וראייתי במדרש ואלה שמות רבה (לח ח) באבני חשן: מה טעם, שיהא הקב"ה מסתכל בהן בבגדי הכהן בכניסתו ביום הכפורים ונזכר לזכות השבטים. רבי יהושע בשם רבי לוי, משל לבן מלכים שהיה פדגוג נכנס אצלו מלמד על בנו סניגוריא, והיה מתירא מן העומדים עליו שמא יפגעו בו, מה עשה הלבישו פורפירא שלו שיהיו רואין אותו ומתיראין ממנו, כך אהרן היה נכנס בכל עת לבית קדשי הקדשים, ואלו זכויות הרבה שהיו נכנסות עמו ומסייעות אותו לא היה יכול ליכנס למה שהיו מלאכי השרת שם, מה עשה הקב"ה נתן לו מדמות לבושי הקדש, שנאמר 'וילבש צדקה כשרי'ן' (ישעיהו נ"ט, יז). עד כאן אגדה זו. ואע"פ שלא היה נכנס לפני לפני בבגדים אלו, אף באהל מועד הוצרך לכך ביום הכפורים, שהרי כתיב 'וכל אדם לא יהיה באהל מועד' (ויקרא ט"ז, יז).

דיון

בכתבי היד, וכן בדפוסים, בא פירוש זה בסוף הפרק, לאחר פירושו של רמב"ן לפסוקים לז, מא. ואולם מלשון 'דיבור המתחיל', וכן מתוכן פירושו, ברור שהפירוש מוסב על פסוק לה,⁴⁹ שהרי פירוש רש"י, שאותו מצטט רמב"ן בתחילת פירושו, הוא על פסוק לה. וכן עולה בבירור מדברי רמב"ן: "ואינו נכון בעיני, שהיה לו לכתוב פסוק זה לאחר שיוזכר כל שמונה בגדים. ולמה הזכיר זה בשלושה בגדים חשן ואפוד ומעיל, קודם שיזכיר ציץ וכתנת מצנפת ואבנט ומכנסים".

אף על פי כן בכתבי היד ובדפוסים פירוש זה מצוי, כאמור, דווקא בסוף הפרק.⁵⁰ סיבת הדבר היא שהדיון על המשפט "ולא ימות" קשור בקשר הדוק לפסוק מג, שאף שם נזכרת מיתה בהקשר של לבישת הבגדים, ואף שם פירש רש"י: "הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים חייב מיתה", וציטט רמב"ן כאן את פירושו זה. ואף שרמב"ן מסכים עם פירוש רש"י לפסוק מג, ואינו חולק עליו בעצם ההלכה שכוהן ששימש מחוסר בגדים חייב מיתה, בכל זאת נחלק על רש"י בביאור סיבת חיוב המיתה שבפסוק לה. נמצא, שכל הדיון על פסוק לה כרוך בפירוש לפסוק מג. משום כך המתין רמב"ן לפסוק מג כדי לפרש שם את פסוק לה. תדע שכן הוא, שהרי רמב"ן כותב בפירושו: "ומה שאמר

49. כפי שהעיר הרב שעוועל בתחילת הערותיו לפסוק זה. לכן הדפיסו שם ולא בסוף הפרק, ובכך שינה ממה שבכתבי היד ובדפוסים הראשונים, ואף מדפוס ורשה, שכפי שצוין בפתיחתנו לעיל היווה בסיס למהדורת הרב שעוועל. נעיר, שבהקדמת מהדורתו הביא הרב שעוועל צילומים מדפוסים וכתבי יד. אחד הצילומים הוא מכתב יד שהרב שעוועל מסמנו א (כתב יד ניו יורק 870). במהדורת שעוועל כתוב בטעות (780). המעיין בצילום יוכל לראות שאף שם בא הפירוש לפסוק זה בסוף הפרק.

50. עובדה זו גרמה לשינויי נוסח ב"דיבור המתחיל" במהדורות מאוחרות. במקום: "ולא ימות", נכתב: "ולא ימותו", או: "ומתו". אלא שלתיקון זה אין כל בסיס בעדי הנוסח. במהדורת פרס (ראה לעיל, הערה 6) הנוסח הוא: "ולא ימות", אבל סימן הפסוק הוא מג, ובסוגריים כתוב: "צ"ל ומתו". פרט זה מעיד על המבוכה שבה היו מצויים המדפיסים והמהדירים השונים.

למעלה ונשמע קולו בבואו אל הקדש ולא ימות...". אם הוא קורא לפסוק לה 'למעלה', משמע שפירש אותו 'למטה', היינו בסוף הפרק, אחרי פסוק מג.⁵¹

18. שמות ל"ט

(ב) ויעש את האפד זהב תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר. (ג) וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן ובתוך תולעת השני ובתוך השש מעשה חשב. (ד) כתפת עשו לו חברה על שני קצוותו [קצותיו קרי] חבר. (ה) וחשב אפדתו אשר עליו ממנו הוא כמעשהו זהב תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר כאשר צוה ה' את משה. (ו) ויעשו את אבני השם מסבת משבצת זהב מפתחת פתוחי חותם על שמות בני ישראל. (ז) וישם אתם על כתפת האפד אבני זכרון לבני ישראל כאשר צוה ה' את משה...
... (כב) ויעש את מעיל האפד מעשה ארג כליל תכלת. (כג) ופי המעיל בתוכו כפי תחרא שפה לפיו סביב לא יקרע. (כד) ויעשו על שולי המעיל רמוני תכלת וארגמן ותולעת שני משזר. (כה) ויעשו פעמני זהב טהור ויתנו את הפעמנים בתוך הרמנים על שולי המעיל סביב בתוך הרמנים. (כו) פעמן ורמן פעמן ורמן על שולי המעיל סביב לשרת כאשר צוה ה' את משה. (כז) ויעשו את הכתנת שש מעשה ארג לאהרן ולבניו. (כח) ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר. (כט) ואת האבנט שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני מעשה רקם כאשר צוה ה' את משה.

רמב"ן

(1) (ג) וירקעו את פחי הזהב – לא הוסיף בכל מלאכת הקדש לפרש דרך האומנות איך נעשה, זולתי בכאן, והראוי שיאמר ויעשו את האפוד זהב תכלת וגו' מעשה חושב, כתפות עשו לו וגו', כי כן הדרך בכולם. ויתכן שספר בכאן המחשבה שחדשו בחוטי הזהב, כי היה תמה בעיניהם להיות זהב טווי ושזור כאשר יעשו בצמר ופשתים, כי לא נשמע עד היום ההוא לעשות כן.
(3) (כז-כח) ויעשו את הכתנת שש מעשה אורג לאהרן ולבניו – נראה מכאן שהיו הכתנות שוות באב ובבנים, אע"פ שאמר באהרן 'ושבצת הכתנת שש' (לעיל כ"ח, ט) ובבניו אמר סתם 'תעשה כתנות' (שם, מ), כי הכוונה תעשה כתנות כמו הנזכרת, וכן כתוב 'חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו ל' (שם, ד), כי לאהרן ולבניו יחזרו אל כתנות תשבץ מצנפת ואבנט כי הם שוים בכולם. וכן מה שאמר כאן 'ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעות' כלל אהרן ובניו, כי המצנפת והמגבעות אחד הם במעשה, אלא שאהרן יצנף אותה ובניו יחבשו בהן ראשם כאשר פירשתי (לעיל כ"ח, לא, לז). ולשון פארי המגבעות – שהיו

51. במהדורת תורת חיים המבוססת, כאמור, על מהדורת הרב שעוועל, נמצא דיבור זה במקומו לפי סדר הפסוקים, לפני פסוק לז. המהדירים הרגישו בקושי שנוצר עקב כך בלשון רמב"ן "ומה שאמר למעלה", ולכן העירו (ירושלים תשנ"ב, עמ' קמ, הערה 93): "כלומר בפסוק שלפנינו שהוא למעלה מהפסוקים הנזכרים עד כאן". ואולם, כאמור, בכתבי היד ובדפוסים הישנים נמצא הדיבור למטה ולשונו של רמב"ן מדויקת.

עולות על הראש כפארים, מלשון 'הפארים והצעדות' (ישעיהו ג', כ), 'פארי פשתים יהיו על ראשם' (יחזקאל מ"ד, יח).

(כט) ופירש באבנט שעשו אותו שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני – ולא נתפרש זה בצנאה, רק ממה שנאמר 'ואבנט תעשה מעשה רקם' (לעיל כ"ח, לט) נודע שהוא רקום בארבע מינין הללו כמו שנאמר במסך (לעיל כ"ו, לו) 'ועשית מסך לפתח האהל תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה רקם'. והאבנט הזה הוא גם כן לאהרן ולבניו כדעת האומר 'אבנטו של כהן גדול זהו אבנטו של כהן הדיוט' (יומא יב ע"א). [ועל דעת האומר (שם) 'לא זהו אבנטו של כהן הדיוט']⁵² פירש בשל אהרן שהוא מעשה רוקם ולא הוצרך להזכיר של בניו שהוא שש, כמו שאמר 'ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם' (לעיל כ"ח, מ), וכולן שש ככתנת.

(2) (כד) וטעם ויעשו על שולי המעיל רמוני תכלת וארגמן – שעשו הרמונים לתת אותם על שולי המעיל סביב, ועשו פעמוני זהב טהור, וישימו הפעמונים בתוך הרמונים קודם שיתנו אותם במעיל, והנה הפעמונים בתוך הרמונים בתלוש, וישימו הרמונים על שולי המעיל סביב והפעמונים בתוכם. ולכך כתב הכתוב 'בתוך הרמונים' פעמים (בפסוק כה), כי היו בתוכם מתחלה ובשעה שתלו אותם על שולי המעיל סביב. וגם זו ראייה למה שפירשנו בסדר ואתה תצוה (לעיל כ"ח, לא).

דיון

רמב"ן דחה את פירושו לפסוק כד לאחר פירושו לפסוקים כז-כט, ונראה שטעמו של דבר הוא כדלהלן: בפירושו של רמב"ן לפסוק ג וכן לפסוקים כז-כט, עוסק רמב"ן בהבדלים שבין הניסוח בביצוע הניסוח בציווי (בפרק כ"ח). בכל הפריטים שרמב"ן דן בהם בפסוקים אלו נוספו כאן פרטים שאינם מפורשים בציווי, ורמב"ן מבאר את הצורך בפירוט זה, וכיצד הדבר רמוז בפרק כ"ח. שונה הדבר בפירושו לפסוק כד: שם דן רמב"ן בפירוש הביטוי 'ויעשו על שולי המעיל רמוני תכלת...', ומפרש שהרימונים לא נעשו על שולי המעיל, אלא נעשו בפני עצמם כדי לתתם על שולי המעיל. לאחר מכן נעשו גם הפעמונים והוכנסו לתוך הרימונים בתלוש, ולבסוף נתנום על שולי המעיל סביב. רמב"ן מתעכב על פרט זה כדי לקיים את הפירוש שכתב בפרק כ"ח פסוק לא, ועל פיו היו הפעמונים בתוך הרימונים ולא בין הרימונים. מגמתו בפירושו לפסוק זה שונה, אפוא, ממגמתו בפירושו לפסוקים האחרים, ולכן נדחה לאחריהם.⁵³

19. ויקרא כ"ג

(א) וידבר ה' אל משה לאמר. (ב) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי. (ג) ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא

52. המוסגר חסר בכ"י פרמא פלטינה, והוא השמטה מחמת הדומות.

53. הסבר זה שמעתי מידידי י' עופר ותודתי נתונה לו בזה. הניסוח הוא על אחריותי בלבד.

קדש כל מלאכה לא תעשו שבת הוא לה' בכל מושבתיכם. (ד) אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם. (ה) בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה'. (ו) ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו. (ז) ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו. (ח) והקרבתם אשה לה' שבעת ימים ביום השביעי מקרא קדש כל מלאכת עבדה לא תעשו. (ט) וידבר ה' אל משה לאמר. (י) דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן. (יא) והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן. (יב) ועשיתם ביום הניפכם את העמר כבש תמים בן שנתו לעלה לה'. (יג) ומנחתו שני עשרנים סלת בלולה בשמן אשה לה' ריח ניחח ונספה יין רביעת ההין. (יד) ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאתכם את קרבן אליהם חקת עולם לדרכתכם בכל משבתיכם. (טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאתכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה. (טז) עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'.

רמב"ן

(1) (י) **דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ** – בעבור שיחדש בכאן בכל אחד מן המועדים מצוה חדשה, מלבד השבתון מקרא קודש, תתיחד בכל מועד פרשה בפני עצמה שיזהיר בה דבר אל בני ישראל. ומפני שחג השבועות זמנו תלוי בעומר, אמר הכל בפרשה אחת. ובעבור שיום הזכרון ויום הכפורים בחדש אחד ושניהם מענין אחד בדין העונות וכפרתם לשבים, לא אמר ביום הכפורים דבר אל בני ישראל, כי יספיק לו בדבור הראשון, ועשה מהן שתי פרשיות, שהם ענינים שונים.

(3) (יא) **ממחרת השבת יניפנו הכהן** – ממחרת יום טוב הראשון של פסח, שאם אתה אומר שבת בראשית אי אתה יודע איזהו, לשון ר"ש. ובאמת שזו גדולה שבראיות בגמרא (בבלי מנחות סה ע"א - סו ע"א), כי מה טעם שיאמר הכתוב 'כי תבואו אל הארץ וקצרתם את קצירה' תביאו העומר ממחרת שבת בראשית, כי יש במשמע שבאיזה זמן מן השנה שנבוא לארץ ונקצור קצירה יניף הכהן העומר ממחרת השבת הראשונה שתהיה אחרי ביאתינו לארץ, והנה אין לחג השבועות זמן שנמנה ממנו. ועוד על הדרך הזה לא נדע בשנים הבאות אחרי כן מתי נחל לספור, רק 'מיום החל חרמש בקמה' (דברים ט"ז, ט) כפי רצוננו, ואלה דברי תוהו. אבל אם יהיה 'ממחרת השבת' – יום טוב, כפי קבלת רבותינו, יבוא הענין כהוגן, כי צוה הכתוב תחילה שנעשה בחדש הראשון חג המצות שבעת ימים, וביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון וכל מלאכת עבודה לא נעשה, ואחר כך אמר כי כאשר נבוא אל הארץ נביא ממחרת השבת הזאת הנזכרת עומר התנופה והוא השבת הראשונה הנזכרת כאן, ולימד שלא ינהג העומר במדבר ובחוצה לארץ. אבל 'ממחרת השבת השביעת' ו'שבע שבתות' לא יתכן לפרש אותם יום טוב, אבל אמר בו אונקלוס לשון שבוע. וא"כ יהיו שתי לשונות בפסוק אחד, והמפרשים אמרו כי הוא דרך צחות, כמו 'רכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם' (שופטים י', ד). ובמקום אחר פירש 'שבעה שבועות' (דברים ט"ז, ט), וכן 'באי השבת עם יצאי השבת' (מל"ב מ"א, ט), שבוע, וכן 'מתי יעבר החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר' (עמוס ח', ה), כי בעבור שיש בכל שבועה ימים שבת אחת וחשבון הימים ממנו, יקרא שבוע אחד שבת אחת. והוא לשון ידוע ומורגל בדברי

רבותינו, 'שפעמים בשבת ב"ד יושבין בעירות' (כתובות ב ע"א). ויתכן שיהיה כל השבת הנזכר בפרשה שבוע, ויהיה טעם 'ממחרת השבת', לומר כי ביום הנפת העומר יתחיל לעשות השבוע במנינו, אם כן יהיה היום ההוא ממחרת השבוע שעבר, כאילו אמר, יהיה יום התנופה ממחרת שבוע לימים העוברים וראשון לשבועות שיספור עד שישלים שבע שבתות. ובעבור שהזכיר 'ובחמשה עשר יום', אמר שיניף את העומר ממחרת השבוע הנזכר ויספור ממנו שבע שבתות. ואין לטעות ביום ארבעה עשר, כי לא הזכיר ממנו רק בין הערבים. וטעם 'תמימות תהייה', כי השבת עם ששת ימים תקרא שבת שלימה. ופירוש 'ממחרת השבת', כמו במחרת השבת, וכן 'עד ממחרת השבת השביעית תספור', וכן 'ביום ההוא יאכל ממחרת'. ואמרו כי לא יבא ב"ת במלת מחר ומחרת, 'ויהי ממחרת וישב משה לשפט את העם' (שמות י"ח, יג), 'ויעש ה' את הדבר הזה ממחרת' (שמות ט', ו), וכן כולם.

(2) (י) **וטעם וקצרתם את קצירה** – שלא תקצרו בארץ קציר עד שתקצרו העומר ותביאו אותו ראשית קצירכם אל הכהן, וכן 'מהחל חרמש בקמה תחל לספור' (דברים ט"ז, ט), 'מהחל לך חרמש בשום קמה, כי אסור להניף חרמש על הקמה עד יום שתחל לספור'.

(4) (טו) **וטעם וספרתם לכם** – כמו 'ולקחתם לכם' (להלן מ), שתהא ספירה ולקחה לכל אחד ואחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו, ואין כן 'וספר לו', 'וספרה לה', דזבין (לעיל ט"ו, יג, כח), שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא שלא ישכחוהו, וכן 'וספרת לך', דיובל (להלן כ"ה, ח), שתזהר במספר ולא תשכח.

דיון

רמב"ן איחר את דיונו בדיבור "וקצרתם את קצירה" (פס' י) לדיונו בדיבור "ממחרת השבת" (פס' יא). ונראה כי טעם הדבר הוא, שפירוש הביטוי "ממחרת השבת" קובע גם את פירוש המילים "וקצרתם את קצירה". מפשט הכתוב אפשר היה להבין (כפי שכתב רמב"ן עצמו בתחילת פירושו לפסוק יא, בבואו לשלול פירוש זה), ש"וקצרתם את קצירה" הוא חלק מתיאור המקרה. היינו: כאשר תבואו אל הארץ ותקצרו את קצירה, הרי שאז תביאו את ראשית קצירכם אל הכהן, ואין כאן כל הגבלה על זמן הקצירה. אלא שפירוש שכזה מחייב לומר ש"מחרת השבת" הוא שבת בראשית, וכאשר תקצרו את קציר הארץ, יהיה מתי שיהיה, הרי שאז תביאו את ראשית הקציר אל הכהן כדי שיניפנו ממחרת השבת הסמוכה. ואולם אם אנו מפרשים ש"מחרת השבת" הוא מחרת יום טוב ראשון של חג המצות, כפי שפירשו רבותינו, הרי שגם ראשית הקציר חייבת להיות בזמן קבוע. ממילא המשפט "וקצרתם את קצירה" מקבל משמעות אחרת – לא עוד תיאור המקרה, אלא חלק מן הציווי, היינו: ראשית הקציר חייבת להיות מובאת אל הכהן בזמן שנקבע, ואין לקצור לפני כן. כמקבילה מביא רמב"ן את הפסוק המקביל בדברים "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה". ואף שם יש הבדל בין משמעותו הפשוטה של הכתוב לבין משמעותו לפי פירוש חז"ל: לפי משמעותו הפשוטה, אין כאן קביעת זמן של 'החל חרמש', אלא רק נקודת ציון לתחילת הספירה של שבעה שבועות. ואולם לפי

פרשנות חז"ל שלספירת שבעת השבועות יש מועד התחלה קבוע, הרי שיש לפרש: 'מהחל לך', היינו מהזמן שקבעתי לך להחל חרמש בקמה.

20. במדבר א'

(יז) ויקח משה ואהרן את האנשים האלה אשר נקבו בשמות. (יח) ואת כל העדה הקהילו באחד לחדש השני ויתילדו על משפחתם לבית אבתם במספר שמות מבין עשרים שנה ומעלה לגלגלתם. (יט) כאשר צוה ה' את משה ויפקדם במדבר סיני. (כ) ויהיו בני ראובן בכר ישראל תולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמות לגלגלתם כל זכר מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא. (כא) פקדיהם למטה ראובן ששה וארבעים אלף וחמש מאות. (כב) לבני שמעון תולדתם למשפחתם לבית אבתם פקדיו במספר שמות לגלגלתם כל זכר מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא. (כג) פקדיהם למטה שמעון תשעה וחמשים אלף ושלש מאות... (לב) לבני יוסף לבני אפרים תולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמת מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא. (לג) פקדיהם למטה אפרים ארבעים אלף וחמש מאות. (לד) לבני מנשה תולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמות מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא. (לה) פקדיהם למטה מנשה שנים ושלשים אלף ומאתים. (לו) לבני בנימין תולדתם למשפחתם לבית אבתם במספר שמת מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא... (מד) אלה הפקדים אשר פקד משה ואהרן ונשיאי ישראל שנים עשר איש איש אחד לבית אבתיו היו. (מה) ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבתם מבין עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל. (מו) ויהיו כל הפקדים שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. (מז) והלויים למטה אבתם לא התפקדו בתוכם.

רמב"ן

(1) (יח) ואת כל העדה הקהילו באחד לחדש השני – יזכיר זריזות משה רבינו במצות השם, כי ביום הדבור לקח את הנשיאים והקהיל כל העדה והתחיל לספור אותם. אבל לא נשלם המנין ביום אחד, ולכך חזר ואמר 'ויפקדם במדבר סיני' (פסוק יט), להודיע שהיה במקום ההוא המנין, לא ביום ההוא.

ויתילדו על משפחתם לבית אבתם – הביאו ספרי יחוסיהם ועדי חזקת לידתם כל אחד ואחד להתיחס על השבט, לשון ר"ש. ואיננו נראה שיהיו צריכין להביא שטר ועדים על יחוסם לשבטיהם, אבל 'ויתילדו' שנמנו תולדותם למשפחותם לבית אבותם. והטעם, לומר כי כאשר צוה אותם משה כן מפי הקב"ה נקהלו כלם אל פתח אהל מועד, חוץ מערב רב אשר לא מבני ישראל המה כי ניכרים היו בהם מיום שיצאו ממצרים. והנה הביאו כל העדה איש שקלו, ואומר לפני משה והנשיאים, אני פלוני נולדתי לפלוני ממשפחת פלוני שהיא לשבט ראובן וזולתו, ומשה נותן שקלי כל שבט ושבט במקום מיוחד, וידע מספר הפרט והכלל. והראיה בזה, כי במנין השני שהזכיר המשפחות לא אמר שם 'ויתילדו' ולא הזכיר 'במספר שמות לגלגלותם', כי מעת שחננו לדגליהם נבדלו השבטים זה מזה ונודעו המשפחות לאיזה שבט המה, ולא הוצרכו שם רק לדעת כמה משפחות בשבט, והמשפחה תמנה אנשיה לגלגלותם לא במספר שמותם, ולכן לא הצריך להיות נשיאים במנין ההוא. ורבי אברהם אמר: 'ויתילדו' – בקשו מתי נולדו, בעבור חשבון עשרים שנה.

(3) (מה) ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבתם כל יצא צבא בישראל – הוצרך הכתוב להגיד מספר הכלל לאחר שהגיד הפרטים, כי נצטוו משה ואהרן שידעו מספר מפקד העם, וידעו מספר כל שבט, כי כן דרך המלכים במנותם את העם. ולא הבינותי טעם המצוה הזאת למה צוה בה הקב"ה, כי היה צורך שיתחסו לשבטיהם בעבור הדגלים, אבל ידיעת המספר לא ידעתי למה צוה שידעו אותו. אולי להודיעם חסדו עליהם כי בשבעים נפש ירדו מצרימה ועתה הם כחול הים, כך וכך בני עשרים. ואחרי כל דבר ומגפה ימנם, להודיעם כי הוא 'משגיא לגוים' (איוב י"ב, כג) 'מחץ וידיו תרפינה' (שם ה', יח). וזהו שאמרו: 'מרום חבתם מונה אותם כל שעה'. ועוד כי הבא לפני אב הנביאים ואחיו קדוש ה' והוא נודע אליהם בשמו יהיה לו בדבר הזה זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן כי ישימו עליהם עינים לטובה, יבקשו עליהם רחמים, 'ה' אלהיכם יוסף עליכם ככם' ולא ימעיט מספרכם, והשקלים כופר על נפשותם.

ובמדבר סיני רבה כן: 'במספר שמות לגלגלתם' – אמר לו הקב"ה למנותם בכבוד וגדולה, לכל אחד ואחד, לא תהיה אומר לראש המשפחה "כמה במשפחתך" "כמה בנים לך", אלא כולהון יהיו עוברים לפניך באימה ובכבוד ואתה מונה אותם, הדא הוא דכתיב 'במספר שמות מכן עשרים שנה ומעלה לגלגלתם' (פסוק יח). ויתכן שנאמר עוד, כי היה זה כדרך שהמלכות עושה בבואם למלחמה. כי עתה היו מזומנים ליכנס לארץ ולבא במלחמה עם מלכי האמורי אשר בעבר הירדן ועם השאר כולם, כמו שאמר 'נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' (להלן י', כט), והיו משה והנשיאים צריכין לדעת מספר חלוצי צבא המלחמה וכן מספר כל שבט ומה יפקוד עליו בערבות מואב במערכות המלחמה, כי התורה לא תסמוך על הנס שירדוף אחד אלף. וזה טעם 'כל יוצא צבא בישראל', כי המנין מפני צבא המלחמה. ועוד שיחלק להם הארץ למספרם, וידע כמה חבלים יפלו להם מן הארץ הנכבשת להם. כי לולי דבר המרגלים היו נכנסים שם מיד.

[(2) (לב) לבני יוסף לבני אפרים – הקדים אפרים למנשה וייחס יוסף עליו, וכן למטה בדגלים (להלן ב', יח, כ), כי היה בעל דגל, והוא הבכור ואחיו משנהו בכרכת יעקב (בראשית מ"ח, כ). ועוד כי היו בני אפרים רבים מבני מנשה. אבל במנין השני בערבות מואב הקדים מנשה, כי היו בעת ההיא בני מנשה הרבים ולקחו נחלתם תחלה, וכן בנשיאי הארץ הקדימו וייחס יוסף עליו (להלן ל"ד, כג). אבל במרגלים הקדים אפרים, אבל ייחס יוסף על מנשה, 'למטה יוסף למטה מנשה' (להלן י"ג, יא). והנראה אלי על דרך אגדה, כי בעבור הדבה שהביא יוסף על אחיו (בראשית ל"ז, ב) יחס עליו מוציא הדבה. או שחלק כבוד לשניהם, והיה די לאפרים בכבוד נשיאיו.⁵⁴]

דיון

הדיבור לפסוק לב שייך, כמצוין, להוספות רמב"ן לפירושו. מרשימת ההוספות עולה שרמב"ן שילבו לאחר הפירוש לפסוק מה. כך הוא גם בכתבי היד ובדפוסים הראשונים. ונראה שרמב"ן ביקש שלא לנתק את הרצף שכבר היה קיים בין פירושו לפסוק יח ופירושו לפסוק מה. בפסוק יח עסק רמב"ן בפירוש הביטוי "ויתלדו על משפחתם",

54. המוסגר הוא מהוספות רמב"ן לפירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 36, הוספה 85.

ופירש שכל אחד הביא שקלו ואמר לפני משה והנשיאים "אני פלוני נולדתי לפלוני ממשפחת פלוני שהיא לשבט ראובן וזולתו, ומשה נותן שקלי כל שבט ושבט במקום מיוחד וידע מספר הפרט והכלל". בפסוק מה דן רמב"ן בצורך "להגיד מספר הכלל לאחר שהגיד הפרטים". רמב"ן גם מאריך לדון שם בטעם המפקד ומה צורך יש למשה לידע מניין הכלל והפרט. דיונים אלה קשורים זה לזה, ולכן לא רצה רמב"ן להפרידם. בפירושו על פסוק לב דן רמב"ן בהשוואת המקומות שבהם הכתוב מקדים את אפרים למנשה לעומת מקומות שבהם מקדים הכתוב את מנשה לאפרים, וזהו דיון נקודתי שאינו קשור לדיונים הקודמים.

21. במדבר י"א

(ד) והאספסוף אשר בקרבו התאוה וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר. (ה) זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשאים ואת האבטחים ואת החציר ואת הבצלים ואת השומים. (ו) ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עניינו. (ז) והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדלח. (ח) שטו העם ולקטו וטחנו ברחים או דכו במדכה ובשלו בפורור ועשו אתו עגות והיה טעמו כטעם לשד השמן. (ט) וברדת הטל על המחנה לילה ירד המן עליו. (י) וישמע משה את העם בכה למשפחתיו איש לפתח אהלו ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע. (יא) ויאמר משה אל ה' למה הרעת לעבדך ולמה לא מציתי חן בעיניך לשום את משה כל העם הזה עלי. (יב) האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו. (יג) מאין לי בשר לתת לכל העם הזה כי יבכו עלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה. (יד) לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני. (טו) ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי.

רמב"ן

(1) (ד) וטעם והאספסוף אשר בקרבו התאוה וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר – שלא היה להם חסרון בדבר, כי היה להם המן לשובע והיו עושים בו מטעמים שונים בטעם חשוב מאד כאשר יספר, אבל המשילו בנפשותם תאוה רעה כמתאוים לאכול הפחמים והעפר והמאכלים הנבאשים. ויאמרו מי יאכלנו בשר – כי לא היה לכל העם בשר לאכול בכל יום, אע"פ שאכלו ממנו פעמים רבות. והיה למקצתם מקנה ואכלו ממנו הגדולים, כמנהג המחנות ומקומות היוקר. אבל בדגים אמרו "זכרנו את הדגה" (פסוק ה), כזוכר נשכחות, כי לא אכלו דגים מיום צאתם ממצרים ועד הנה.

(2) (ה) וטעם אשר נאכל במצרים חנם – כפי פשוטו, כי היו הדייגים המצריים מעבידין אותן למשוך הדגים שנאחזים במצודה ובמכמורת, והיו נותנין להם מן הדגים כמנהג כל פורשי מכמורת. והקשואים והאבטיחים והחציר והבצלים והשומים במצרים הרבה מאד, כי היא גן הירק, וכאשר היו חופרין להן בגנות ובכל עבודה בשדה היו אוכלין מן הירקות. או שהיו שם ישראל עבדי המלך עושי מלאכתו, והיה מפרנס אותם בלחם צר, והיו נפוצים בעיר ונכנסין בגנות ובשדה ואוכלין מן הירקות ואין מכלים דבר כמנהג בעבדי המלך, ונותנים להם על שפת היאור

ממנת המלך דגים קטנים אשר אין להם דמים במצרים, כאשר פירשתי בסדר ואלה שמות (א), (יא).

וזאת תלונת בני ישראל, לא תלונת האספסוף. והנה היו מתלוננים על משה, וצועקים עליו 'תנה לנו בשר ונאכלה', כאשר יזכיר (בפסוק יג).

(5) (יד) **וטעם לא אוכל אנכי לבדי** – לא שיעזרוהו הזקנים לתת לעם בשר, כי מאין להם. ועוד, אפילו בהיות להם פרנסים רבים לא יתלוננו, רק על משה שהוציאם ממצרים, כמנהגם לאמר לו 'למה העליתנו ממצרים' (שמות י"ז, ג; במדבר כ', ה), והוא שיתן להם בתפלתו כל משאלותם ותאותם יביא להם. אבל חשב משה, כי בהיות להם מנהיגים רבים ישככו חמתם וידברו על לבם בעת תלונתם. ואפשר כי כאשר התנבאו הזקנים שנאצל עליהם מן הרוח וידעו העם כי נאמנים הם לנביאים, לא יתאספו כלם על משה, וישאלו תאותם גם מהם.

(3) (ו) **וטעם נפשנו יבשה** – שנתחמם טבעם מרוב התאוות ויבשה לה כדברי אונקלוס. או נפשנו יבשה כי אין כל ללחלח אותה, כי המאכל מוליד הליחות בגוף וישיב הנפש רוח. ואמרו 'בלתי אל המן עינינו' – שאפילו המזון אשר אנו חיים בו איננו בידינו שתהיה נפשנו דשנה ושבעה בו, אבל נתאוה לו ונשא עינינו אליו בכל עת כי באולי יבא לנו, והנה אין כל בלתי תוחלת המן. אמרו המשל הידוע 'איננו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו' (יומא עד ע"ב). וספר הכתוב כמה מעלות במן, ואמר שטעמו כטעם לשד השמן, להגיד כי נפש אוכליו לא תיבש, כי הוא ילחלח וירוח ותהיה נפש אוכליו 'כגן רוח וכמוצא מים' (ישעיהו נ"ח, יא).

(4) (יב) **האנכי הריתי** – על דעת אונקלוס כמו 'על ברכות הורי' (בראשית מ"ט, כו), כי האב יקרא הורה מפני שנותן או מזמין ההריון, יאמר: אם אני אביהם, או אמם שילדתי אותם. ובעלי הפשט אמרו בהפך, האנכי אמם שהייתי הרה בהם ויולדת. וכן 'ותהר את מרים ואת שמי' (דה"א ד', יז) שהרתה וילדה אותם, או אנכי אביהם שילדתיהו, כמו 'ויולד נח' (בראשית ו', י), 'לאביך זה ילדך' (משלי כ"ג, כב), וזולתם. ואמר 'כאשר ישא האמן' – האב או האם. ועל דעתי הכל מליצה באם, וטעמו כמו האנכי הריתי את כל העם הזה ואנכי ילדתיהו, והזכיר כן כי האשה תסבול צער גדול בנים בזכרה מה שסבלה מהם מלידה ומבטן ומהריון. ואמר 'אמן', כי הוא אמן לא אומנת.

דיון

הקדים רמב"ן את פירושו לפסוק יד "לא אוכל אנכי לבדי" לפירושו לפסוק ו, יב, וסמכו לפירושו לפסוק ה. קשה לראות קשר בין עיקר פירושו בפסוק ה לפירושו לפסוק יד. ונראה שהקשר הוא לסוף פירושו לפסוק ה, שם הבדיל רמב"ן בין תלונת האספסוף שרק התאוה תאוה, לבין תלונת בני ישראל שצעקו אליו "תנה לנו בשר ונאכלה". בדבריו הדגיש רמב"ן שתלונת בני ישראל הייתה ישירה כנגד משה, אף שבפסוקים ד-ו לא נזכר שהתלוננו דווקא על משה. רמב"ן מביא ראיה לכך מפסוק יג, שם נאמר: "כי יבכו עלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה". משום כך סמך רמב"ן לפסוק זה את בקשת משה: "לא אוכל אנכי לבדי", כדי לבאר את הקשר בין תלונת העם לבין בקשת משה. ותן דעתך

לדמיון הלשון שבין "והנה היו מתלוננים על משה" (פס' ה) לבין "לא יתלוננו, רק על משה" (פס' יד).

22. במדבר י"ג-י"ד

(כז) ויספרו לו ויאמרו באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש הוא וזה פריה. (כח) אפס כי עז העם הישב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילדי הענק ראינו שם. (כט) עמלק יושב בארץ הנגב והחתי והיבוסי והאמרי יושב בהר והכנעני יושב על הים ועל יד הירדן. (ל) ויהם כלב את העם אל משה ויאמר עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה. (לא) והאנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו. (לב) ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אתה אל בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה ארץ אכלת יושביה הוא וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות. (לג) ושם ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפילים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם.

(א) ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם כלילה ההוא. (ב) וילנו על משה ועל אהרן כל בני ישראל ויאמרו אלהם כל העדה לו מתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לו מתנו. (ג) ולמה ה' מביא אתנו אל הארץ הזאת לנפל בחרב נשינו וטפנו יהיו לבז הלוא טוב לנו שוב מצרימה.

רמב"ן

(1) (י"ג, לב) **וטעם ויוציאו דבת הארץ אל בני ישראל** – כי הלכו מלפני משה ואהרן והיו אומרים לעם באהליהם כי 'ארץ אוכלת יושביה'. כי מתחלה, כשהיו אומרים להם בפני משה שהארץ זבת חלב ודבש זולתי שהעם חזק וכלב היה אומר 'כי יכול נוכל לה', היו העם פוסחים, ומהם בוטחים בכחם וגבורתם ומהם בעזרת השם בגבורים. אז הוציאו להם בפני עצמם דבת הארץ עד שילינו כל העדה, וזה טעם מה שאמר 'וישבו וילינו עליו את כל העדה להוציא דבה על הארץ' (להלן י"ד, לו). והיה זה, כי האנשים האלה בראותם העם אשר כגובה ארזים וחסון הוא כאלונים, נפל פחדם עליהם והמסו לב אחיהם, וכאשר ראו כי עדיין היו ישראל נועצים לעלות ויהושע וכלב מחזקים את לבם, הוציאו דבה בשקר כדי לבטל עלייתם על כל פנים.

ודע כי 'מוציא דבה' הוא כסיל אשר יאמר שקר, אבל המגיד אמת יקרא 'מביא דבה', כמו שנאמר 'ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם' (בראשית ל"ז, ב). ועל זה נענשו למות במגפה, שנאמר 'וימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה' ' (להלן י"ד, לז).

(4) (י"ד, ג) **וטעם למה ה' מביא אתנו אל הארץ הזאת לנפל בחרב נשינו וטפנו וגו'** – כי לא יזכירו דבת הארץ לאמר גם כן 'והארץ משכלת' (מל"ב ב', יט) ורעה, כי יסתירו העם הדבר הזה ממש, שלא אמרו השלוחים כן בהשיבם אליו דבר ואל כל העדה, כי יעיד בם כי שקר דברו. [והמרגלים עצמם הסתירו זה ממש מדעתם שהוא היודע עניני הארץ ממצרים וממדן השכנים לה כאשר פירשתי (בפסוק ב), על כן היו אומרים הדבה לעם באהליהם בדרך סוד.⁵⁵]

55. המוסגר הוא מהוספות הרמב"ן לפירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 36, הוספה 2-88.

והנה משה אמר במשנה תורה 'וישיבו אותנו דבר ויאמרו טובה הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו ולא אביתם לעלות ותמרו את פי ה' אלהיכם' (דברים א', כה-כו), והטעם כי כן אמרו אליו ואל אהרן ואל כל העדה כי הארץ טובה וגם זבת חלב ודבש היא, והעם מרו את פי ה' כשלא רצו לעלות מפני אמרם כי עז העם, ויש בה' לעזור ולהכשיל וכאשר יפרש שם (פסוק ל) 'אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם לכם', כי אחרי שאין המניעה מכלום רק מתוקף העם, היה להם לבטוח בשם ה' כי לה' המלחמה. ולא נצטרך לומר כי על יהושע וכלב אמר משה כן, כי למה ישמעו לשנים ולא יאמינו בעשרה. ועוד, כי שם (פסוק כג) כתיב 'ואשלח מכם שנים עשר אנשים', ועליהם אמר (פסוק כה) 'וישיבו אותנו דבר'.

(2) (י"ג, לב) **ארץ אכלת יושביה היא וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות** – ארץ כשהיא רעה 'והמים רעים והארץ משכלת' (מל"ב ב', יט) לא תגדל אנשי מדות, רק יהיו אנשיה דלים ונפוחים שפלי קומה חסרי הכח. אבל דבת המרגלים לאמר, כי הארץ ההיא חזקת האויר כבדת הטבע, ומימיה ופירותיה עבים וכבדים ויגדלו גדול רב מאד, ולא יסבלו אותם מזגי בני אדם הבינונים, זולתי הענקים ואנשי מדות שהם בעלי כח החזקים בטבעם אשר הם עצומים בגבהם וקומתם, ולכן תגדל אנשים גדולים מאד ותמית שאר בני אדם כולם, כמנהג במאכלים הגסים. ועתה חזרו להפליג להם בחזקת הענקים, כי מתחלה אמרו 'וגם ילדי הענק ראינו שם' (פסוק כח), ועכשיו הפליגו בהם לקרא אותם 'נפילים'. ואמרו לעם, 'ושם ראינו את הנפילים' – שלשת בני ענק – והם 'מן הנפילים' – הקדמונים אשר שמעתם עליהם כי 'המה הגברים אשר מעולם אנשי השם' (בראשית ו', ד). ולפי שהיה ענין הנפילים שבדורות נח נודע בעולם, הזכירו להם שאלו בני הענק מהם כדי ליראם ולבהלם, ולכך אמרו עתה 'ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם'.

(3) (י"ד, א) **וטעם ויבכו העם בלילה ההוא** – כי לעת ערב באו המרגלים באהליהם כאשר הלכו מלפני משה, ובבקר השכימו וילינו כלם על משה ואהרן, וכך אמר משה 'ותרגנו באהליכם' (דברים א', כז), כי באהליהם היו אומרים דברי נרגן. ואמרו רבותינו 'הם בכו בכיה של חנם אני אקבע להם בכיה לדורות' (תענית כט ע"א). ולא ידעתי מאיזה רמז שבפרשה הוציאו זה. אבל מקרא מלא הוא: 'וימאסו בארץ חמדה לא האמינו לדברו וירגנו באהליהם לא שמעו בקול ה' וישא ידו להם להפיל אותם במדבר ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות' (תהילים ק"ו, כד-כז). אולי ידרש זה מפסוק (לא) 'וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה', יאמר וטפכם כאשר אמרתם לבז יהיה בבא עת פקודתם כי אני 'פוקד עון אבות על בנים', והבאתי אותם עתה שידעו את הארץ ידיעה בלבד, אבל לא שיירשו אותה לדורות. והכתוב ירמוז בכיוצא בזה, ולא ירצה לגזור רעה רק בענין תוכחת על תנאי.

דיון

את הפירוש לפרק י"ד פסוק ג, שילב רמב"ן באמצע פירושו לפרק י"ג פסוק לב. הסיבה לכך היא, שבתחילת פירושו לפסוק לב ביאר רמב"ן שהדיווח של המרגלים על הארץ נעשה בשני שלבים: בשלב ראשון, בפסוקים כז-כט, הם דיווחו לעם שאמנם הארץ זבת חלב ודבש, אבל עז העם והערים בצורות גדולות מאוד. שלב זה נאמר לדעת רמב"ן גם בפני משה, ומטרתו הייתה להניא את לב העם באמצעות הדיווח על חזקת העם והערים.

אולם כאשר המרגלים ראו שכלב ויהושע מצליחים לחזק את לב העם, הם הוסיפו בשלב נוסף דברי שקר על הארץ. שלב זה לדעת רמב"ן לא נאמר בפני משה ואהרן, אלא רק באוהלי העם, והוא הנזכר בפסוק לב: "ויוציאו את דבת הארץ אשר תרו אתה... ארץ אכלת יושביה הוא [היא קרי]". כאן הכניס רמב"ן את פירושו לפרק י"ד פסוק ג, מכיוון שהוא ממשיך את קו הפירוש של דבריו עד כאן: כאשר העם חזר על דברי המרגלים, הם לא חזרו על "דיבת הארץ", היינו דברי השקר ששמעו, אלא רק על החשש מפני חוזק העם והערים. לדעת רמב"ן, העם הסתיר ממושה את הדיווח השקרי ששמע בשלב השני, מכיוון שהיה חשש שמושה ידחה טענות אלו, מכיוון שלא נאמר בדיווח שנמסר בפניו. לאחר שהבהיר רמב"ן רעיון זה, הוא עבר לדון בפירושו הספציפי של הפסוקים על הסדר.

מאוחר יותר הוסיף רמב"ן קטע לפירושו, ובו הוא מבאר שלא רק העם הסתיר את הדיווח ממושה, אלא גם המרגלים הסתירו את הדבר ממושה, כדי שלא יכחישם, שהרי הוא יודע את האמת על הארץ.

23. במדבר ט"ו

(כב) וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר ה' אל משה. (כג) את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ה' והלאה לדתיתכם. (כד) והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לה' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטא. (כה) וכפר הכהן על כל עדת בני ישראל ונסלח להם כי שגגה הוא והם הביאו את קרבנם אשה לה' וחטאתם לפני ה' על שגגתם. (כו) ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה. (כז) ואם נפש אחת תחטא בשגגה והקריבה עז בת שנתה לחטאת. (כח) וכפר הכהן על הנפש השגגת בחטאה בשגגה לפני ה' לכפר עליו ונסלח לו. (כט) האזרח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה. (ל) והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה. (לא) כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההוא עֲוֹנָהּ בָּהּ.

רמב"ן

(1) (כב) וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה – הפרשה הזו סתומה במשמעה, ויטעו בה בעלי הפשט לומר שהוא קרבן על מי שלא עשה מה שצוה לעשות והוא שוגג. ודבריהם דברי רוח, שאם כן יהיה חיוב קרבן בכל מצות עשה שבתורה כשלא קיים את כולם ושגג באחת מהם, ויהיה חיוב כרת בכל מי שאינו מקיים את כולם כשיעבור על אחת מהן במזיד, כי הכתוב אומר 'את כל אשר צוה ה' אליכם' (פסוק כג). ועוד שאמר כאן 'והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה' (פסוק כד), כי שגגתם במעשה שעשו, ולא שישבו ולא עשו, וכן 'אשר תעשה ביד רמה' (פסוק ל). אבל טעמו שתשגו ולא תעשו מה שצוה השם אבל תעשו הפכו. או יאמר שתשגו ולא תעשו מצותו במה שיזהיר אתכם שלא לעשות, כי המניעות בלא תעשה יקראו מצות, כמו שאמר 'כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה' (ויקרא ד', ב).

והנה חיוב הקרבן הזה בשגגת העם משונה מן הקרבן האמור בפרשת ויקרא, כי שם חייב להביא פר לחטאת (שם, יד) וכאן פר לעולה ושעיר לחטאת, ועל כן הוצרכו רבותינו לומר (הוריות ח ע"א) שזה הקרבן על שגגת העם בע"ז. ולשון הכתוב שלא נוציא אותו מפשוטו ומשמעו, יאמר וכי תשגו מכל המצות ותעברו על כל מה שצוה השם לכם ביד משה שלא תעשו דבר מכל מה שצוה אתכם תקריבו הקרבן הזה, ולכך לא הזכיר בכאן כאשר יאמר בקרבנות החטא 'אחת מכל מצות ה' ' (ויקרא שם, יג).

והנה זה כפי משמעו הוא קרבן המשוּמַד לכל התורה בשוגג, כגון ההולך ונדבק לאחת מן האומות לעשות כהם ולא ירצה להיות בכלל ישראל כלל. ויהיה כל זה בשוגג, כגון שיהיה ביחיד בתינוק שנשבה לבין הגויים, ובקהל כגון שיחשבו שעבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם. או שיאמרו כמו שזכר בספרי (שלח קטו): 'מפני מה אמר המקום לא שנעשה ונטול שכר, לא עושים ולא נוטלין, כענין שהיו ישראל אומרים ושואלים את יחזקאל, שנאמר "ויבאו אלי אנשים מזקני ישראל וישבו לפני" (יחזקאל כ', א) – אמרו לו רבינו יחזקאל הרי עבד שמכרו רבו לא יצא מרשותו וכו' '. או שישכחו את התורה, וכבר אירע לנו בעונותינו כי בימי מלכי ישראל הרשעים כגון ירבעם ששכחו רוב העם התורה והמצוות לגמרי, וכאשר בא בספר עזרא באנשי בית שני. וזה שמוש לשון הכתוב שהשגגה הזאת הנזכרת כאן היא בתורה ובמצוות בכללן, ועל כן ייחדו להם רבותינו מצוה אחת שבשגגתה יצא מכלל ישראל ומכל המצוה בהם, והיא עבודה זרה. ויהיה שיעור הכתוב, 'וכי תשגו' – ללכת אחרי אלהים אחרים, 'ולא תעשו' – דבר מכל מצות ה'. כי המורה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין בלא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום. ובאה זאת הפרשה להשלים בתורת הכהנים דין שגגת עבודה זרה כי הספר הזה ישלים דיני הקרבנות כאשר פירשתי.

ונכנסה כאן בעבור שהם מרו דבר השם ואמרו 'נתנה ראש ונשובה מצרימה' (לעיל י"ד, ד), להיות שם במצרים כאשר היו בראשונה בלא תורה ובלא מצות. והנה באה הפרשה, להודיעם כי אפילו בע"ז יכפר על השוגגים אבל העושים ביד רמה יכריז אותם, וכבר פירשתי הכרת הזה בסדר אחרי מות (ויקרא י"ח, כט).

(4) (לא) וטעם צוֹנֶה בה – בזמן שעונה בה ולא בזמן שעשה תשובה, לשון ר"ש מדברי רבותינו (שבועות יג ע"א). ועל דרך הפשט הוא כמו 'דמיהם בס' (ויקרא כ', כז), 'חטאם ישאו עירי' ימותו' (שם, כ), 'ערות אחותו גלה עונו ישא' (שם, יז). וראיתי בפרקי דרך ארץ: מהו עונה בה, מלמד שהנפש מוכרתת ועונה עמה, כלומר שהעון דבק בה אחרי הכרת להיות נדונה ביסורין לעולם, כענין 'כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה' (ישעיהו ס"ו, כד).

(2) (כה) וטעם והם הביאו את קרבנם אשה לה' – על פר העולה הנזכר, 'וחטאתם' – על שעיר החטאת. והזכיר כן לגודל החטא שהוא בכל מצות השם, לאמר כי אע"פ שהחטא גדול מאד כיון שהוא שגגה והם הביאו עליה קרבנם עולה וחטאת ראוי לכפר להם. ובספרי (שלח קיא) דרשו הכתוב הזה ליתורו: 'רבי יאשיה אומר שבט שעשה על הוראת בית דינו ועשו שאר שבטים מגין שיהו מביאים על ידם, תלמוד לומר והם הביאו את קרבנם אשה לה', רבי יונתן אומר וכו' '. ועל דרך האמת כבר הודעתין כי כל מקום שנאמר ה' – במדת רחמים, ולפני השם – כמו על פני, והרי זה כמו שאמרו: הוא ובית דינו. והנה אמר כי הם הביאו את קרבנם לשם המיוחד וחטאתם

לפני, והנה החטא מכופר במדת רחמים ובמדת הדין, והזכיר זה בע"ז, אבל בסדר ויקרא בשאר המצות הזכיר פעמים רבים לפני ה', לפני ה' וזה מבואר.
(3) (כו) והזכיר ולגר ולגר בתוכם – כי הגרים בחטא הזה מוכשלים תמיד ומכשילים את ישראל.

דיון

רמב"ן סמך את דיונו על הביטוי "עֲוֹנָה בַּה" (פסוק לא) לפירושו לפסוק כב. בפירושו לפסוק כב דן רמב"ן בנושא של הפרשה (פסוקים כב-לא), ובסוף פירושו שם התייחס רמב"ן לעניין הפְּרָת, האמור בסופה של הפרשה. לכך סמך רמב"ן את דיונו על הביטוי "עוֹנָה בַּה", האמור בסמוך לעונש הכרת, מכיוון שביאורו שם מתייחס אף הוא לנושא הכרת.

24. במדבר ט"ז

(יט) ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אהל מועד וירא כבוד ה' אל כל העדה. (כ) וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. (כא) הבדלו מתוך העדה האת ואכלה אתם כרגע.

רמב"ן

(2) (כא) **הבדלו מתוך העדה הזאת** – יש לשאול, אם ישראל לא חטאו ולא מרדו ברבם למה היה הקצף עליהם לאמר 'ואכלה אותם כרגע', ואם גם הם מרדו כקרח וכעדו איך אמרו משה ואהרן 'האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף'. [וכתב רבינו חננאל... ויטעה בה].⁵⁶
אבל הטעם, כי מתחלה היה לב העם אחרי משה ואהרן, וכאשר לקחו קרח ועדתו איש מחתתו וישימו עליהם קטרת ועמדו פתח אהל מועד עם משה ואהרן, אז קרא קרח לכל העדה ואמר להם כי בכבוד כולם הוא מקנא, וייטב הדבר בעיניהם ונקהלו כלם לראות אולי יישר בעיני האלהים ותשוב העבודה לבכוריהם, וזה טעם 'ויקהל עליהם קרח את כל העדה'. והנה נתחייבו כליה שהיו מהרהרים אחרי רבם, והם כמהרהרים אחרי השכינה ומוותרים על נבואתו של נביא בלבם וחייבין מיתה בידי שמים. ומשה ואהרן למדו עליהם זכות, שלא חטא במעשה אלא קרח, והוא הגורם והוא המפתה, וראוי שימות הוא לבדו לפרסם ולהודיע ענשו לרבים. [וזה דרך מבקשי רחמים... שיהיה איש שלום].

(1) (יט) **וטעם ויקהל עליהם קרח את כל העדה** – גדולי כל השבטים הנועדים תמיד אל פתח אהל מועד, או בכורי כל ישראל הראויים לעבודה. ולא הזכיר העם כמו בעגל ובמרגלים, כי אילו היו כל ישראל היה אומר ואכלה אותם כרגע ואעשה אותך לגוי גדול.

56. קטע זה, וכן שני הקטעים המוסגרים בהמשך, הם מהוספות הרמב"ן לפירושו, ראה כהנא (לעיל הערה 2), עמ' 37, הוספות: 7-88; 8-88; 9-88. כך הוא גם ביחס לשאר המקומות שבהם מזכיר רמב"ן בפירושו את פירוש רבנו חננאל, וכבר עמד על כך כהנא, שם, סוף עמ' 42, והסיק, בצדק, שכנראה במהדורה קמא לא הכיר הרמב"ן את פירושו של רבנו חננאל לתורה.

נוכל זה שהזכרתי על הבכורים הוא על דרך רבותינו שאומרים כי העבודה היתה לבכורות. אבל על דרך הפשט, היו מתחלה כל ישראל ראויים לעבודת הקרבנות כי כן הוא הדין לעולם בבמת היחיד, ונבחר אהרן לעבודת המשכן והמקדש, והיה קרח טוען על הבחירה הזאת, ורוצה להחזיר העבודות לכל ישראל כי כל העדה כולם קדושים.]

דיון

הקדים רמב"ן את פירושו לפסוק כא לפירושו לפסוק יט. טעם הדבר הוא שבשני הפסוקים נזכרת העדה. פירושה המדויק של מילה זו מתברר מתוך ההקשר של פסוק כא. שם אומר הקב"ה 'הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע'. לדעת רמב"ן, מכיוון שלא נאמר כאן 'ואעשה אותך לגוי גדול', כמו שנאמר בעגל ובמרגלים, מלמד הדבר שאין הכוונה כאן לכל עם ישראל אלא לחלק מהעם המייצג את כל העדה ואשר נקהל פתח אוהל מועד. משום כך נקט הכתוב במילה זו 'העדה' ולא בכינוי 'העם' כפי שנזכר בעגל ובמרגלים. מכוח זה מפרש כך רמב"ן מילה זו גם בפסוק יט.

25. במדבר י"ט

(יא) הנגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים. (יב) הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר. (יג) כל הנגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההוא מ ישראל כי מי נדה לא זרק עליו טמא יהיה עוד טמאתו בו. (יד) זאת התורה אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים. (טו) וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא. (טז) וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר יטמא שבעת ימים. (יז) ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת ונתן עליו מים חיים אל כלי.

רמב"ן

(2) (טז) על פני השדה – רבותינו דרשו 'לרבות גולל ודופק' (חולין עב ע"א). ופשוטו, 'על פני השדה' שאין שם אהל, מטמא המת בנגיעה, לשון ר"ש. ואין גולל ודופק על דעת חכמים נדרש מן הכתוב, אבל הוא הלכה, ואין הנזיר מגלח עליו ואין חייבין עליו על טומאת מקדש וקדשיו. אבל 'על פני השדה' הוא לרבותינו כפשוטו, שיגע בחלל חרב שנפל על פני השדה ואין שם דבר מאהיל עליו, ומפני יתורו עשו בו מדרש. כך אמרו בנזירות בפרק כהן גדול (נג ע"ב) 'וכל אשר יגע על פני השדה זה המאהיל על המת', כי המאהיל עליו הוא נוגע על פני השדה, ויהיה להם 'בחלל חרב' חסר וא"ו 'ובחלל חרב'. ומפני שאמר 'פני השדה' ולא אמר 'השדה' דרש בו רבי ישמעאל (חולין שם) עוד, 'להוציא עובר במעי אמו', שהיא טומאה בלועה ואינה על פני המקום. ואמר 'בחלל חרב' – כי דבר הכתוב בהווה, והוא הדין לחלל אבן או אגרוף. והזכיר חלל ומת, כנגד הבהמות שהשחוטות טהורות והנבלה מטמאה. ורבותינו (נזיר נג ע"ב; פסחים יד ע"ב) עשו בו מדרש מפני יתורו לומר שהחרב כחלל, שלא בא הכתוב אלא להשוות החלל והחרב, לומר שהוא נעשה אבי אבות לטומאה כמת עצמו ומטמא אדם וכלים טומאת שבעה. והנראה מן

הסוגיות במשנה ובגמרא, שהוא מטמא במגע ובמשא כמת אבל אינו כמוהו לטמא באהל, שמא מצאו בו מיעוט מן הכתוב באהל 'אדם כי ימות באהל', שאינו רק על האדם עצמו. ואם היה החרב שנטמא במת מטמא באהל, היו הכהנים אסורים בכל הבתים, שבכולן חרב טמא ויהיה מטמא אותם באהל. וכן נראה עוד בגמרא (שם נד ע"ב), שאין החרב הנוגע במת מטמא אדם להצריכו הזאת שלישי ושביעי אע"פ שהאדם הזה הנוגע בו אב לטומאה. והיה זה, מפני שבכתוב השני שאמר 'והזה על האהל' (פסוק יח) כתוב 'ועל הנגע בעצם או בחלל', ולא אמר או בחלל חרב. וא"כ הרי החרב כחלל לטמא במגע טומאת שבעה, אבל לא לטמא באהל, ולא להצריכו הזאה, ואין הנזיר מגלח עליו, ואין הכהן מוזהר ממגעו כלל. זה הקרוב והנראה מדברי רבותינו. ואנחנו בעונותינו טמאי הגלות ולא ידענו בטהרת הקדש, עד יערה עלינו רוח ממרום ויזרוק השם עלינו מים טהורים ונטהר, אמן וכן יהי רצון במהרה בימינו.

(1) (יד) **וטעם אדם כי ימות באהל** – אדם כי ימות והוא עתה באהל, או שדבר הכתוב בהווה, והוא הדין אם ימות בחוץ והכניסוהו לאהל. 'כל הבא אל האהל וכל אשר באהל' – אשר בתוכו והאהל עצמו בכלל הזה, כמו שאמר 'והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם' (פסוק יח). והזכיר הכתוב האהל, להגיד שהוא עצמו טמא שבעה וצריך הזיה. ועוד מפני ישראל שהיו יושבי אוהלים במדבר ודבר הכתוב בהווה כי המצוה מיד ולדורות, אבל הוא הדין לבית ולכל המאהילים שמביאים את הטומאה על כל הכלים ועל הנפשות ששם, אלא שאין הבית המחובר מקבל טומאה בעצמו כלל. והנה הזכיר הכתוב במת טומאת מגע ואהל ולא הזכיר בו משא, אבל רבותינו (ספרי במדבר פיסקא קכז, ראה דברי רמב"ן להלן ל"ב, יט) דורשין אותו בקל וחומר מן הנבילה ומרבים אותו לטומאת שבעה כמגע. וכן הוא כפי פשט הכתוב, הזכיר כי באדם המת והשחוט טומאת שבעה והזיה במגע, וכבר הוא ידוע כי מגע התורה הנגיעה ממש והנגיעה על ידי דבר אחר שישא אותו.

(3) (יז) **ונתן עליו מים חיים אל כלי** – אין ענינו שיתן האפר בכלי תחלה ויתן מים על האפר, שכן שנו רבותינו (סוטה טז ע"ב) שהנותן אפר תחלה ואח"כ המים פסול, דקדקו 'מים חיים אל כלי' – שתהא חיותן בכלי; ואולי מפני שלא אמר ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת אל כלי ונתן עליו מים חיים. אבל פירוש, ונתן על האפר מים חיים שהיו בכלי, שיערב האפר במים שבכלי עד שיהיו המים צפין עליו.

דיון

הקדים רמב"ן את דיונו בפסוק טז לדיונו בפסוק יד. לא מצאתי כל קשר בין דיונו של רמב"ן בפסוק טז לדיונו בפסוק הקודם (פסוק ג), ומשום כך לא העתקתי את פירושו לפסוק ג. נראה שרמב"ן חשב שהדיון בפסוק יד צריך להישען על הדיון בפסוק טז. ואמנם משתי נקודות בפירושו לפסוק יד ניכר שרמב"ן נשען בפירושו לפסוק יד על מה שכתב בפירושו לפסוק טז:⁵⁷

57. אני מודה לידידי י' עופר שהפנה את תשומת לבי לנקודה הראשונה.

- א. "והנה הזכיר הכתוב במת **טומאת מגע** ואהל ולא הזכיר בו משא...". טומאת מגע לא נידונה בדבריו בפסוק יד, אלא בפירושו לפסוק טז.
- ב. "הזכיר כי באדם **המת והשחוט**...". ההדגשה שבאדם אין הבחנה בין מת לשחוט נזכרה בפירושו לפסוק טז: "והזכיר חלל ומת כנגד הבהמות, שהשחוטות טהורות והנבלה מטמאה".

הווי אומר, רמב"ן הקדים בכוונה תחילה את פירושו לפסוק טז, העוסק בעיקר בטומאת מגע ורומז גם לטומאת אוהל (אדם המאהיל על המת), לפירושו לפסוק יד העוסק רק בטומאת אוהל (אדם הנכנס לאוהל המת), מכיוון שטומאת מגע היא טומאה יותר בסיסית.

26. במדבר כ"ב

- (ד) ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחכו הקהל את כל סביבתינו כלחך השור את ירק השדה ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההוא. (ה) וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור פתורה אשר על הנהר ארץ בני עמו לקרא לו לאמר הנה עם יצא ממצרים הנה כסה את עין הארץ והוא ישב ממלי. (ו) ועתה לכה נא ארה לי את העם הזה כי עצום הוא ממני אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן הארץ כי ידעתי את אשר תברך מאשר תאר יואר.

רמב"ן

- (1) (ד) ...ולא ידעתי טעם למה שאמר הכתוב **ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא** – כי הראוי הוא שיאמר תחלה, וירא בלק בן צפור מלך מואב את כל אשר עשה ישראל. ואולי היה בלק גבור חיל נודע מאד במעשה תקפו וגבורתו, והזכיר הכתוב כי אף על פי שהיה למואב בעת ההיא מלך תקיף ואמיץ לבו בגבורים היה ירא וקץ מאד מפני בני ישראל, ולכך אמר יפתח 'הטוב טוב אתה מבלק בן צפור מלך מואב' (שופטים י"א, כה), כי לא יפחיד את המלך רק במלך נורא מאד. ויתכן כי מואב לא היה עליהם מלך, והיה העם ירא מאד מפני בני ישראל, ועשו שני דברים, שלחו אל זקני מדין 'עתה ילחכו הקהל', והקימו עליהם המלך הזה בעצת מדין, ואחרי כן שלחו כלם אל בלעם במצות המלך, וזה טעם 'בעת ההיא', בהתיעצם בענין ישראל, ושלחם לבלעם. ויהיה טעם 'וירא בלק', שהיה אחד משרי מואב וגבור חיל, ונתעורר בענין הזה ואמר למואב הבה נתחכמה לעם, והם קמו והמליכוהו בעצת מדין. ובמדרש במדבר סיני רבה (כ ד) ראיתי: 'ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא' – והלא מתחלה נסיך היה שנאמר "את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע" (להלן לא, ח), אלא משנהרג סיחון המליכוהו עליהם, בעת ההיא, שגרמה לו שעה' (במדבר רבה פרשה כ ד).

- (3) (ו) **וטעם נכה בו** – אני ומדין עוזרי.

- (2) (ה) **ארץ בני עמו** – של בלק. משם היה, וזה היה מתנבא ואומר לו עתיד אתה למלוך, לשון ר"ש מדברי אגדה (במדבר רבה כ ז). ופשוטו, ארץ בני עמו של בלעם, כי משם נולד ושם יחוסו. והטעם להזכיר כן, מפני שהיה קוסם מן הארץ שכל עמה קוסמים, כענין שכתוב 'כי מלאו מקדם ועוננים כפלשתים' (ישעיהו ב', ו).

דיון

בפירושו לפסוק ו' מבאר רמב"ן את צורת הרבים "נכה בו", ומפרש שהיא מוסבת גם על מדין. בכך חלק רמב"ן על רש"י שפירש שם בפירושו הראשון: 'אני ועמי'. רמב"ן סמך את פירושו זה לפירושו לפסוק ד' "זקני מדין", מכיוון שאזכור זקני מדין בפסוק ד' הוא המסייע לפירושו.

27. במדבר ל"א

(יד) ויקצף משה על פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות הבאים מצבא המלחמה. (טו) ויאמר אליהם משה החייתם כל נקבה. (טז) הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה'. (יז) ועתה הרגו כל זכר בטף וכל אשה ידעת איש למשכב זכר הרגו. (יח) וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם. (יט) ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים כל הרג נפש וכל נגע בחלל תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם. (כ) וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תתחטאו. (כא) ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה. (כב) אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת. (כג) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים. (כד) וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם ואחר תבאו אל המחנה.

רמב"ן

[2] (יט) אתם ושביכם – שיחטאו השבי בגדיהם הנוגעים בחלל וכל בגד וכל כלי עור אשר בידם כדין ישראל, שלא יטמאו את העם בבגדיהם ובכליהם.⁵⁸

(1) (יט) כל הרג נפש וכל נגע בחלל – ר' מאיר אומר בהורגו בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר, ולימדך הכתוב שהכלי מטמא אדם בחבורי המת כאלו נגע במת עצמו. יכול אפילו זרק בו חץ והרגו, ת"ל וכל נוגע בחלל, הקיש הורג לנוגע מה נוגע ע"י חבורו אף הורג על ידי חבורו, לשון ר"ש. ולא נתכונו דבריו אצלי, שאם הרגו בדבר המקבל טומאה של כלי שטף, אין האדם מטמא טומאת שבעה ולא צריך הזאה לפי שהכלי אב לטומאה והאדם ראשון, ואם בכלי ברזל, כבר למדנו (נזיר ג' ע"ב, פסחים יד' ע"ב, ראה לעיל בדברי רמב"ן י"ט, טז) לחרב שהוא כחלל להטמא טומאת שבעה. ואם סבר הרב שכיון שנגע בכלי בעוד שהוא מחובר במת יטמא אותו כמת עצמו, טומאה בחבורין מדרבנן היא בחבורי כלים במת, כמו שמפורש במסכת נזירות בפרק שלשה מינין (מב ע"ב).

ולשונם בספרי (במדבר פסקא קכז) כך הוא, "רבי מאיר אומר בהורגו בדבר המקבל טומאה הכתוב מדבר שטמא בהיסט, או אפילו זרק בו חץ והרגו ת"ל וכו'. ופירושה, שבא רבי מאיר ללמד מכאן שהמת מטמא במשא, ואם הרגו במקל יד וברומח אפילו אין בו ברזל ונשאז בהם בשעה שמת, מטמא אותו במשא טומאת שבעה. ולא נתכוין ב'דבר המקבל טומאה' לכלי קבול, אלא בדבר שהאדם מקבל בו טומאה מן המת עצמו כגון במשא. ורישא דברייתא התם, "מנין

58. המוסגר הוא מהוספות רמב"ן לפירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2), עמ' 38, הוספה 88-20.

שמטמא בהיסט, אמרת קל וחומר מה נבלה קלה הרי היא מטמאה בהיסט מת חמור דין הוא שמטמא בהיסט, אי מה להלן טומאת ערב אף כאן טומאת ערב, אמרו מקום שמגעו טומאת שבעה היסטו טומאת שבעה מקום שמגעו טומאת ערב היסטו טומאת ערב, רבי מאיר אומר "וכו'. ומכאן יתברר פירושה שהיא לענין שאמרנו, הביא תנא קמא משא המת מן הקל וחומר ואפילו לטומאת שבעה דלית ליה דיו, והביאו רבי מאיר מן הכתוב הזה דאית ליה דיו ולא אתי בק"ו, כדאיתא בבבא קמא בפרק כיצד הרגל (כד ע"ב - כה ע"א).

(3) (כג) **תעבירו באש וטהר** – אין הכלי שנגע במת או בנבלה נטהר באש, שאין טבילת התורה אלא במים, ולפיכך הוצרכו רבותינו (עבודה זרה עה ע"ב) לפרש שזו הטהרה להגעילם מאיסורי המאכלות שבלעו ביד הגוים, וזה אמת בלי ספק.

דיון

הדיבור "אתם ושביכם" (פס' יט) הוא מהוספות רמב"ן לפירושו. גם הפירוש לשני הדיבורים הקודמים (פסוק ב' נקם נקמת, ופסוק ו' וישלח אותם) הם מהוספות רמב"ן לפירושו.⁵⁹ נמצא, שבמהדורה קמא התחיל רמב"ן את פירושו לפרק בפסוק יט: "כל הרג נפש", ומיד לאחריו בא הדיבור לפסוק כג: "תעבירו באש". ברשימת ההוספות באות שלוש הוספות אלו ברצף וממוקמות לפני תחילת הפירוש על "כל הרג נפש". ואולם, בעוד שמיקומן של שתי ההוספות הראשונות (לפסוקים ב' ; ו) מובן, הרי שהצירוף של ההוספה "אתם ושביכם" אליהן טעון הסבר, שכן דיבור זה צריך לבוא לאחר הדיבור "כל הרג נפש".

אפשר שבמקרה זה, מכיוון שמדובר בשלוש הוספות שנוספו יחד ושתיים מהן ראויות לבוא לפני הדיבור "כל הרג", לא דקדק רמב"ן בדבר, והוסיף את כולן באותו מקום, אף שהמקום הראוי להוספה השלישית הוא רק לאחר דיבור זה.

עם זאת ראוי להוסיף כאן נקודה נוספת: מפשט הפסוקים נראה, שדברי משה בפסוקים יט-כ ודברי אלעזר בפסוקים כא-כד, עוסקים באותו נושא. קצת ראייה לכך היא העובדה שבפסוק יט נאמר: "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים", ובפסוק כד נאמר: "ואחר תבאו אל המחנה". לפי זה, מכיוון שדברי משה עוסקים בהיטהרות מטומאת מת, אפשר היה לחשוב שגם דברי אלעזר "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר", עוסקים בהיטהרות מטומאת מת. משום כך טרח רמב"ן להדגיש בפירושו לפסוק כג שאין הדבר כן. ייתכן שמשום כך ביקש רמב"ן לשמור על סמיכות פירושו לפסוק זה לפירושו בפסוק יט "כל הרג נפש", שעסק בפרטי ההלכות של טומאת מת, וזאת על מנת להדגיש את ההבדל בין שני הנושאים, ונמנע מלקטוע רצף זה בהוספת הדיבור "אתם

59. ראה במקום שצוין בהערה הקודמת. שלוש הוספות אלו חסרות גם בדפוס רומא.

ושביכם" שבין שני דיבורים אלו.⁶⁰

28. דברים א'

(ט) ואמר אלכם בעת ההוא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם. (י) ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב. (יא) ה' אלהי אבותכם יספ' עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם. (יב) איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם. (יג) הבו לכם אנשים חכמים ונבנים וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם. (יד) ותענו אתי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות. (טו) ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידעים ואתן אתם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרת ושרים לשבטיכם. (טז) ואצוה את שפטיכם בעת ההוא לאמר שמע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו. (יז) לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתי. (יח) ואצוה אתכם בעת ההוא את כל הדברים אשר תעשון.

רמב"ן

(1) (יב) **וטעם טרחכם ומשאכם וריבכם** – על דרך הפשט רמז משה רבינו להם שלשת הדברים שאמר ליתרו שהיה הוא עושה לעם כמו שפירשתי שם (שמות י"ח, טו). והזכיר לישראל ברמז, אמר 'טרחכם' כנגד 'והודעתי את חקי האלהים ואת תורתיו' (שם, טז), כי טורח הוא ללמד ליוצאי מצרים החוקים והתורות ופירושם וביאורם וסודם. והזכיר 'משאכם' כנגד 'לדרש אלהים' (שם, טו), שהוא ענין תפלה שמתפלל עליהם, והוא מלשון 'ונשאת תפלה' (מל"ב י"ט, ד), 'ואל תשא בעדם רנה ותפלה' (ירמיהו ז', טז). 'וריבכם', כפשוטו עניני המשפטים. ואמר 'הבו לכם אנשים חכמים וידעים' על הדיינים בלבד, אבל אמר סתם 'ואשימם בראשיכם' דרך ענוה. לשון ר"ש מספרי (דברים פסקא יב): 'טרחכם, מלמד שהיו טרחנין, היה אחד מהם רואה את בעל דינו נוצח בדין אומר יש לי עדים להביא ויש לי ראיות להביא, מוספני עליכם דיינין'. והדין הזה לא ידעתי אותו, שיהא בעל דינו יכול להוסיף דיינין יותר על שלשה בדיני ממונות, וכל שכן לאחר שטען בפניהם וראה שחברו נוצח בדין, שאלו קבל עליו קרוב או פסול יכול לחזור בו עד לאחר גמר דין, אבל הכשרין לדון אינו יכול לחזור בו. ושם נלמד מכאן, שיכול אדם לומר שני דיינין אני בורר לי ותברור אתה שנים אחרים והם יבררו עוד אחד, ויהא הדין נגמר בחמשה או ביותר, כמו שאמרו, אינו דומה דין הנגמר בה' לדין הנגמר בי'. ואע"פ שג' כופין לדון בפניהם, בשאינו רוצה לקבל עליו לדון, אבל רוצה לברור יותר בורר, דהוה ליה כאומר נלך למקום הועד ששומעין לו במקום שאין שם טורח. שבכך נצטוינו, שנאמר 'צדק צדק תרדוף' (להלן ט"ז, כ), 'הלך אחר ב"ד יפה' (סנהדרין לב ע"ב), ורבו החכמים ב"ד יפה הוא. והנה במדבר היו החכמים מצויין עמהם, ויכולים לומר נלך לפני שרי האלפים.

(2) (יג) **וידעים לשבטיכם** – שהם ניכרים לכם, שאם בא לפני מעוטר בטליתו איני יודע מי הוא ומאי זה שבט הוא, אבל אתם מכירים אותו וסגדלתם אותו, לשון ר"ש מספרי (דברים פסקא יג).

60. כנגד הסבר זה ניתן לטעון שגם הדיבור "אתם ושביכם" עוסק בהיטהרות מטומאת מת, ולכן גם אם רמב"ן היה משלבו לאחר הדיבור "כל הרג נפש" עדיין היה נשמר המתח שבין פירושו לפסוק יט לפירושו לפסוק כג. משום כך נראה לי שיש לצרף להסבר זה גם את ההסבר הקודם.

ואם כן, יהיה 'לשבטים' קשור עם 'וידעים'. אבל על דרך הפשט טעמו, הבו לכם לשבטים אנשים חכמים. ועל דעתי, טעם 'וידעים' שהם ידועים לשופטים, כלומר שמעלתם ידועה ונכרת למנותם בה שופטים. וכלל מעלות השופטים במלת 'וידעים', כי השופטים צריכין להיות אנשי חיל ויראי אלהים ואנשי אמת ושונאי בצע כאשר אמר יתרו (שמות י"ח, כא), ואלה היו ידועים לשופטים מתחלה כי הכל היו אומרים ראוי זה להיות שופט.

(4) (יח) ואצוה אתכם בעת ההוא את כל הדברים אשר תעשון – אלו עשרה דברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות, לשון ר"ש מספרי (דברים פסקא יח). ואם כן, עם השופטים הנזכרים ידבר, ויקצר בעשרה הדברים שכולם נדרשים מן הכתובים. ועל דרך הפשט, הם החוקים והתורות הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשון, כי הכל יצוה ויזהיר וילמד לישראל מפיו. והטעם להזכיר זה כאן, כי בידוע שזה הענין עצת יתרו והוא אמר למשה 'היה אתה לעם מול האלהים' (שמות י"ח, יט) שיתפלל עליהם בעת צרתם, ואמר לו 'והזהרת אתהם את החקים ואת התורת וגו'' (שם, כ), שילמדם הוא עצמו התורה, אך במשפט נתן לו עצה שימנה שופטים לסייעו, וכבר פרשתיו שם (בפסוק כ). ולכן ספר בכאן, כי כאשר מינה שרי האלפים והמאות לא מינה אותם רק על המשפט, אבל הוא בעצמו ילמדם כל הדברים אשר יעשון על פי התורה, כי שמע לעצת חותנו ויעש כל אשר אמר.

ולא הזכיר משה עצתו בכאן, ולא אמר דבר בשם אמרו. ונראה בעיני שלא רצה להזכירו במעמד כל ישראל, לענותו. או שלא יהיה לכבוד לו שיזכיר לדור הזה 'כי אשה כושית לקח' (במדבר י"ב, א). ויתכן שהטעם, מפני שנמלך בשכינה ועל פי הגבורה נעשה הענין ההוא.

(3) (יז) וטעם כי המשפט לאלהים הוא – כטעם 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' (דה"ב י"ט, ו). לומר כי לאלהים לעשות משפט בין יצוריו, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו ונתן אתכם במקומו, ואם תגורו ותעשו חמס הנה חטאתם לה' כי מעלתם בשליחותו.

דיון

הדיבור "וטעם כי המשפט לאלהים הוא" בפסוק יז, נדחה על ידי רמב"ן לאחר פירושו לפסוק יח. כדי להבין את טעם הדבר צריכים אנו לשים לב למכנה המשותף הקיים בפירושו של רמב"ן בשלושת הדיבורים הקודמים (1) (2) (4). בכל אחד משלושה דיבורים אלו עימת רמב"ן בין פירושו על דרך הפשט ובין פירוש הספרי שהובא על ידי רש"י. כמו כן, בכל אחד מפירושו על דרך הפשט יצר רמב"ן זיקה בין המסופר כאן לסיפור המקביל של מינוי השופטים בשמות י"ח. בפסוק יב הקביל רמב"ן בין "טרחכם ומשאכם וריבכם" לדבריו של משה ליתרו בשמות י"ח:

(טו) ויאמר משה לחתנו כי יבא אלי העם לדרש אלהים. (טז) כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האלהים ואת תורתיו.

בפירושו לשמות י"ח, טו ביאר רמב"ן שמשו ציין שלושה תפקידים המוטלים עליו: תפילה – "כי יבא אלי העם לדרש אלהים"; שיפוט – "כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו"; לימוד תורה – "והודעתי את חקי האלהים ואת תורתיו".⁶¹ לדעת רמב"ן, דברי משה כאן "טרחכם ומשאכם וריבכם" מקבילים לדבריו שם: טרחכם – לימוד תורה; משאכם – תפילה; וריבכם – שיפוט.

רמב"ן בפירושו לשמות ביאר שיתרו הציע למשה להשאיר אצלו את שני התפקידים של לימוד תורה ותפילה, אבל להעביר לאחרים את תפקיד השיפוט. על פי זה כותב רמב"ן כאן שדברי משה "הבו לכם אנשים חכמים וידועים" הם רק כדי להקל מעליו את השיפוט ('ריבכם'), ואין הם נוגעים לשני התפקידים האחרים ('טרחכם ומשאכם'). אולם משה כאן אינו אומר במפורש ששני תפקידים אלו יישארו אצלו, ולא עוד אלא שמאמירתו הכללית "ואשימם בראשיכם", נראה כאילו הוא מתכוון להטיל עליהם את כל תפקידיו. רמב"ן מייחס עובדות אלה לענוותנותו של משה. כאמור, פירוש זה למילה 'טרחכם' שלפי רמב"ן מיוחסת לתפקיד לימוד התורה, מנוגדת לפירוש הספרי שפירש מילה זו כמתייחסת לתפקיד השיפוט.

בפסוק יג מבאר רמב"ן את פירוש המילה 'ידועים'. רמב"ן דוחה את פירוש הספרי, הקושר מילה זו למילה 'לשבטיכם', ולפי זה פירוש הביטוי הוא 'מוכרים לכם'. לדעת רמב"ן מילה זו אינה קשורה למילה 'לשבטיכם', אלא היא משמשת כתיאור נוסף של אופי השופטים. פירושה של מילה זו הוא 'מתאימים', היינו אנשים המתאימים לשיפוט. מילה זו רומזת לדעת רמב"ן לתכונות שהזכיר יתרו בספר שמות: "אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע" (שמות י"ח, כא), תכונות הנעדרות מהפסוקים בדברים. באמצעות פירוש זה יצר רמב"ן התאמה בין תכונות השופטים הנזכרות כאן לתכונות הנזכרות בשמות. התאמה זו אינה קיימת לפי פירוש הספרי.

בפסוק יח פירש רמב"ן שהדיבור 'ואצוה אתכם את כל הדברים אשר תעשו' מוסב על החוקים שמשו ציווה את העם, וזאת בהתאם למה שפירש בפסוק יב שהאנשים לא נתמנו אלא לצורך השיפוט, אבל לימוד התורה נשאר תפקידו של משה. גם פירוש זה הוא בניגוד לספרי. בכך סגר רמב"ן את המעגל שפתח בפסוק יב ועל פיו פירש את שלושת הדיבורים הללו בהתאם לאמור בפרשת יתרו – על פי פירושו שם.

61. בדבריו אלה מפתח רמב"ן יסוד הקיים בפירוש אבן עזרא שם לפס' טו: "השיב משה אני עושה שני דברים. האחד, כי יבא אלי העם לדרוש אלהים. והטעם לדרוש תורתו, והדבר השני, כי יהיה להם דבר בא אלי. והשיב על האחרון תחלה, ושפטתי בין איש ובין רעהו, והודעתי את חקי האלהים – לדורש". אלא שלדעת ראב"ע מדובר כאן בשני תפקידים בלבד, ואילו רמב"ן ראה בפסוקים אלו ביטוי לשלושה תפקידים.

בניגוד לשלושה דיבורים אלו, הפירוש לפסוק יז עוסק בבירור נקודה ספציפית ואיננו קשור לשאלת היחס שבין הסיפור בדברים לסיפור בשמות. לכן הוא נדחה לסוף דיונו של רמב"ן.

אמור מעתה, שלושה דיבורים אלו (1, 2, 4), הנראים לכאורה דיבורים עצמאיים, הם באמת פירוש אחד שיש לו מטרה משותפת. בפירוש זה מבקש רמב"ן ליישב את הניגוד הקיים, לכאורה, בין סיפור מינוי השופטים בספר שמות לסיפור בספר דברים, ולהראות שלא רק שאין כאן ניגוד אלא שקיימת התאמה מלאה בין שני הסיפורים. ראייה לדברינו שזו הייתה מטרתו של רמב"ן בפירושו כאן, יש להביא מסוף פירושו לפסוק יח, שם מוסיף רמב"ן לדון בהבדלים שנותרו בין הסיפור בשמות לסיפור בדברים ומנסה ליישבם. מכאן שזו אכן הייתה מטרת כל פירושו בשלושה דיבורים אלו.

29. דברים כ'

(א) כי תצא למלחמה על איביך וראית סוס ורכב עם רב ממך לא תירא מהם כי ה' אלהיך עמך המעלך מארץ מצרים. (ב) והיה כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם. (ג) ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על איביכם אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם. (ד) כי ה' אלהיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם. (ה) ודברו השטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחננו. (ו) ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו. (ז) ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה. (ח) ויספו השטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו. (ט) והיה ככלת השטרים לדבר אל העם ופקדו שרי צבאות בראש העם.

רמב"ן

(1) (א) כי תצא למלחמה וגו' וראית סוס ורכב וגו' – זו מצוה מחודשת, אמרה להם עתה בבואם במלחמות.

(ד-ה) וטעם כי ה' אלהיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם – יזהירם שלא ירך לבבם ולא ייראו מן האויבים, ויאמר שלא יבטחו בזה בגבורתם לחשוב בלבם גבורים אנחנו ואנשי חיל למלחמה, רק ששיבו לבם אל השם ויבטחו בישועתו ויחשבו כי 'לא בגבורת הסוס יחפץ ולא בשוקי האיש ירצה' (תהילים קמ"ז, י) כי רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחדדו (שם). ואמר 'להלחם לכם עם אויביכם' – כי יפילם לפניכם לחרב. ואמר 'להושיע אתכם' – שהם ינצלו במלחמה ולא יפקד מהם איש, כי יתכן שינצחו את אויביהם וימותו גם מהם רבים כדרך המלחמות. ועל כן צעק יהושע בנפול מהם בעי כשלישים וששה איש (יהושע ז', ז-ט), כי במלחמת מצוה שלו לא היה ראוי שיפול משערת ראשם ארצה, כי לה' המלחמה. והנה הכהן שהוא העובד את השם יזהירם ביראתו ויבטיחם, אבל השטרים ידברו בנוהג שבעולם 'פן ימות

במלחמה' – כי בדרך הארץ בכל המלחמות ימותו אנשים גם מכת הנוצחים. וצוה על השלשה האלה לשוב, כי לבו על ביתו וכרמו ועל אשתו וינוס.

(2) (ו) **וטעם ולא חללו** – שלא באה השנה הרביעית, כי המנהג בכרם בבוא תבואתו שיחולו שם וילכו בו בחלילים, וצוה הכתוב (ויקרא י"ט, כד) שיהיה כל פרי קדש הלולים, שיהללו את השם הנכבד בשמחה ההיא. ויתכן שיהיה פירוש 'ולא חללו', שלא עשאו חולין, והוא הפדיון שהזכירו רבותינו (מעשר שני פ"ה מ"ד), מלשון 'כי חלל יהודה קדש ה' (מלאכי ב', יא), 'ולא יחלל זרעו' (ויקרא כ"א, טו).

(3) (ח) **ויספו השטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא** – על דעת רבי יוסי הגלילי (סוטה מד ע"א), כאשר הבטיח הכהן שהשם יושיעם ולא יפקד מהם איש ראוי שיבטחו בו הצדיקים, ויזהירו השוטרים את היראים מעבירות שבידם. ולכן תלתה לו התורה לחזור על ביתו וכרמו ואשתו, לכסות על האחרים שחוזרין בשביל העבירות. ויהיה טעם 'פן ימות', שהוא יחשוב בלבו כן וינוס. ועל דעת רבי עקיבא הוא כמשמעו, כי מי שירא אחר הבטחת הכהן איננו בוטח בה' כראוי ולא יעשה לו הנס. וטעם 'ורך הלבב', שאינו בטבעו לראות מכת חרב והרג. כי 'הירא' הוא אשר לא יבטח, ויחזיר אותו מפני מיעוט בטחונו, 'ורך הלבב' מפני חולש טבעו, כי ינוס או יתעלף.

וואמרו בירושלמי (סוטה פ"ח ה"ט, כג ע"א) שכולם צריכים להביא ראייה לדבריהם, כלומר שביאו עדים על הבית ועל הכרם והאשה לפני שר הצבא ואז יתן לו רשות לחזור, וכן אמרו גם לדעת רבי יוסי הגלילי שצריך להביא ראייה על העבירה שבידו, ולולי כן היו מרבית העם חוזרים בטענות שקר. אבל לדברי רבי עקיבא בכפות הלב שאיננו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה, אמר שאין צריך להביא ראייה, שעדיו עמו.⁶²

(5) (ט) **וצוה ופקדו שרי צבאות בראש העם** – כי התורה תצוה בדרך הארץ, ותעשה הנסים עם יראיו בהסתר. ואין החפץ לפניו לשנות טבעו של עולם, זולתי כאשר אין שם דרך בהצלה אחרת, או להודיע שמו לצריו לעתים, כאשר היה בקריעת ים סוף וכיוצא בו.

(4) (ח) **ולא ימס את לבב אחיו** – עשאו בעל הלכות גדולות מצות לא תעשה, שלא ימנע מלשוב, שלא ימס את לבב אחיו כלבבו, והוא כדרך 'ולא יאכל את בשרו' (שמות כ"א, כח).

דיון

רמב"ן פיצל את פירושו לפסוק ח לשניים: את חלקו הראשון הביא במקומו, ואת חלקו השני דחה לאחר פירושו לפסוק ט. ביאורו של רמב"ן לחלקו השני של פסוק ח, היינו למשפט 'ולא ימס את לבב אחיו כלבבו', מתמקד בשאלה, האם לפנינו תוצאה טבעית או שמא זו מצוות לא תעשה. שאלה זו אינה נוגעת ישירות לדיון במשמעותה של הפרשה ולכן נדחתה לסוף הדיון.

62. המוסגר הוא מהוספות הרמב"ן לפירושו. ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 2) עמ' 38, הוספה 31-88.

ועדיין יש לבדוק, האם ביאורו של רמב"ן לפסוק ט מהווה המשך לביאורו לפסוקים הקודמים. בדיונו על פסוקים ד-ה ביאר רמב"ן את היחס שבין דברי הכוהן לדברי השוטרים. הכוהן שהוא עובד ה' מזהירם ביראתו ומבטיחם שלא יפקד מהם איש במלחמה, אבל השוטרים מדברים על פי מנהג העולם, ולכן הזכירו את אפשרות המיתה, וציוו על כל אחד מהשלושה האלה לשוב, מכיוון ש"לבו על ביתו וכרמו ועל אשתו, וינוס". בפסוק ח, בדיבור המתחיל "ויספו השוטרים", דן רמב"ן במחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא, בביאור של "הירא". לדעת ר' יוסי הגלילי, "הירא" הוא הירא מעברות שבידו. אדם זה אינו ראוי שייעשה לו נס, ולכן אין מובטח לו מה שהבטיח הכוהן. ואולם שלושת האחרים שאין עברות בידם היה ראוי שלא ימותו, ועל כן לפי שיטה זו יש לפרש את הלשון "פן ימות" האמורה בהם כלשון המתארת את מחשבתם של שלושה אלה, שהיא הגורמת להם למנוסה. לפי ר' עקיבא "הירא" הוא הירא ממיתה, ויראה זו היא הגורמת שלא יעשה לו נס. לפי זה יש לפרש גם את "פן ימות" האמור בשלושת האחרים כפשוטו: העובדה ש"לבו על ביתו וכרמו ועל אשתו", היא הגורמת לו לנוס, והיא גם הסיבה לאפשרות מותו במלחמה. המוטיב העיקרי בפירוש רמב"ן בפסוקים הנדונים הוא, אם כן, בירור היחס שבין הבטחת הכוהן על הנס, לבין דברי השוטרים המדברים על פי מנהגו של עולם. לפיכך סמך רמב"ן את ביאורו לפסוק ט, שאף הוא נראה כסותר את הבטחת הכוהן, והוא מבאר שאין כאן סתירה. הנס צריך להיעשות בהסתר, ולהשתלב, עד כמה שאפשר, בדרך הטבע.

סיכום

פירטתי כאן עשרים ותשעה מקומות שבהם שינה רמב"ן את סדר הכתובים בפירושו. עובדה זו מוכחת ללא ספק מעדותם המכוונת של כל כתבי היד שנבדקו ושלושת הדפוסים הראשונים. בשלושה מקומות מוכח הסדר גם מלשון רמב"ן,⁶³ ובחמישה מקרים סדר זה משתקף גם ברשימות ההוספות.⁶⁴ התאמת סדר הדיבורים ברמב"ן לסדרם במקרא לא נעשתה אלא בדפוסים המאוחרים.

ניסיתי להציע בכל מקום ומקום הסבר לסיבת שינוי הסדר.⁶⁵ ברוב המקומות ביארתי שרמב"ן הקדים פסוק מסוים לפסוק שלפניו כדי לסמכו לפסוק שלפני פניו ולהשלים באמצעותו רעיון שהתחיל בו שם.⁶⁶ בארבעה מקומות הצעתי שרמב"ן הקדים את פירושו

63. מקומות אלו הם: 3 (בראשית ח', ג': "כאשר פירשתי"); 8 (בראשית כ"ה, לד': "אבל"); 17 (שמות כ"ח, לה': "ומה שאמר למעלה").

64. ראה מקרים 6, 20, 24, 27, 29.

65. למעט מקרה מספר 14 שנשאר בצריך עיון.

66. בדגם של א-ג-ב-ד, הקשר הוא בין א לבין ג.

של פסוק מסוים כדי שישמש הכנה לפירוש הפסוק שנזכר לפניו בכתובים.⁶⁷ בחמישה מקומות אחרים היצעתי שרמב"ן הקדים לפרש פסוק מסוים כדי לסמוך את הפירוש של הפסוק שנזכר לפניו בכתובים לפירוש הפסוק שנזכר לאחריו, מכיוון שהם מצטרפים יחדיו לכדי רעיון שלם.⁶⁸

בשלושה מקומות קשור שינוי הסדר גם להוספות של רמב"ן לפירושו. באחד מהם, בבראשית כ"ג, שונה הסדר כבר במהדורה קמא, ופירוש פסוק יג נדחה כדי לסמוך את הפירוש לפסוק טו לפירוש לפסוק ט. כאשר הוסיף רמב"ן בשלב שני ביאור לפסוק יא, הוא הקפיד לשלבו לאחר פסוק טו, כדי לא לפרק את הקשר שבין פירוש פסוק ט ופירוש פסוק טו.⁶⁹ בכך ראיתי הוכחה נוספת לקביעה שסוף מעשהו של רמב"ן היה במחשבה תחילה. בשני המקרים האחרים לא שונה הסדר במהדורה קמא, אבל כאשר בא רמב"ן להוסיף, בשלב שני, פירוש לפסוק מסוים, הוא שילבו שלא במקומו, כדי לא לפגום בקשר שבין פירוש הפסוק שלפניו ופירוש הפסוק שלאחריו.⁷⁰

אמור מעתה, סדר דיבוריו של רמב"ן נקבע על ידו במחשבה תחילה. משום כך, שינוי הסדר שקבע רמב"ן לדיבוריו, וסידורם מחדש בהתאם לסדר הפסוקים במקרא, כפי שנעשה במספר מהדורות, מעמעמים את כוונת רמב"ן, אם במעט ואם בהרבה, ולעניות דעתי אין לנו רשות לעשות כן. בעשותנו כן, נמצאנו מאבדים במו ידינו מרגליות טובות שביקש רמב"ן ליתן לנו.

אינני טוען שבכל המקרים עלה בידי לחשוף את כוונתו של רמב"ן בשינוי סדרם של הכתובים. ייתכן כי במספר מקרים יש להציע הסבר אחר. מכל מקום, עדותם של כתבי היד והדפוסים הישנים אינה מוטלת בספק, והיא המלמדת ששינוי הסדר נעשה בכוונה תחילה, ואם ריק הוא – מאתנו הוא ריק, שאין אנו יודעים לפרשו. לא עלינו המלאכה לגמור, אבל גם איננו בני חורין להיבטל ממנה.

67. בדגם של א-ג-ב-ד, הקשר הוא בין ג לבין ב. מקומות אלו הם: 2 (בראשית ו', יט); 3 (בראשית ח', א-ד); 19 (ויקרא כ"ג, י-יא); 24 (במדבר ט"ז, יט-כא); 25 (במדבר י"ט, טז).

68. בדגם של א-ג-ב-ד, הקשר הוא בין ב לבין ד. מקומות אלו הם: 7 (בראשית כ"ד, טו); 9 (בראשית ל"ה, י). מקום זה שונה קצת מהדגם הרגיל עיין שם); 17 (שמות כ"ח, לה); 27 (במדבר ל"א, יט).

69. ראה פירוט הדיון במקרה 6.

70. ראה מקומות 20, 27.