

אוניברסיטת בר-אילן

דרכו של הרמב"ן בפרשנות ההלכתית
על פי פירושו לפרשת משפטים

יוחנן קאפח

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן

תוכן העניינים

5..... תקציר עברי

8..... מבוא

11..... פרק א: פרשנות והלכה

- 11..... 1. הוראות ואמירות מפורשות לאופן הפירוש הראוי לפסוקים ההלכתיים
- 12..... i. אין לפרש פסוק כדברי יחידים אלא כפי ההלכה
- 15..... ii. עדיפות לפרשנות על דרך הקבלה והמסורת
- 17..... iii. אין לפרש מדרש הלכה כדברי יחיד שלא נפסק להלכה
- 19..... iv. הגבלת הפרשנות ע"פ ההלכה רק בכדי ישוב המקראות
- 20..... 2. עיונים באופן יישום שיטתו המוצהרת
- 20..... i. פרשנות אליבא דהלכתא ודרישה לבהירות ולהרחבה הלכתית
- 27..... ii. פרשנות כמקור לדין תורה ולא כאסמכתא לחיובי דרבנן
- 30..... iii. פרשנות ע"פ שיטתו בהלכה אף שישנם החולקים עליו
- 36..... 3. פירושים שלא על פי שיטתו המוצהרת – בדיקת החריגים
- 45..... 4. פשט לצד דרש
- 48..... i. שני פירושים, פשט לצד דרש
- 49..... ללא סתירה ביניהם
- 56..... כשיש סתירה ביניהם
- 58..... ii. המדרש הוא פשוטו של מקרא
- 60..... 5. השימוש במדרשי ההלכה
- 60..... i. באלו מדרשי הלכה השתמש הרמב"ן בפירושו לתורה
- 61..... ציון המכילתא כמקור
- 61..... ציון התלמוד כמקור
- 62..... האם ראה הרמב"ן את תרגום אונקלוס כמקור הלכתי או כפרשן
- 64..... ii. דרכי ציון מקורו של מדרש ההלכה
- 66..... אי ציון מקור למדרש כתוצאה ממיזוג בין שני מדרשים
- 67..... אי ציון שפרשנותו כפרשנות חז"ל
- 68..... השימוש במכילתא דרשב"י
- 69..... iii. אופן הצגת המדרש

72..... פרק ב: פרשנות בסגנון תלמודי-הלכתי

- 72..... 1. שימוש בשקלא וטריא התלמודית
- 76..... 2. מקומות שבהם הרחיב הרמב"ן וחיידש דינים:
- 76..... בירור הלכתי לצורך פרשנות
- 79..... בירור הלכתי ללא צורך פרשני
- 81..... 3. השפעת רבותינו הצרפתיים

83..... פרק ג: השפעת חיבוריו הקודמים על פירושו לתורה

- 83..... 1. הסדר הכרונולוגי בכתיבת ספריו
- 90..... 2. הזיקה שבין חידושיו לש"ס לפירושו לתורה
- 97..... 3. הזיקה שבין השגותיו לספר המצוות ופירושו לתורה
- 110..... 4. הזיקה שבין ספרי הדרשות לפירושו לתורה
- 113..... 5. מדוע לא ציין הרמב"ן בפירושו, לחיבוריו הקודמים?

116..... סיכום

118..... ביבליוגרפיה

122..... נספחים

- 122..... נספח א: הערות על מהדורת שעוועל
- 124..... נספח ב: התפצלות השימוש במדרשים בפירוש הרמב"ן

127..... מפתח פירושי הרמב"ן שנדונו בעבודה

I תקציר לועזי

'ויבא זה כהוגן על דין ההלכה'
(רמב"ן כא ט)

עבודה זו מוקדשת

לאשתי: אורה

ולילדי: עדיאל משה, יוסף חיים, דניאל, הדס, יעל ואביטל

שנהיה אנחנו וצאצאנו כולנו לומדי תורתך לשמה

עבודה זו נכתבה בהדרכתו של ד"ר יוסף עופר

תקציר עברי

בעבודה זו נעשה ניסיון לעמוד על שיטתו הפרשנית של הרמב"ן, בפרשנותו לפרשיות ההלכתיות, על פי פירושו לפרשת משפטים, פרקים כא-כג.

העבודה נחלקה לשלושה חלקים, באופן שבכל חלק נידון תחום אחר במאפייני הפרשנות של הרמב"ן. **הפרק הראשון** עוסק בבירור דרכו המתודית של הרמב"ן בביאור הפרשיות ההלכתיות, ובדרכי התייחסותו למתח שבין הפירוש הפשטי העולה מהפסוקים, לבין הפירוש שחז"ל אמרו בפסוק ושממנו גזרו הם את ההלכה למעשה. פרק זה נחלק לחמישה סעיפים.

בסעיף הראשון השתדלתי לאתר אמירות מתודיות המשובצות בתוך פירוש הרמב"ן, ביחס לאופן הראוי ביותר לפירוש הפרשיות ההלכתיות. בעניין זה מצאתי ארבע אמירות: (1) אין לפרש את הפסוק אלא באופן המתאים למה שנפסק הלכה למעשה, ולא כדעת יחיד בהלכה. (2) פירושים של חז"ל בדרשותיהם ההלכתיות, עדיף על פרשנות הפשט העולה מן הפסוקים. בעבודתי הראיתי כי לפעמים הרמב"ן השתדל להוכיח שפירושם של חז"ל קולע טוב יותר לפרשנות הפשט, ופעמים שפסוקים וכתב שפירושם עדיף ללא שהוכיח דבריהם. (3) גם את מדרשי ההלכה יש לפרש באופן המתאים למה שנפסק הלכה למעשה, ולא כדעת יחיד בהלכה שלא נפסק הלכה למעשה. (4) למרות שישנה עדיפות ברורה לפרשנות הפסוקים ע"פ ההלכה, אין צורך להתאמץ ולבארם בכל מקרה באופן שילמדו מהם הלכות, אלא רק אם הדבר נחוץ ליישוב המקראות.

בסעיף השני השתדלתי לנסות ולהראות כיצד יישם הרמב"ן בפירושו את מה שאמר וקבע כשיטה מתודית.

בסעיף השלישי נעשה ניסיון לעיין בכל אותם מקומות שבהם לכאורה פירש הרמב"ן את הפסוקים בניגוד למתודה שקבע. בחלק מהמקומות הצלחנו להראות שאין סתירה בין פירושו לבין דרכו. מאותם המקומות שבהם לא נתיישבו הדברים, עולה כי הרמב"ן רואה כלגיטימי גם את הפירוש שלא אליבא דהלכתא, ובתנאי שמביאים לצדו גם את הפירוש אליבא דהלכתא.

הסעיף הרביעי עוסק באותם מקומות שבהם מציע הרמב"ן שני פירושים, פירוש בדרך הפשט ופירוש ע"פ דרשות ההלכה של חז"ל. באותם מקומות נבדק האם הרמב"ן מייחס חשיבות גדולה יותר לאחד הפירושים על פני השני. מבדיקת אותם מקומות עולה, כי הרמב"ן בדרך כלל משתדל להראות כי הפירושים אינם סותרים זה את זה, אלא משלימים זה את זה. דרך זו עולה בקנה אחד עם אמירותיו הברורות בדבר רב מובנות הכתוב, בהקדמתו הקצרה ובהקדמתו הארוכה לפירושו לתורה, ומתאימה מאוד למה שכתב בהשגתו לכלל השני של הרמב"ם למניין המצוות, שהכתוב כולל בתוכו גם את הפירוש הפשטי וגם את הדרשות כולם, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו ומדרשו גם יחד. אמנם באותם מקומות שבהם ההבנה הראשונית של הפשט נראית כסותרת את דרשתם

של חז"ל, אף שאין הסתירה נראית מהותית, משתדל הרמב"ן להוכיח את דרשתם של חז"ל כפירוש המתאים ביותר לפרשנות הפשט, או שהוא קובע זאת באופן חד משמעי, כי פירוש חז"ל הוא האמת והנכון, מבלי להוכיח זאת.

הסעיף החמישי עוסק באופן שימושו של הרמב"ן במדרשי ההלכה לצורך פרשני. בסעיף זה בדקנו באלו מדרשים רוב שימושו של הרמב"ן לצורך פרשנות, מהם דרכי ציון מקור המדרש והאם הרמב"ן מעבד את המדרש או מעתיקו במדויק. לאחר העיון בפירושו עולה:

(א) כי רוב שימושו הוא במדרשים מן התלמוד הבבלי ומהמכילתא דרבי ישמעאל, ורק לעתים נדירות משתמש הרמב"ן במדרשים אחרים. עובדת שימושו העיקרי במדרשים אלו, מחזקת את הטענה כי הרמב"ן שאף לבאר את המקראות, במקום שמתאפשר הדבר, בדרך ההלכה, ולכן השתמש במדרשים אלו שמהם בעיקר נלמדת ההלכה למעשה. גם בתרגומו של אונקלוס השתמש הרמב"ן בפירושו לפסוקים ההלכתיים, אלא שנראה שלא ראה בו מקור הלכתי מכריע אלא כפרשן מקרא וכתנא דמסייע.

(ב) בכמחצית מן המקומות מקפיד הרמב"ן לציין למקורו של המדרש, אם הוא מהתלמוד או מהמכילתא, ובמחצית מן המקומות סותם הרמב"ן למקורו של המדרש וכותב בסתם על דעת רבותינו. אמנם לא ברור אם הייתה לרמב"ן כוונה ושיטה מתי לציין את מקור המדרש, אך נראה ברור שבכל המקומות שבהם לא היה המדרש מהתלמוד או מהמכילתא דר"י – מקורותיו העיקריים, ציין הרמב"ן בפירוש את מקורו, כגון: 'ושוב מצאתי במכילתא אחריתא דרשב"י' (כא ג) וכד'. כמובן, גם במקומות שבהם עיבד במקצת את המדרש, ע"י מיזוג של שני מדרשים, לא ציין הרמב"ן למקור המדרש.

אופן ציונו למקור המדרש: לאחר העיון בפירושו, עולה כי באותם המקומות שבהם ציין הרמב"ן את המכילתא כמקור למדרש שהשתמש בו, לא היה למדרש מקבילה בתלמוד הבבלי, או שמקבילה כזאת מופיעה בתלמוד אך חסרה את העניין שלשמו ציטט הרמב"ן את המדרש. וכן להפך: באותם מקומות שבהם ציין הרמב"ן לתלמוד כמקור המדרש בדרך כלל אין מקבילה במכילתא. אמנם ישנם מספר מקומות שבהם ציין הרמב"ן לתלמוד אף שקיימת מקבילה במכילתא, וזאת משום שבתלמוד הדבר מבואר יותר.

(ג) בדרך כלל נהג הרמב"ן לצטט את לשון המדרש במדויק, מבלי לעבדו. כשאינו עושה כך, כותב הרמב"ן באופן כללי את המובא במכילתא, כגון: 'כבר למדו חכמים שמיתתו בחנק' (כא טו), 'כבר למדו רבותינו' וכד'. אמנם מצינו גם מקומות שבהם עיבד הרמב"ן את המדרש על מנת להקל על הלומד וכמבואר להלן.

בפרק השני של העבודה עסקנו בסגנון התלמודי-הלכתי של הרמב"ן בפרשנותו לתורה. בהיות הרמב"ן איש תלמוד מובהק, נדבק בסגנונו הפרשני משהו מהסגנון התלמודי-הלכתי. דבר זה בא לידי ביטוי בשימושו בפרשנות בשקלא וטריא הלכתית תוך כדי הבאת מקורות תלמודיים וגלישתו מן הפרשנות אל עבר בירורים הלכתיים בין שהם לצורך פרשנות ובין שאינם לצורך פרשנות. סגנון זה מביא לידי כך שהרמב"ן בפירושו לתורה מיישב את קושיית הגמרא, מבאר לעתים דברי אחד הדוברים בגמרא על מנת שיתיישבו עם ביאורו של הפסוק, אף שדברי אותו הדובר לא נפסקו להלכה, שואל את שאלות הגמרא, ומסביר ברייתות ומשניות.

בנוסף לכך, מאחר והושפע הרמב"ן רבות מהאסכולה הצרפתית גם בחידושיו לש"ס, השפעה זו מוצאת את ביטויה גם בפירושו למקרא ובפרט בפרשנות לפסוקים ההלכתיים. השפעה זו ניכרת גם בסגנון הלמדני של הפירוש, וגם בפסקי ההלכה המובאים בספרות ההלכתית-צרפתית שמשובצים בפירושו לתורה.

הפרק השלישי דן בזיקה שבין חיבורי האחרים של הרמב"ן לבין פירושו למקרא. החיבורים שנידונו בפרק זה הם: חידושיו לש"ס, השגותיו לספר המצוות של הרמב"ם ודרשותיו השונות. מבדיקת התייחסותו לפירוש המקרא בפירושו לתורה ובחיבוריו הקודמים, עולה כי אמנם ישנה התאמה בין פירושו בחיבוריו השונים, אך לא תמיד ביאר הרמב"ן את הפסוקים בפירושו לתורה כדרך שבה פירש בספריו האחרים. עובדה זו מצביעה על מגמה שונה בחיבור כל ספר, כלומר, בכל חיבור וחיבור ראה הרמב"ן מטרה שונה לנגד עיניו, בחיבוריו ההלכתיים ביקש לכוון אל ההלכה, ולבאר ע"פ דברי רבותינו, ובפירושו למקרא ראה את ישוב קשיי המקרא כגורם מכריע בפירושו.

על מנת לבדוק זיקה זו עמדנו תחילה על הסדר הכרונולוגי שבחיבוריו, ועל המאפיין של כל חיבור וחיבור.

לבסוף ניסינו לשער מדוע כמעט ואין רמז בפירושו למקרא לחיבורי האחרים. בעניין זה נאמרו כמה השערות. הסיבה שהצענו להלן היא: שהרמב"ן לא ראה בכך שום תועלת. שכשם שלא ראה הרמב"ן צורך להזכיר בחיבוריו שדבריו לקוחים מדברי רבותיו, וכמו שכתב בהקדמה לחיבורו 'דינא דגרמי', שהרי הכל יודעים שדבריו דברי רבותיו הם, כך לא ראה צורך להזכיר אף את דברי עצמו במקומות אחרים, משום שלא ראה בכך תועלת. גישה זו של אי הזכרת הדברים בשם אומרים, אינה מיוחדת רק לרמב"ן אלא מאפיינת סגנון כתיבה שהיה שכיח באותה תקופה, וכמו שמבואר בפנים.

מבוא

רבינו משה בן נחמן (1194-1274 לערך) נמנה עם הגדולים והמיוחדים שבמפרשי המקרא. פירושו זכו לתהודה רבה¹, ורבים עמדו על הרב-גוניות שבפירושו². ואמנם יש הרואים בפירושו למקרא את שיא יצירתו, באשר בה באה לידי ביטוי רוחו הגדולה בפרשנות ובהשקפה, 'פירוש העטור בידיעות עמוקות, המדהימות בהיקפן הגלומות בתוכו. פירוש זה מהווה כעין סיכום עבודת כל ימי חיו של המחבר'³, שנים רבות של התעסקות בתלמוד ובהלכה.

שנים רבות קודם כתיבת פירושו לתורה, כתב הרמב"ן ספרי הלכה רבים. את ספרו הראשון 'תשלום הלכות' למסכתות נדרים, בכורות, חלה ונדה, כתב הרמב"ן כבר בהיותו בן 16. מספר שנים אח"כ חיבר ספר הלכות הנוגעות לפטירת האדם, בשם 'תורת האדם', וספר הלכות להלכות נדה. מלבד ספרי הלכה מובהקים אלו, חיבר הרמב"ן חיבורים תלמודיים שונים, שבהם ניתן לראות את כוחו הרב בים התלמוד ובספרי הגאונים, בהם שם לו למטרה ללמד זכות על הראשונים כנגד משיגיהם ולהיות להם לפה⁴, כגון: 'מלחמות ה'" (להגן על הרי"ף מהשגות הרז"ה), 'ספר הזכות' (להגן על הרי"ף מהשגות הראב"ד) וספר השגות על 'ספר המצוות' לרמב"ם (להגן על ר' שמעון קיירא, מחבר ספר 'הלכות גדולות', מהשגות הרמב"ם). מאוחר יותר חיבר הרמב"ן עוד שני חיבורים חשובים: ספר חידושים על הש"ס וספר 'דינא דגרמי'. מלבד חיבוריו אלו חיבר הרמב"ן ספר שאלות ותשובות, שירים ופיוטים⁵.

אין ספק כי כל הניגש לחבר פירוש על התורה, אינו מגיע ללא ידיעות קודמות או הרגלי ניתוח טקסט קודמים, שבהם משתמש לפירוש התורה. אם נכון הדבר לגבי אדם מן השורה, בודאי נכון הוא לגבי ענק רוח כרמב"ן, שניגש אל פירושו עם ידיעותיו הנרחבות בהלכה ובספרות התלמודית לצד בקיאותו המופלאה בטקסט המקראי⁶.

לאור האמור, ברצוני לחקור ולברר כיצד השפיעה עובדת היות הרמב"ן איש ההלכה והתלמוד, על פירושו לחלק ההלכי של התורה? האם הייתה לו אמירה ברורה בדרך בה ראוי לפרש פסוקים הלכתיים? במידה וכן, האם היה נאמן לדרך זו או שחרג ממנה במקרים מסוימים? מהי דרכו בהבאת מדרשי ההלכה ובציון מקורותיו ההלכתיים? האם נטה יותר לפרשנות בדרך

¹ ראה שעועל, פירוש, עמ' 9-12

² ראה: זוסמן, עיונים, עמ' 4-11; ליכט, לדרכו, עמ' 229, 231-233

³ זוסמן, שם, עמ' 4

⁴ ראה בנושא זה שעועל, רבינו, עמ' פג-קא

⁵ Elman, Moses, pp. 416

⁶ דבר הבא לידי ביטוי אף בסגנון הכתיבה המתובל במקורות מקראיים ותלמודיים רבים. בענין זה ראה מלמד, מפרשי, עמ' 984-983. וכן חזן, קווים אחדים, עמ' 163-174.

התלמוד ומדרשי ההלכה על חשבון דרך הפשט? מה היא דרכו של הרמב"ן במידה והפרשנות בדרך הפשט סותרת את ההלכה, כגון פרשנות על דרך כללי הלשון, דרך בה הלך הרמב"ן פעמים רבות בפירושו לתורה⁷, או פרשנות על סמך ההקשר שבו נכתב הפסוק או השוואה למקומות אחרים במקרא⁸, למי ייתן הרמב"ן את משפט הבכורה, לדרך הפשט או לדרך ההלכה? איזה משמעות נותן הרמב"ן לפשט שסותר את הדרש?

בנוסף לכך ברצוני לעמוד על מאפיינים סגנוניים ששזורים בפירושו של הרמב"ן, היוצרים זיקה ישירה לשקלא וטריא התלמודית, המבררים את ההלכה, והיוצרים זיקה לדרך הלימוד של רבותינו בעלי התוספות. ולסיום אעמוד על הזיקה שבין פרשנותו של הרמב"ן לפסוקים בפירושו לתורה, לבין פרשנותו לאותם פסוקים בחיבוריו הקודמים בהלכה.

עיון מקיף ומעמיק בפירושו, יקרב אותנו לגילויים אלו. אלא שלשונו של הרמב"ן קשה מאוד להבנה, וכבר כתבו על כך יעקבזון ושיר⁹: 'ודברי רבותינו הראשונים... קיצרו בלשונם הזהב, ובפרט לשונו של רבינו הרמב"ן ז"ל אשר כידוע לשונו קשה משאר רבותינו הראשונים'. גם רבי יצחק קנפאנטון, אחרון גאוני קשטיליה, ממגורשי ספרד, כתב: 'ובחידושי הרמב"ן צריך אתה לעיין בעיון דק היטב ולהשתדל ולהוציא ולצמצם כל לשונו בעניין שלא יישאר בו דבר מיותר, אפילו אות אחת, כי כל דבריו הם במשקל ובמספר ובמידה'¹⁰. גם רבי חיים בנבנשת¹¹ העיר תוך כדי דיון הלכתי: 'ומן המקובל אצלנו שהרמב"ן ז"ל בפירושו התורה דבריו מדוקדקין, כמו שתראה לרב אבוהב¹² שעושה על דברי הרמב"ן ז"ל לפלול ומדקדק דבריו כמו שעושין בתוס' חמור'¹³.

מאחר שכן, שומא עלינו לדקדק היטב בלשונו של הרמב"ן ולברר היטב את כוונתו בפירושו. להבנת פירושו השתמשתי גם במספר סופרקומנטרים על הרמב"ן המובאים להלן בביבליוגרפיה, ובמספר רב של פעמים עמדתי על כוונתו רק בזכות הארותיו המאלפות של מנחה העבודה, ד"ר יוסף עופר, שזו גם ההזדמנות להודות לו על שהסכים להנחות אותי בעבודתי, ובכל פעם שבדק את דברי עשה זאת במהירות רבה ובעומק נפלא.

⁷ על פועלו של הרמב"ן בתחום זה ראה מורשת, הרמב"ן הנ"ל, הרמב"ן כבלשן, עמ' קצג-רי. ע"צ מלמד, שם, עמ' 967-979-983, 965

⁸ לכמה מדרכיו של הרמב"ן בפירושו לתורה ראה רבינוביץ, הרמב"ן, 631-637; הנ"ל, השגות, עמ' 216-225

⁹ זאב יעקובזון וראובן שיר, **דינא דגרמי להרמב"ן**, מודיעין תשס"ה, עמ' 14

¹⁰ ר' יצחק קנפאנטון, **דרכי התלמוד**, (מהדורת י"ש לנגה), ירושלים תשמ"א, עמ' 60; הובאו דבריו גם אצל אברמסון, ענייני, עמ' קפה-קצד

¹¹ ר' חיים בנבנשת, **שו"ת בעי חיי**, חו"מ ח"ב סימן קיח, ירושלים (צילום מהדפסה באיזמיר ת"ך)

¹² הכוונה כנראה לר' יצחק אבוהב השני, מגדולי חכמי ספרד בדור הגירוש, נולד 1433 שכתב בין השאר פירוש על הרמב"ן לתורה (קושטא רפ"ה).

¹³ כך התרחש גם בחוגי המקובלים בני הזמן, הערתו של שלום (הקבלה, עמ' 72): 'סמכותו של הרמב"ן כמקובל... הייתה רבה ביותר, אחרי מותו התחילו בכמה חוגים של מעריציו ותלמידיו להתייחס לדבריו בספר זה (פירושו למקרא) כאילו כל מלה ומלה יש לשקול אותה במאזני זהב ולפרשה, אפילו כשהוא מדבר על דרך הפשט והמדרש'.

לסיום ברצוני להודות לרב חיים סבן - ראש מכללת 'מורשת יעקב' שברחובות, ולרב חיים פוגל - יו"ר הנהלת עמותת 'מורשת יעקב', שאילולי הם לא הייתי ניגש למלאכה זו כלל. כוס של ברכה אשגר גם למו"ר אבי הרב יהודה קאפח ולמר"ת אימי שגדלוני וחינכוני לאהבת התורה, וסייעו ועדיין מסייעים לי עד היום. שפתי לא אכלא מלהודות למו"ח הרב משה חזן ולרעייתו-חמותי, על סיועם הגדול, ועל היותם לסמל למסירות ולסבלנות לבני משפחתם. אחרונה חביבה אשתי היקרה אורה-רבקה על היותה שותפה אמיתית, דוחפת ומסייעת כל העת, יהי רצון שיתקיים בנו מאמר חכמים 'איש ואישה זכו שכינה ביניהם'.

ויהי רצון שלא תצא תקלה מתחת ידי.

יוחנן קאפח, כסלו התשס"ו, אשדוד

פרק א: פרשנות והלכה

על מנת לעמוד על שיטתו של הרמב"ן באשר לאופן הראוי לפירוש הפסוקים ההלכתיים, בכוונתי לעקוב אחר אמירותיו המפורשות בנידון (סעיף 1). לאחר עמידה על עקרונותיו יש לבדוק את אופן יישום שיטתו המוצהרת (סעיף 2), ולבדוק האם בכל מקרה הלך בה או שפעמים סטה מדרך זו. במקרים אלו יש לנסות ולברר מדוע סטה מדרכו (סעיף 3).

בנוסף לכך בכוונתי לברר מה יחסו של הרמב"ן לפרשנות בדרך הפשט לצד פרשנות בדרך הדרש, האם לדעתו יש לגיטימיות לשני הפירושים או שאחד מהם נכון יותר? ומה היא דעתו במקרים שהפירושים סותרים זה את זה? (סעיף 4)

לסיום ברצוני לברר את אופן השימוש של הרמב"ן במדרשי ההלכה לצורך פרשנות, באלו מדרשים הוא משתמש לפירוש, כיצד הוא מציין למקורו של המדרש? ומהו אופן הצגתו את המדרש? (סעיף 5)

1. הוראות ואמירות מפורשות לאופן הפירוש הראוי לפסוקים ההלכתיים

מבדיקת אמירותיו בפרשת משפטים, עולה כי מלבד אמירותיו הברורות ביחס לפרשנות הפסוקים, קיימים גם אמירות ביחס לפרשנות מדרש ההלכה עצמו. בכל אמירותיו, הן ביחס לפרשנות המקרא והן ביחס לפרשנות מדרשי ההלכה, דעת הרמב"ן נראית ברורה שהדרך הנכונה ביותר לפרשנות פסוקי הלכה או מדרשי ההלכה, היא ע"פ ההלכה בלבד¹⁴. להלן אראה זאת ואעמוד על ארבע סוגי הוראות שמובאים בפירושו לפרשת משפטים.

¹⁴ כמובן ע"פ שיטתו בהלכה אף שעומדת כנגד שיטות פוסקים אחרות. ראה להלן עמ' 30 והלאה, בסעיף שלם שהקדשתי לנושא זה. בהגדרת המושג 'הלכה' ראה אורבך, ההלכה, עמ' 8. וראה עוד פוזן, העקיבות עמ' 114 הערה 160. שיטה זו של הרמב"ן היא בניגוד מוחלט לשיטת הרשב"ם – ראה הצהרתו בפירושו הראשון לפרשה: 'ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות אעפ"י שהם עיקר, כמו שפירשתי בבראשית כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל, ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ'. ובשונה גם משיטת רש"י – ראה לקמן עמ' 12 הערה 17 בדברי הרא"ם.

i. אין לפרש פסוק כדברי יחידים אלא כפי ההלכה

להלן אעמוד על אמירות מפורשות של הרמב"ן, שאת פסוקי התורה (ההלכתיים) אין לפרש אלא ע"פ הנפסק הלכה למעשה. ועל כן אין לפרש את הפסוקים כדעת היחיד בהלכה¹⁵ אלא כדעת רבים, ע"פ הכלל הידוע: 'יחיד ורבים הלכה כרבים' (ברכות לז א, ועוד).

- א -

קופרמן¹⁶ כבר עמד על עיקרון זה, בציינו שזה אחד ההבדלים העקרוניים בין שיטתו פרשנותו של רש"י לשיטתו של הרמב"ן. לשיטת רש"י ניתן להביא פירושים לעניינים הלכתיים שבתורה אף שהם דעת יחיד בגמ' (ובמדרשי ההלכה האחרים), וממילא שלא אליבא דהלכתא, ובלבד שיתיישבו עם לשון הכתוב¹⁷, ואילו לדעת הרמב"ן אין לפרש אלא אליבא דהלכתא. כדוגמה ציין קופרמן למחלוקת שבין רש"י¹⁸ לרמב"ן לפסוק 'אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה' (כב ח), שם פירש רש"י: 'ורבותינו אמרו (ב"ק קו ב) כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת, כך וכך אני חייב והמותר נגב ממני'

דברי רבותינו שהביא רש"י הם דברי רבי חייא בר אבין ורמי בר חמא המוזכרים שם בגמרא (בבא קמא קו ב):

'אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון, אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת; מאי טעמא? דאמר קרא: "כי הוא זה" ... תני רמי בר

¹⁵ אמנם בעבודתי בדקתי את המאפיין הזה רק בפירושו לפסוקים ההלכתיים, ובפרשת משפטים בלבד, אך מאפיין זה נמצא גם בפירושו לפסוקים הסיפוריים, כגון בפירושו לפסוק 'ועשית לך ארון עץ' (דברים י א) שם דחה את האפשרות שבארון שעשה משה היו מונחים שברי הלוחות, לפי שהיא שיטת יחיד (רבי יהודה בן אלעאי, ירושלמי, שקלים טו א) ודעת חכמים היא ש'לוחות ושברי לוחות מונחים בארון (בבא בתרא יד א). וכך גם פירש הרמב"ן בפסוקים הלכתיים אף שאינם הלכה למעשה, כגון בפירושו לפסוק 'איש איש מבית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׂוֹר אוֹ כֶּשֶׁב אוֹ יָזַב בַּמִּחְנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמִּחְנֶה' (ויקרא יז ג), פירש הרמב"ן (שם ב) אליבא דרבי ישמעאל שהכתוב בא לאסור בשר תאוה במדבר, ולא כר"ע הסובר שבשר תאוה לא נאסר כלל - ולא בא הכתוב אלא להזהיר על שחוט חוץ (חולין טז ב - יז א). המניע להעדפת שיטת רבי ישמעאל על שיטת ר"ע (שרש"י פירש כוותיה) הוא משום ש: 'דרך ישוב המקראות על אופניהם ודרך חכמים בהגדות וברוב המקומות כמו שפירשנו'. הרי שאף שאין בפירושו נפ"מ הלכה למעשה, העדיף הרמב"ן את הפירוש המקובל יותר והנפוץ בין החכמים.

¹⁶ קופרמן, תוכחה, 14; וראה גם: חנוך גמליאל, 'זיכור' ו"שמור" - על גישתו הלשונית של רש"י, מגדים מא, תשס"ה, עמ' 9-17 שעמד על מחלוקת רש"י ורמב"ן בפירוש הפסוק 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח), ושם כתב שהרמב"ן מתנגד לדעת רש"י משום: 'שהוטרד מכך שפירוש רש"י מבוסס על דעה דחוויה בדברי חז"ל' (שם עמ' 11). אמנם המחבר לא עמד על כך שזוהי שיטתו המוצהרת של הרמב"ן שאין לפרש שלא אליבא דהלכתא. גם רבינוב'ץ, השגות, עמ' 221 כתב: 'והוא (הרמב"ן) דחה בכמה מקומות את פירושו של רש"י מטעם שהם נגד ההלכה'. אלא שגם הוא לא ציין שזוהי שיטתו המוצהרת של הרמב"ן.

¹⁷ וכן כתב הרא"ם (שמות כב ח) ביחס לשיטתו של רש"י: 'כבר הודיענו רש"י בפסוק וישמענו את קול ה' אלוקים, שיש מדרשי אגדה רבים, ואני לא באתי רק לפשוטו של מקרא ואגדה המיישבת דברי המקרא...'

¹⁸ כמובן, ישנם מקומות נוספים בפירושו לתורה שדוחה את פירוש רש"י מכיוון שפירש שלא כהלכה, כגון: בויקרא יט כט שפירש רש"י כרבי אליעזר שפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, ואין הלכה כדבריו.

חמא : ארבעה שומרין צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת, ואלו הן : שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר'

אמנם להלכה נפסק¹⁹, ששומר חנם אינו צריך הודאה במקצת וכדעת רבי חייא בר יוסף המוזכר שם כחולק עליהם :

'ופליגא דרבי חייא בר יוסף, דאמר ר' חייא בר יוסף : עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב "כי הוא זה" - אמלוה הוא דכתיב...'

ולכן חלק הרמב"ן על שיטת פירוש זו של רש"י, של פרשנות פסוקים הלכתיים כשיטות יחידים בתלמוד שאינם אליבא דהלכתא²⁰, אף אם מתאימים הם לפשוטו של מקרא. שכך כתב הרמב"ן בפירושו שם :

'וזה הענין שכתבו הרב **דברי יחידים הוא ואינו כהלכה**, שהשומרים אינן צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת, ואפילו כשטוען טענת גנב בכל הפקדון חייב הוא לישיב שבועת השומרים'

- ב -

עקרון זה בא לידי ביטוי גם בפירושו לפסוק 'שְׂאֲרָה כְּסוּתָהּ וְעֹנֶתָהּ לֹא יִגְרַע' (כא ט). במדרשי ההלכה, הן במכילתא והן בתלמוד, מצינו בביאור פסוק זה שלוש שיטות של תנאים.

כך מובא במכילתא (נוזיקין ג) :

'שארה. אלו מזונותיה... כסותה, כמשמעו; ועונתה, זו דרך ארץ... דברי רבי **יאשיה**. רבי יונתן אומר, שארה כסותה, כסות שהוא נופל לשארה, אם היתה ילדה, לא יתן לה של זקנה, זקנה, לא יתן לה של ילדה; ועונתה, שלא יתן לה של ימות החמה בימות הגשמים, ולא של ימות הגשמים בימות החמה, אלא נותן לה כל אחד ואחד בעונתה; מזונתיה מנין, אמרת ק"ו ומה דברים שאינן קיום נפש, אי אתה רשאי למנע ממנה, דברים שהם קיום נפש, דין הוא שלא תהא רשאי למנוע הימנה; דרך ארץ מנין, אמרת ק"ו ומה דברים שלא נשאת עליהם מתחלה, אינו רשאי למנע הימנה, דברים שנשאת עליהם מתחלה, דין הוא שלא יהא רשאי למנע הימנה. ר' אומר שארה זו דרך ארץ... כסותה כמשמעו; עונתה אלו מזונות'

וכך מצינו בתלמוד הבבלי (כתובות מז ב) :

'...**תניא** : שארה - אלו מזונות... כסותה - כמשמעו; עונתה - זו עונה האמורה בתורה... **רבי אלעזר** אומר : שארה - זו עונה... כסותה - כמשמעו; עונתה - אלו מזונות... **רבי אליעזר בן יעקב אומר** : שארה כסותה - לפום שארה תן כסותה,

¹⁹ וכך פסק הרמב"ם (הלכות שכירות ב ח) : 'ואין אחד מן השומרים צריך להודייה במקצת'.

²⁰ בהמשך דבריו מסביר הרמב"ן שהוא חולק על רש"י גם להלכה. וראה מה שכתבתי בזה לקמן עמ' 23 בסעיף העוסק בפרשנות אליבא דשיטתו בהלכה.

שלא יתן לה לא של ילדה לזקינה ולא של זקינה לילדה; כסותה ועונתה - לפום
עונתה תן כסותה, שלא יתן חדשים בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים'

בטבלה ניתן להציג את דברים באופן הבא:

המקור	שארה	כסותה	ענתה	הערות
מכילתא רבי יאשיה	מזונות	כמשמעו	דרך ארץ (תשמיש)	מזונות דאורייתא נלמד מהמילה 'שארה'
	רבי יונתן	כסות על פי שארה	כסות על פי העונה	מזונות ודרך ארץ (תשמיש) מדאורייתא מק"ו
	ר' (תשמיש)	דרך ארץ (תשמיש)	מזונות	מזונות מדאורייתא מהפסוק 'ענתה'
תלמוד בבלי	תנא קמא	מזונות	דרך ארץ (תשמיש)	מזונות דאורייתא נלמד מהמילה 'שארה'
	רבי אלעזר	עונה	מזונות	מזונות מדאורייתא נלמד מהמילה 'ענתה'
	ראב"י	כסות על פי שארה	כסות על פי העונה	מזונות דאורייתא או דרבנן

באופן ברור ניתן לראות כי דעת רבי יאשיה היא כדעת תנא קמא המובא בתלמוד, דעת רבי
שבמכילתא היא כדעת רבי אלעזר שבתלמוד, וכך גם, לכאורה²¹, דעת רבי יונתן שבמכילתא כדעת
ראב"י שבתלמוד. לכל הדעות התנאים המובאים במכילתא, ולדעת ת"ק ורבי אלעזר המובאים
בתלמוד, מזונות מדאורייתא. בדעת ראב"י ניתן לומר שמזונות דאורייתא וכדעת התוספות (שם)
ואפשר שמזונות מדרבנן בלבד. אמנם בגמרא (שם) ניתן לזהות בבירור דעות אחרות הסוברות
שמזונות מדרבנן:

'תנו רבנן: **תיקנו** מזונותיה תחת מעשה ידיה... אמר רבא: האי תנא סבר מזונות
מדאורייתא, דתניא... תני רב יוסף: שארה - זו קרוב בשר'

הן לדעת הברייתא הסוברת שחיוב מזונות לאשה הוא מתקנת חכמים, והן לדעת רבא
שמעמיד את הדעה שמזונות מדאורייתא כדעת יחיד, משמע שחיוב מזונות לאשה אינו מן התורה
אלא מדרבנן. וכן לדעת הרמב"ן (כמו שכתב בהמשך פירושו) דעת רב יוסף שסובר ש'שארה' – זו

²¹ דעת התוספות (שם) ד"ה רבי אלעזר היא: שדעת ראב"י היא כדעת רבי יונתן, ומכאן מסיק שדעת ראב"י שמזונות
דאורייתא כדעת רבי יונתן. ייתכן שהרמב"ן יסכים לדברי התוספות הנ"ל, אלא שמכל מקום פוסק כדעת הברייתא
הראשונה שם בגמ' או כדעת רב יוסף (שם), וכמו שכתבתי בהמשך, וייתכן שיידחה את דבריו שדעת רבי יונתן לחוד
דעת ראב"י לחוד, מאחר שכך הובאו דבריו בתלמוד ללא התוספת שמופיעה בדעת רבי יונתן במכילתא.

קרוב בשר, מזונות אינן מן התורה. הרי שלוש שיטות שמזונות מדרבנן בלבד ואינם מהתורה. מכל הנ"ל מוכיח הרמב"ן להלכה שמזונות מדרבנן, ועל כן דוחה את דברי רש"י שמפרש 'שארה' כמזונות, שהרי דעת יחיד היא:

וּפִירֵשׁ רִשְׁיִי שְׂאֵרָה מְזֻנּוֹת, כְּסוּתָהּ כְּמִשְׁמַעָה, עוֹנֵתָהּ תִּשְׁמִישׁ...
ובגמרא (כתובות מז ב) אמרו על מי שאמר כך והאי תנא סבר מזונות דאורייתא,
דתניא שארה אלו מזונות... והמובן בסוגית הגמרא שהם **דברי יחיד**, והלכה
מזוני תקינו לה רבנן²².

וגם על דרך הפשט למה יזכיר במזונות שאר, שהוא הבשר, והראוי שיזכיר לחמה,
כי על הלחם יחיה האדם, ובו יהיה החיוב. וחשב ר"א לתקן זה, ופירש שארה
מזון, שיעמיד שארה שהיא בשרה. ואין בזה טעם, שיאמר הכתוב לא יגרע הבעל
בשרה:

ולכך אני אומר כי פירוש שאר בכל מקום בשר הדבק והקרוב לבשרו של האדם,
נגזר מלשון שאר, כלומר שאר בשרו, מלבד בשר גופו... והנה שארה קרוב בשרה.
וכסותה כסות מטתה, כמו שנאמר (להלן כב כו) כי היא כסותו לבדה במה ישכב.
ועונתה הוא עונה שיבא אליה לעת דודים... **כך אמרו חכמים (כתובות מח א)**
שארה זו קרוב בשר, שלא ינהג בה כמנהג פרסיים שמשמשין מטותיהן
בלבושיהן. וזה פירוש נכון... **ויבא זה כהוגן על דין ההלכה**, ויהיו המזונות
ומלבושי האשה תקנה מדבריהם'

ברור מדבריו שעיקר דחייתו את פירוש רש"י היא משום שפירש שלא אליבא דהלכתא אלא
כדעת יחיד, אלא שהוסיף לדחות את פירושו גם כאפשרות פירוש על דרך הפשט. ומאחר שדוחה
הרמב"ן את פירושו של רש"י, מפרש הוא ש'שארה' הוא חיוב קרוב בשרו של הבעל לבשר האשה
בשעת התשמיש, ומוכיח זאת גם מצד משמעות הלשון של 'שארה' שהוא קרוב בשרה. בנוסף לכך,
מציג הרמב"ן את שיטת רב יוסף בגמרא כשיטת חכמים, משום שרואה בכך כשיטה הנפסקת
להלכה. מכל הנ"ל ברור הוא שלדעתו יש להסביר את הפסוקים על פי ההלכה בלבד, וכמו שסיים
ואמר: 'ויבא זה כהוגן על דין ההלכה'.

ii. עדיפות לפרשנות על דרך הקבלה והמסורת

במקומות שבהם מציע הרמב"ן שני פירושים, פירוש על דרך הפשט לצד פירוש על דעת חז"ל
בהלכה, קובע הרמב"ן כלל ברור של עדיפות הפירוש על דעת ה'קבלה' (המסורת) על פני פירוש על
דרך הפשט, באמרו 'והכלל: כי הקבלה בכל מקום אמת'²³. פעמים שמכריח הרמב"ן את פירוש

²² אמנם דעת הרמב"ם (ספר המצוות לא תעשה רסב) שמזונות דאורייתא, וכן פסק ביד החזקה בהלכות אישות (יב ב).
וראה מה שכתבו בזה נושאי כליו המגיד משנה, הכסף משנה ועוד.

²³ כיוצא בזה כתב: 'והקבלה תכריע' (ויקרא ז ט), 'והוא האמת בקבלה' (דברים כד טו) ועוד.

חז"ל לפסוק ע"י דחיית הביאור על דרך הפשט (דוגמה א), ופעמים שסותם וכותב שהביאור של חז"ל 'אמת' והיינו נכון יותר²⁴, ללא ראייה או סיבה כלשהיא (דוגמות ב-ג).

- א -

בביאורו לפסוק 'עין תחת עין' (כא כד) מכריח הרמב"ן את דעת חז"ל כפירוש הנכון והאמיתי יותר:

עין תחת עין - **הידוע בקבלת רבותינו** שהוא ממון (מכילתא נזיקין ח, בבא קמא פד א), ויבא כלשון הזה בתשלומין ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש (ויקרא כד יח)... והראיה לדברי חכמים מה שאמר למעלה (פסוק יט) רק שבתו יתן ורפא ירפא, ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר עשה בו, מה ישלם אחרי כן, והוא גם הוא צריך שבת ורפוי...

ועל דרך הפשט אין הצלה מזאת השאלה²⁵, לבד אם יאמרו כי המכה אשר יתן מום בעמיתו (ויקרא כד יט) והוא מום קבוע שישאר בו, כגון עין יד ורגל וכויה שישאר ממנה הרושם לעולם, אז נעשה כמותה בגופו, והוא מה שאמר (שם כ) כאשר יתן מום באדם כן יתן בו, ואין בזה תשלומי שבת ורפוי כלל. אבל אשר יכה אותו באבן או באגרופ על בגדיו ונפל למשכב ונתרפא רפואה שלימה ולא נשאר בגופו מום, בזה אמר (לעיל פסוק יט) רק שבתו יתן ורפא ירפא. **והנה** הכתוב שהזכיר כויה ופצע וחבורה, כפי משמעו כל הנזקים האלו בכלל הזה, והפצע והחבורה יתרפאו לגמרי. **והכלל** כי הקבלה בכל מקום אמת'

בפירוש הפסוק מציג הרמב"ן פירוש על דרך קבלת רבותינו, שעין תחת עין הוא ממון ולא ממש, ומעיר על שכבר מצינו בתורה שכתוב לשון דבר תחת דבר והמשמעות היא תשלומים, כמו שמצינו בפסוק 'ומכה נפש בהמה ישלמנה' שהכוונה בודאי לממון. אלא שמוסיף הרמב"ן להביא ראיה לדברי רבותינו, מהסתירה לפסוק 'רק שבתו יתן ורפא ירפא', שמשמע שצריך ליתן שבת וריפוי, על כורחך לפרש ש'עין תחת עין' היינו ממון ולא ממש, משום שאחרת מדוע משלם ריפוי ושבת והרי לקחנו נקמת הניזק מהמזיק בהסרת עינו וגם הוא זקוק לריפוי עצמו. והרמב"ן לא מסתפק בכך, ומוכיח שזה שהביאור על דרך המסורת הוא הנכון ביותר גם על דרך הפשט, שהרי האפשרות השניה להסביר את הסתירה בין הפסוקים 'עין תחת עין' ו'רק שבתו יתן' היא ע"י

²⁴ כך כתב ליכט (רמב"ן, 684) '...יש שהוא (הרמב"ן) רושם את פירושו של החוק המקראי "על דרך הפשט" ובצדו את הפירוש "על דרך רבותינו והוא האמת" (כגון לשמות כא ט). ואין כוונתו לומר שהפשט עדיף מצד ההיגיון והמדרש ההלכה מחייב מצד ההלכה למעשה, אלא שמדרש ההלכה הוא הפירוש הנכון מכל הבחינות'. ייתכן כי אפשר להביא לכך ראיה ממה שכתב הרמב"ן בתשובתו לשאלת ר' יונה בדבר הפילגש, השיבו הרמב"ן: 'להודיעך בה דעתי, על דרך אמת, לא בנושא ונותן' (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי רפד). נראה כי השתמש הרמב"ן במילה 'אמת' במשמעות של מה שהתאמת אצלו, ואם כן ייתכן כי כך יש להבין את דבריו גם כאן, שזה הוא פירוש רבותינו והוא מה שהתאמת אצלו.

²⁵ פירוש: לסתירה בין הפסוק 'עין תחת עין' לפסוק 'רק שבתו יתן ורפא ירפא'.

שנאמר שיש לחלק בין מכה הכאה שמשאירה במוכה מום קבוע שאז יש ליקח נקמה מהמכה – עין תחת עין, שן תחת שן, לבין מכה הכאה שאינה משאירה מום קבוע, כגון שהיכהו באבן או באגרופ על בגדיו, שאז 'שבתו יתן ורפא ירפא'. אלא שפירוש זה האחרון, על דרך הפשט, קשה שהרי בתורה מופיע הנזק בלשון כללית 'כּוּיָה' 'פצע' 'חבורה', משמע שבכל הנזקים מדובר בין אם נשאר מום ובין לא נשאר מום. ועל מסכם הרמב"ן ואומר 'והכלל: כי הקבלה בכל מקום אמת', רוצה לומר הפירוש הנכון.

- ב -

יתר על הנאמר לעיל, הרמב"ן מקבל את פירוש חז"ל שהוא להלכה כאמת מוחלטת (כפירוש הנכון) גם ללא הוכחה לכך. דוגמה לכך ניתן לראות בביאורו לפסוק 'אַךְ אִם יוֹם אִם יוֹמִים יַעֲמֵד' (כא כ):

'ועל דרך הפשט אך אם יום או יומים יעמוד, שיקום העבד ויעמוד על רגליו, ולכך הוצרך לומר יום או יומים. וטעמו אם ביום ההוא או גם ביום המחרת יעמוד על רגליו לא יוקם. ושיעורו אך אם ביום או ביומים, או ליום או ליומים, וכמוהו רבים... **ועל דעת רבותינו** (במכילתא כאן) הזכיר יום או יומים להודיע שצריך לחיות עשרים וארבע שעות, וטעמו יום שלם או יומים שאין יום שלם בהם...
והוא הנכון והאמת²⁶

- ג -

גם בפירושו לפסוק 'וְיָאֵם לְבָנוּ יִיעָדְנָה' (כא ט) ניתן לראות כי הרמב"ן נוטה לדעת חז"ל גם ללא הבאת ראיה לדבריהם. בפירושו הציע שתי אפשרויות לבירור מהו היעוד והכריע כדעתם של חז"ל על אף שהביא ראיה לפירוש האחר. שכך כתב:

'על דרך הפשט ייתכן שיאמר שאם ייעדנה הקונה לבנו, והוא השדוך שישדכנה לו, כי יעוד לשון זמון הוא, מן המועד אשר יעדו (ש"ב כ ה), כמשפט אשר יעשה האדם לבנותיו יעשה לה, שיתן לה משלו כמוהר הבתולות. וצוה בזה כאשר צוה בהענקה, והכל חסד מאתו יתעלה. **ועל דרך רבותינו, והוא האמת**, כמשפט הבנות אשר ישיאו אותן האבות יעשה לה הבן'

iii. אין לפרש מדרש הלכה כדברי יחיד שלא נפסק להלכה

כשם שבפרשנותו לפסוקים ההלכתיים, נוקט הרמב"ן קו ברור של הסבר ע"פ ההלכה בלבד, כך קובע הרמב"ן קו ברור בפרשנותו למדרש ההלכה. לדעתו הפרשנות בהם חייבת להיות תואמת את ההלכה. לדעתו אין לבאר מדרש הלכה סתמי, כשיטת יחיד, אלא כשיטת הרוב, כלומר בדרך

²⁶ בפירוש חז"ל רואה הרמב"ן פירוש נכון יותר מן הפירוש בדרך הפשט, ולא כפירוש לצד הפירוש הפשטי, שכך דייק הרמב"ן וכתב 'והוא הנכון והאמת' ולא והוא נכון ואמת.

ההלכה. דוגמה לכך ניתן לראות במחלוקתו עם רש"י בהבנת המכילתא. על הפסוק 'אם אֲדַנְיוּ יִתֵּן לוֹ אִשָּׁה' (כא ד) מובא במכילתא (נזיקין ב) :

'אם אדוניו יתן לו אשה. בכנענית הכתוב מדבר אתה אומר בכנענית הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בעברית²⁷, כשהוא אומר האשה וילדיה תהיה לאדוניה, הא בכנענית הכתוב מדבר'

המכילתא מבקשת להוכיח כי ה'אשה' הנזכרת בכתוב, היא אשה כנענית ולא ישראלית (או עברית). הוכחת המכילתא היא מכך שכתוב בהמשך הפסוק 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה'. אלא שלא נתבאר כיצד מוכיחה זאת המכילתא מהפסוק. רש"י (שם) פירש, שהראיה היא מהרישא של הפסוק 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה', כלומר לדבריו טוענת המכילתא כי אי אפשר להסביר ש'האשה' היינו ישראלית, שהרי הישראלית, בת קטנה שמכרה אביה, אינה לאדוניה אלא יוצאה בשש ואפילו לפני שש עם הביאה סימנים. והרמב"ן חלק על פירושו של רש"י משני טעמים, ועל כן פירש שראיית המכילתא היא מהסיפא של הפסוק 'האשה וילדיה תהיה לאדוניה', כלומר מכך שהילדים לאדון משמע שאותה אשה אינה ישראלית, שהרי דווקא ילדיה של הכנענית לאדון, אבל בניה של ישראלית של אב הן. בדחיית פירוש רש"י כתב הרמב"ן :

'ואין זה מכוון כהוגן, כי אם נאמר שהיא בישראלית, לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנים! כי היאך יתננה לו אדוניו והוא אין בידו למוסרה לשום אדם אחר. **וכן הראיה** שאמר שאף היא יוצאה בשש אינה אלא לדבריו שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש, **והם בתלמוד דברי יחיד** (קידושין יד ב), והלכה במוכר עצמו שנמכר לשש ויותר על שש. ואם כן אין אשה יוצאה בשש אלא כשמכרה אביה'

ראשית, טוען הרמב"ן, כי אי אפשר להעמיד את אותה 'אשה' בבת קטנה שמכרה אביה, שהרי אין רשות לאדון למוסרה לאדם אחר, שאינה בידו רק ליעוד לו או לבנו, אלא מדובר דווקא במוכרת עצמה²⁸. ומאחר שמדובר במוכרת עצמה, מקשה הרמב"ן בשנית לרש"י, שדבריו 'שאף היא יוצאה בשש' הם דברי יחיד בתלמוד ואינם להלכה, שלהלכה מוכר עצמו (וכן מוכרת עצמה) נמכר לשש וליתר על שש. שנחלקו בזה רבי אליעזר וחכמים (קידושין יד ב) :

'תניא: המוכר עצמו - נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו ב"ד - אינו נמכר אלא לשש... רבי אלעזר אומר: זה וזה אינו נמכר אלא לשש...!'

וכידוע הלכה כדברי חכמים שיחיד ורבים הלכה כרבים. ומעתה ברור שלדעת הרמב"ן אין לפרש מדרש סתמי כדעת יחיד (במקרה הנדון - רבי אליעזר) במקום רבים (במקרה הנדון - חכמים), אלא יש לפרשו כדעת ההלכה.

²⁷ כך היא הגרסא במכילתא שבהוצאת האראוויטץ, אך ברש"י והרמב"ן הגרסא במכילתא היא 'ישראלית'.

²⁸ מה שדבריו נגד ההלכה, ראה לקמן עמ' 36, מה שכתבתי בזה.

iv. הגבלת הפרשנות ע"פ ההלכה רק בכדי ישוב המקראות

אף שלדעת הרמב"ן אין לפרש אלא אליבא דהלכתא, מכל מקום לדעתו כאשר בא הפרשן לפרש פסוקים, מוטב ויגביל את עצמו ליישב את המקראות ולא יביא את כל הדיונים ההלכתיים הקשורים לפסוקים. כמובן, אין כוונתו של הרמב"ן שאין לחדש דינים הלכתיים תוך כדי פירוש הפסוקים, שהרי הרמב"ן נוקט כך פעמים רבות²⁹, אלא עיקר טענתו היא שאין להעמיס על הפסוקים את דרשות חז"ל שאינן נצרכים לישוב פשוטו של מקרא.

כך נלמד מטענתו על רש"י, שלצד פירוש על דרך הפשט, הביא את דרשת רבותינו בגמ' על הפסוק 'אשר יאמר כי הוא זה' (כב ח):

'כתב רש"י לפי פשוטו אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבעת עליו והרי הוא אצלך. ורבותינו אמרו (ב"ק קו ב) כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת, כך וכך אני חייב והמותר נגב ממני'

לאחר שהרמב"ן דוחה את פירושו של רש"י, לפי שלשיטת הרמב"ן אין דין זה נקבע להלכה, מציע הרמב"ן את אופן ביאור הפסוקים ע"פ פירוש מדרש חכמים שנפסק להלכה, כדרכו פעמים רבות. אלא שהרמב"ן מעיר על כך בסוף דבריו:

'ובאלה הדינים מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות'

הביטוי שמשמש בו הרמב"ן 'מקרא מועט והלכות מרובות' לקוח מהמשנה במסכת חגיגה (א ח) האמור ביחס להלכות שבת: 'הלכות שבת חגיגות והמעילות - הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות'. כוונת המשנה שם לומר שישנם נושאים מסוימים בהלכה, שיש בהן הלכות שהן תלויות ברמז, מקרא מועט (רש"י שם).

כלומר אף שביאר הרמב"ן את הפסוק ע"פ מדרש חז"ל, מודיע הוא כי אין צורך להסביר את הפסוק ע"פ דברי חז"ל, אלא די בביאור הפשטי שהביא בתחילה בשם רש"י – 'כי הוא זה שנשבעת עליו והרי הוא אצלך'. הרי שהרמב"ן קובע באופן ברור, שהעיקרון החשוב ביותר בפרשנות פסוקים הלכתיים, אינו דווקא ע"י שימוש קבוע במדרשי ההלכה, אף שהם אליבא דהלכתא, אלא העיקרון העליון הוא: שיש לשאוף לישוב המקרא, ורק במקרים שהשימוש במדרש ההלכה יבאר טוב יותר את הפסוק, יש להשתמש בו, אחרת אין צורך בו. ולכן בפסוק זה אין הרמב"ן נדרש לפרשו אליבא דהלכתא, שהרי פשט המילים 'אשר יאמר כי הוא זה' אינו מלמד כלל על דינו של 'מודה במקצת', וכל עיסוקו במדרש הלכה זה הוא כתוצאה מהבאתו ע"י רש"י³⁰.

²⁹ ראה מה שכתבתי להלן עמ' 76 והלאה.

³⁰ וראה מה שכתבנו בזה לקמן עמ' 106-108 לעניין ישוב דברי הרמב"ן מדוע לא ביאר בפירושו לתורה כשיטתו בספר המצוות ביחס לפסוק 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'.

2. עיונים באופן יישום שיטתו המוצהרת

לאחר שעמדנו על אמירות הרמב"ן ביחס לאופן הנכון לפרשנות המקרא, יש לבדוק כיצד האם יישם הרמב"ן את הצהרותיו. להלן נראה: כיצד מפרש הרמב"ן אליבא דהלכתא ומבקש שהעניינים ההלכתיים יובהרו כדבעי. כיצד מבאר את הפסוקים רק כמקורות לדין תורה ולא לדין דרבנן, כלומר שלא בדרך האסמכתא. וכיצד מבאר הרמב"ן את הפסוקים כשיטתו בהלכה אף שיש החולקים עליו.

i. פרשנות אליבא דהלכתא ודרישה לבהירות ולהרחבה הלכתית

אלמן³¹ בשני מאמרים העוסקים בדרכי עבודתו של הרמב"ן, קושר לרמב"ן את המושג אותו טבע החוקר גיימס קוגל 'Omnisignificance' כלומר 'משמעות כל המרכיבים' לטענתו של קוגל: הנחת היסוד של פרשנות חז"ל היא שהפרטים ואף הקטנים ביותר של הטקסט המקראי הם בעלי משמעות חשובה. אין לפי גישה זו שום רכיב מקראי מקרי או רטורי, ואין אף אפשרות לטעון שרכיב כזה הוא סוד אלוקי. כל פרט נמצא בתורה כדי ללמד דבר חדש ובעל חשיבות.

דבריו של אלמן עולה בקנה אחד עם טענתו של אראל (השפעות) אודות מגמתו של רמב"ן לפרש את הכתובים כצווים הלכתיים ומציאת מקור להלכה בפסוקים. להלן נראה כיצד פירש הרמב"ן את הפסוקים רק אליבא דהלכתא תוך דקדוק מרבי בפסוק, וכדעת חז"ל להלכה³². ובמקום שראה לנכון, אף השתדל שהעניין ההלכתי יהיה ברור ולא מסופק.

- א -

רש"י על הפסוק 'בַּעַל הַבּוֹר יִשְׁלַם כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעְלָיו וְהֵמָּה לֹא' (כא לד) כתב: 'והמת יהיה לו - לניזק, ושמין את הנבלה ונוטלה בדמים ומשלם לו המזיק עליהם תשלומי נזק'. והקשה כנגדו הרמב"ן שדבריו אינם מספיק מבוררים מהבחינה ההלכתית-משפטית, שהרי:

'כי אין צורך לאמר בנבלה הזאת שיטלנה הניזק בחשבון התשלומין כשיביא אותה לב"ד לשלם הנזק, שאפילו היו למזיק נבלות וטרפות אחרות בביתו יפרענו בהם כפי דמיהם, שכבר אמרנו לרבות שוה כסף אפילו סובין (ב"ק ז א)'

³¹ Elman, No Empty, pp.1-83; Elman, Moses, pp. 416 – 432 להלן המאמר הראשון והמאמר השני, בהתאמה לשני מאמריו של אלמן.

³² במספר רב של פעמים בהם ביאר הרמב"ן את הפסוקים ההלכתיים ע"פ דרשות חז"ל להלכה. ואף שישנם מספר פעמים בהם פירש הרמב"ן את הפסוק בדרך הפשט, אין אפילו פעם אחת שביאר את פסוק בדרך הלכתית כמובן מהפשט בלבד.

ועל כן הרחיב הרמב"ן וביאר את דבריו שיהיו ברורים הלכה למעשה :
 'אבל הענין לומר כי הנבלה של ניזק היא וממונו תחשב, לפיכך אם פחתו דמיה
 אחרי כן או שנגנבה אין על המזיק לשלם אלא דמי המיתה, אם היה השור
 כשהוא חי שוה מנה וכשמת שוה חמשים זוז, יש עליו חמשים זוז וזה יטפל
 בנבלתו וישמרנה לעצמו וזה הדין בכל הנזוקין, וזהו שקורין חכמים פחת נבלה
ומפורש הוא בגמרא (שם י ב)'

ואמנם המעיין במכילתא (נזיקין יא) יראה שדברי רש"י לקוחים משם³³, אלא ששם סתמה
 המכילתא ולא ביארה את דינו :

'והמת יהיה לו, לניזק. אתה אומר לניזק או אינו אלא למזיק, אמרת, אלו כן
 היה, מה תלמוד לומר והמת יהיה לו, לניזק, אלא מגיד ששמין דמי נבלתו ומנכה
 לו דמי נזקו.'

- ב -

בין החיובים שהטילה התורה על המכה את חברו, קבעה התורה את החיוב לרפואתו.
 אלא שלעומת חיוב ה'שבת' המופיע בלשון נתינה - 'שבתו יתן' (כא יט) הציווי לרפואתו מופיע
 כחיוב ריפוי - 'ורפא ירפא'. רש"י, בעקבות אונקלוס שترגם 'ואגר אסיא ישלים', כתב 'ישלם שכר
 הרופא'. אך הרמב"ן לא הסתפק בכך³⁴, משום שבכך ניתן להבין³⁵ שיתן שכר הרפואה לניזק, ויוכל
 הניזק לעשות בו כרצונו ולא דווקא לרפואת עצמו. ולכן כתב :

'ואמר רק שבתו יתן ורפא ירפא - ולא אמר שבתו ורפואתו יתן, להגיד שיתן
 השכר אל הרופאים וירפאו אותו, ולא יוכל לתבוע שיתן לו השכר והוא יעשה בו
 דברים אחרים, רק ירפא בו על כל פנים'

לרמב"ן אין אפשרות לניזק לתבוע את דמי הריפוי לעשות בהם כרצונו, אלא ייעודם של
 הכספים האלו הוא אך ורק לצורך ריפוי הניזק. מקור פירושו של הרמב"ן, על אף שאינו מציין
 זאת, שאוב מן הגמרא (בבא קמא פה א) :

³³ כך כתב הרא"ם (על אתר) שרש"י פירש את הפסוק ע"פ המכילתא. ושם הקשה מדוע פירש כך ולא כדברי רבא בגמ'
 (בבא קמא נג ב) שלומד מ'והמת יהיה לו' שכתוב בבור לפטור את בעל הבור כאשר אין המת שלו, כשור פסולי
 המוקדשין, ומפסוק 'והמת יהיה לו' שכתוב בשור לומד שבעלים מטפלים בנבלה. ויישב שכיון שלמד כן גבי שור,
 הו"ל כאילו כתוב כן גם בבור.

³⁴ השווה תוספת ביאור זו שעושה הרמב"ן ברש"י, שלא כתב הרמב"ן במפורש שדבריו מוסבים על רש"י, לעומת
 דבריו לפסוק כא לד, שם כתב במפורש שדבריו של רש"י אינם מספיקים, וע"כ הוא מרחיבם ע"פ דברי הגמרא.
 וכמו שעמדתי על כך להלן עמוד 61.

³⁵ כך ניתן לדעתי להבין בפשטות בפירוש רש"י. ואף שבקראט (ספר זכרון, על אתר) כתב שלכך כתב רש"י 'ישלם שכר
 הרופא' בה"א הידיעה, להוציא מהבנה זו, וכדברי הגמרא המובאים לקמן, מכל מקום מלבד שאין דיוקו מוכרח,
 מדי טעות ודאי לא נפקינן, ולכך טרח הרמב"ן לבאר את דבריו.

יואי א"ל היאך (הניזק למזיק): הב לי לדידי ואנא מסינא נפשאי, א"ל: פשעת
בנפשך ושקלת מינאי טפי. ואי א"ל: קוץ לי מקץ, א"ל: כל שכן דפשעת בנפשך
וקרו לי שור המזיק'

הרי שהרמב"ן מפרש את הפסוק בדרך ההלכה, ומוצא לו רמז בפסוק. דרך זו ייחודית לרמב"ן
לעומת קודמיו בפרשנות, רש"י המובא לעיל ראה בצירוף מילים אלו כפל לשון בלבד שתכליתן
לחייבו ברפואתו, בלי שום רמז לדין שלמד הרמב"ן. וראב"ע ראה בכך מקור לרשות לרפא
ולא ראה בפסוק שום קשר להשלכה הלכתית כלשהי.

בנוסף לכך מעניינת מאוד העובדה, שבפירושו זה מציין הרמב"ן את הפסוק כמקור להלכה
המופיעה בתלמוד, כלומר שמקורו של הדין הזה הוא מדיוק בלשון הכתוב ולא מסברה בלבד.
ואילו בגמרא (בבא קמא פה א-ב) מובאות שלוש דרשות על הפסוק 'ורפא ירפא', ומופיעה
בסמיכות להן גם ההלכה הנ"ל, אך בפירוש אין מקורה מדיוק בפסוק אלא מסברה. שכן מובא
שם:

יואי א"ל היאך (הניזק): הב לי לדידי ואנא מסינא נפשאי, א"ל: פשעת בנפשך
ושקלת מינאי טפי. ואי א"ל: קוץ לי מקץ, א"ל: כל שכן דפשעת בנפשך וקרו לי
שור המזיק.... תנא: וכולן משתלמין במקום נזק. מנהני מילי? ... רב פפא משמיה
דרבא אמר, אמר קרא: ורפא ירפא, ליתן רפואה במקום נזק. האי מבעי ליה
לכדתנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל: ורפא ירפא - מכאן שניתנה
רשות לרפא לרפאות! א"כ, נכתוב קרא ורפא ירפא, ש"מ: ליתן רפואה במקום
נזק. ואכתי מבעי ליה לכדאמרן, למיתני ביה קרא בריפוי! א"כ, לימא קרא או
רפא רפא או ירפא ירפא, מאי ורפא ירפא? ש"מ: ליתן רפואה במקום נזק...'

הרי שדרשה זו (המובאת בתחילת הסוגיה), המונעת את הניזק לקבל ישירות את כסף
הרפואה, לא נדרשה מכוח הפסוק אלא מכוח הסברה – שלא ייזק המזיק. וכאן בפירושו לתורה
מוצא לכך הרמב"ן מקור בפסוקי התורה באופן שיוצא שזו המשמעות הפשוטה של הפסוק, משום
ששינה הכתוב.

- ג -

דוגמה נוספת להיצמדות הרמב"ן לעיקרון של פרשנות אליבא דהלכתא ובהירות הלכתית,
באה לידי ביטוי בתמיהתו על תרגום אונקלוס בתרגומו את הפסוק 'וגם בעליו יומתי' (כא כט).
בעקבות תמיהה זו מפרש הרמב"ן את אונקלוס באופן שיתאים להלכה. אונקלוס תרגם: 'ואף
מריה [נ"י כמריה] יתקטיל', ועל כך מתמיה הרמב"ן שהרי זה נגד קבלת רבותינו³⁶ ששור המועד
שנגח, הוא במיתה ואין בעליו במיתה, שיעל רציחתו אתה הרגו ואי אתה הרגו על רציחת שורו'

³⁶ מכילתא נזיקין י, סנהדרין טו ב

ומה שנאמר 'וגם בעליו יומת' - 'היא מיתה בידי שמים'. ולכן מבקש הרמב"ן ליישב את דבריו של אונקלוס על מנת שיתיישבו עם דעתם של חז"ל:

'...ואולי ירצה לומר כי ראוי הוא שייהרג אלא שיש עליו כופר³⁷, או רצה לפרש שאמר הכתוב וגם בעליו יומת, ייהרג כאשר נהרג האיש המנוגח, כי יומו יבא או במלחמה ירד ונספה, לא ינקה ה' אותו. רצה ללמד שהוא חייב בידי שמים למות ביד הורג, לא מיתת עצמו, כעניין והרגתי אתכם בחרב (להלן כב כג)'

הרי שהרמב"ן מבקש לבאר את הפסוקים בהתאם להלכה, ולשם כך מבאר את אונקלוס בביאור שיתאים להלכה³⁸. ואף שנראה לכאורה שפשט הכתוב מדבר במיתה ממש, שלא כדעת חז"ל בהלכה. מביא הרמב"ן לשם כך ראיות מפסוקים אחרים, שגם בהם כתוב מיתה ובודאי שאין הכוונה בהם מיתה ממש אלא מיתה בידי שמים:

'...וכמוהו והזר הקרב יומת³⁹ (במדבר יח ז), ומתו בו כי יחללוהו⁴⁰ (ויקרא כב ט). וראיתי שלא בא בתורה בחייבי מיתות ב"ד "יומת" בלבד, אבל "מות יומת" נאמר בכולן. ואין טענה ממכה אדם יומת (שם כד כא), ולא משבת (להלן לה ב) ונביא המסית (דברים יג ו), שכבר פורש בהם במקום אחר'

הרי שמלבד מה שטוען הרמב"ן שיש לפרש כדרשת חז"ל ואליבא דהלכתא, מצפה הרמב"ן מתרגום אונקלוס שיהיה ברור ולא מסופק שיצריך פירוש לפירושו. גם אם התרגום הינו תרגום מילולי, עליו להבחין בתרגומו בין מיתה בידי שמים למיתה בידי אדם.

- ד -

עקרון הפרשנות אך ורק ע"פ הנפסק להלכה, חוזר על עצמו גם בפירושו לפרשת מפותה - 'וְכִי יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אֲרָשָׁה וְשָׁכַב עִמָּהּ מִהָרַץ וְהִרְגָהּ לוֹ לְאִשָּׁה' (כב טו). שם לאחר שטרם ללמד ששכום ה'מהר' במפותה הוא חמישים כסף, דבר הנלמד מדין אונס (דברים כב כט) וכדרך שדרשו חכמים⁴¹, הוסיף לעמוד על המשותף והמבדיל שביניהם, שבשניהם הדין הוא בנערה וקטנה ולא בבוגרת, אף שלא נכתב 'נערה' – למעט בוגרת, אלא בדין אונס. ולמה אם כן נכתב 'נערה' באנוסה בלבד ולא במפותה? השיב הרמב"ן:

'... והנה הדין הזה (במפותה) איננו רק (=אלא⁴²) בנערה כדין האונס, אבל שם פירש הכתוב כי ימצא איש נערה בתולה (דברים כב כח), וכאן לא הזכיר נערה.

³⁷ כדרך שפירש הראב"ע (על אתר): 'גם ייתכן להיותו כמו עין תחת עין, כי חייב הוא שימות, אם לא יתן פדיון נפשו'.
³⁸ אמנם בסוף פירושו הסביר הרמב"ן את תרגום אונקלוס (במדבר יח ז) כדברי רבי עקיבא (סנהדרין פא ב) ובניגוד לדברי חכמים שהלכה כמותם. וזאת משום ששם אכן אין אפשרות להעמיד את פירוש אונקלוס ע"פ ההלכה.

³⁹ ואונקלוס תרגם: 'וחילוני דיקרב יתקטיל'.

⁴⁰ ואונקלוס תרגם: 'וימותון ביה ארי יחלוניה'

⁴¹ כתובות י א; מכילתא נזיקין יז

⁴² פירוש: דין מפותה אינו אלא בנערה, אך גם הקטנה במשמע, וכמו שכותב בהמשך ביחס לאנוסה ולא נכתב 'נערה' אלא להוציא את הבוגרת.

והטעם, כי הנערה הנזכרת שם אינו אלא להוציא את הבוגרת שהיא אשה, אבל הקטנה גם היא בכלל, וכאן לא הוצרך להוציא את הבוגרת, כי בידוע שהמפתח הבוגרת שלא ישלם כלום כי מדעתה עשה, והאב אין לו בבתו שום זכות אחרי ימי הנעורים, כדכתיב (במדבר ל יז) בנעוריה בית אביה'

בדבריו בא הרמב"ן להסביר שהצורך למעט בוגרת קיים רק באנוסה ולא במפותה. אלא שמדגיש הרמב"ן שאף שכתוב נערה, 'קטנה גם היא בכלל'. בכך מפרש הרמב"ן את הפסוק בדברים 'כִּי יִמָּצָא אִישׁ נַעֲרָה בְּתוֹלָהּ... וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׂכֵב עִמָּה לְאִבֵי הַנַּעֲרָה חֲמִשִּׁים כֶּסֶף...' אליבא דחכמים - שהלכה כמותם שקטנה בכלל, ולא כר"מ שהוא דעת יחיד. שכך מובא בגמרא (כתובות מ ב):

מתני'. כל מקום שיש מכר אין קנס, וכל מקום שיש קנס אין מכר; קטנה - יש לה מכר ואין לה קנס, נערה - יש לה קנס ואין לה מכר. הבוגרת - אין לה לא מכר ולא קנס.

גמ'. אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי ר"מ, אבל חכמים אומרים: יש לה קנס במקום מכר; דתניא: קטנה מבת יום אחד ועד שתביא שתי שערות - יש לה מכר ואין לה קנס, משתביא שתי שערות עד שתיבגר - יש לה קנס ואין לה מכר, דברי ר"מ, שהיה ר"מ אומר: כ"מ שיש מכר אין קנס, וכ"מ שיש קנס אין מכר; וחכמים אומרים: קטנה מבת ג' שנים ויום אחד ועד שתיבגר - יש לה קנס; קנס אין, מכר לא! אימא: אף קנס במקום מכר'

מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא: האם יש קנס לאונס קטנה או שרק בנערה יש קנס. דעת רבי מאיר שכל מקום שיש מכר אין קנס, ולכן בקטנה אין קנס, ודעת חכמים שיש קנס במקום מכר ולכן גם בנערה יש קנס. הרמב"ן כדרכו בפרשנות לפסוקים ההלכתיים, מקפיד מאוד לבאר ולפרש אך ורק אליבא דהלכתא, ולהבהיר זאת היטב, וע"כ מקפיד לציין, כי אף שנכתב בתורה דין האונס דווקא בנערה, אין הכוונה כרבי מאיר שרק בנערה יש קנס, אלא דינה שווה גם לקטנה כחכמים, ולא נכתב נערה אלא למעט בוגרת.

- ה -

דוגמה נוספת להקפדתו של הרמב"ן לבהירות הלכתית ופרשנות אליבא דהלכתא, היא פירושו לפסוק 'לא תִּזְבֹּחַ עַל חֶמֶץ דָּם זֶבַחִי' (כג יח). שם שלל את אפשרות הבנת פירוש רש"י בדרך מסוימת, מחמת שאינה להלכה. וכך כתב:

'לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער את החמץ. לשון רש"י. ולא תבין ממנו שירצה לדרשו אזהרה על ביעור החמץ שיהיה קודם זמן השחיטה, כמו שהוזכר זה בפרק ראשון בפסחים (ה א) זמן שחיטה אמר רחמנא, שאין זה עיקר מדרש הכתוב כפי פסק ההלכה שם...'

מחמת קושי הלכתי זה ביאר הרמב"ן את דברי רש"י להעמידם על פי ההלכה, שהוא 'אזהרה לשוחט את הפסח על החמץ', כלומר לא תעשה המוטל על אחד מבני החבורה הנמנים על קרבן פסח בשעת השחיטה. ואף שסיים הרמב"ן את דבריו ואמר שכן פירש רש"י במקום אחר, עיקר שילתו את ההבנה השגויה בדברי רש"י היא מחמת שאינה להלכה.

ומכיוון שהפסוק מפורש כאזהרה (לא תעשה) למקריב קרבן פסח מלהשאיר חמץ, מדקדק עוד הרמב"ן בפסוק ומוצא בו הרחבה לאיסור זה:

'...וראוי למקרא שיאמר לא תזבח על חמץ זבחי, כי הדם איננו נזבח, אבל על דעת רבותינו (במכילתא כאן) הוא לרבות את הזריקה, שלא יזרק על חמץ, יאמר לא תשחט על חמץ, ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על החמץ, ומקרא קצר הוא'

כלומר הרמב"ן מדקדק בקושי שבלשון הכתוב 'תזבח... דם זבחי', והרי אי אפשר לשחוט דם, ומבאר זאת בנוסף 'למדרש הכתוב' המלמד אזהרה לזובח (שוחט) קרבן פסח בעוד שברשותו חמץ, גם כרמז⁴³ בפסוק להלכה⁴⁴ שקבעו חכמים אזהרה לזורק את דמו של קרבן פסח בזמן שיש ברשותו חמץ. דיוקו הפרשני של הרמב"ן בפסוק זהה לחלוטין לדיוקם של חז"ל במכילתא (כספא כ): 'אין לי אלא זביחה, זריקה מנין, תלמוד לומר דם זבחי'.

דרך זו של הרמב"ן מצביעה על הרצון לבאר את הפסוקים ההלכתיים בדרך שהלכו בה חז"ל וע"פ ההלכה הפסוקה, שהרי דיוקו זה של הרמב"ן אינו מוכרח, ואף הראב"ע לא ראה בכך שום קושי, אלא פירש כפשוטו, שדם הקרבן הוא המהות של הקרבן המוקרב ומהווה בו את תהליך הכפרה ע"י ההזאה על גבי המזבח.

- 1 -

בפירוש הפסוק 'כָּל אֱלֻמְנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנוּן' (כב כא) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא (מכילתא נזיקין יח):

'כל אלמנה ויתום לא תענון. אין לי אלא אלמנה ויתום, שאר כל אדם מנין, תלמוד לומר לא תענון, דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר אלמנה ויתום שדרכן לענות, בהן דבר הכתוב'

כלומר לרבי ישמעאל אף שבכתוב מוזכר אלמנה ויתום, כל אדם במשמע, ואילו לרבי עקיבא דווקא באלמנה ויתום הזהיר הכתוב, 'שדרכן לענות' ועל כן הזהירה בהם התורה בפרט. אולם

⁴³ Septimus, Hispano, 19 עמד על תופעה זו ברמב"ן - של ציון מה היה קשה לחז"ל בכתובים עד שבאו לדרוש מה שדרשו, ולדעתו השימוש במדרש ע"י הרמב"ן נעשה על מנת להציג את הדרש כדרך לגיטימית המקבילה לפשט. אמנם לדעתי ישנם פעמים בהם רואה הרמב"ן את הדרש לא רק כמקביל לפשט אלא כפשט המתאים ביותר, וכמו שאעמוד על כך להלן פרק א, סעיף 4 עמ' 58-59.

⁴⁴ פסחים סג א-ב; רמב"ם הלכות קרבן פסח א ה

רש"י בפירושו לתורה עירב את שיטת רבי ישמעאל ורבי עקיבא לכדי פירוש אחד, משום שסובר שאינם חולקים אלא משמעות דורשים איכא ביניהו⁴⁵. שכך כתב:
 'הוא הדין לכל אדם, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהם תשושי כח ודבר מצוי לענותם'

כלומר לרש"י הכתוב מתבאר בכל אדם (כרבי ישמעאל) לפי שדבר הכתוב בהווה ודבר מצוי לענותם (כרבי עקיבא). לעומת רש"י, הרמב"ם⁴⁶ הבין מהמכילתא שרבי ישמעאל ורבי עקיבא נחלקו גם הלכה למעשה ופסק כרבי עקיבא:

'חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשו שפלה למאד ורוחם נמוכה אע"פ שהן בעלי ממון... שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון'

כלומר, לדעת הרמב"ם האזהרה המובאת בתורה נאמרה רק ביחס לאלמנה ויתום, לפי שנפשו שפלה למאד. ומוסיף הרמב"ם שאיסור זה קיים גם אם הם בעלי ממון. בדרך זו⁴⁷ בדיוק הלך הרמב"ם בפירושו לתורה. אמנם הצטרפותו לפירושו היא על מנת להסביר קושי פרשני - מדוע נכתב בפסוק **'כל אלמנה'**, אך מתוך דבריו ניכרת דעתו בהלכה. שכך כתב:
 'וטעם כל אלמנה - אפילו עשירה בעלת נכסים, כי דמעתה מצויה ונפשה שפלה'

כלומר גם לרמב"ם ציווי התורה הוא רק⁴⁸ לגבי אלמנה ויתום, לפי שדמעתם מצויה ונפשו שפלה, ואפילו אם הם בעלי נכסים.

בנוסף לפרשנותו אליבא דהלכתא, מוסיף הרמב"ם להעמיד את פירוש הפסוק כדברי חכמים בגמרא. שהרי ע"פ הנאמר בפסוק, המענה יתום ואלמנה חייב מיתה בידי שמים, ומדוע לא כללו זאת חכמים בברייתא במסכת סנהדרין? (פג א) לכן מחדש הרמב"ם שישנו הבדל בין חיוב מיתה בידי שמים הכללי, לבין חיוב מיתה בידי שמים למענה יתום ואלמנה. שכך כתב:
 'והעונש הזה לא מנו אותו רבותינו בכלל חייבי מיתה בידי שמים בברייתא דואלו הן שבמיתה השנויה בסנהדרין (פג א). והטעם, שאין זה מיתה כמיתה בני אדם בידי שמים שנאמר בהם ומתו בו כי יחלוהו (ויקרא כב ט) ולא תמותו (במדבר יח לב), אבל ענש בכאן שיהרג אותם בחרב או במלחמה ירד ונספה בלא הודע והיו נשיהם אלמנות לעולם ובניהם יתומים לעולם'

⁴⁵ כך כתב גם ר' מנחם קרקובסקי בספרו עבודת המלך, הובאו דבריו בהערותיו של הרב קאפח לרמב"ם הלכות דעות (ו י) הערה מט.

⁴⁶ כן פסק הרמב"ם בספרו היד החזקה (ראה בהערה הקודמת) וגם בספר המצוות ל"ת רנו. וכן הוא הדין לפסוק כר"ע כשחולק על רבי ישמעאל, ראה סדר תנאים ואמוראים ח"ב אות טו.

⁴⁷ ראה: ליבוביץ נחמה, 'שמוע אשמע צעקתו', עיונים חדשים בספר שמות, תשנ"ז, עמ' 285-294. שם בעמ' 293-294 רמזה להסבר מחלוקת זו.

⁴⁸ כך נראה מפירושו זה, ובאופן ברור יותר כתב בפירושו להמשך הפסוק 'אם ענה תענה אותו' – על כל יחיד מהם (מהאלמנה והיתום). ולשון הרבים שכתבתי בהמשך הוא ע"פ מה שכתבתי להלן עמ' 99.

כלומר, לדעת הרמב"ן, כאן חידשה תורה דין מיתה בידי שמים שונה משאר חיובי מיתה בידי שמים, והוא עונש עגינות למענה יתום ואלמנה, שלא יוכלו בית הדין להתיר את אשתו להינשא מחמת אי הוודאות באשר למיתתו. באופן זה תהיה אשתו אלמנה עולמית - שאינה מותרת להינשא, ובניו יתומים עולמית - אך ללא יכולת לרשת את אביהם.

- ז -

בדוגמה הבאה ניתן לראות שהרמב"ן מסביר קושי מסוים בפסוק, ע"פ דברי חז"ל וזאת מבלי לציין שדבריו לקוחים משם. כך בפירושו לפסוק: 'זָבַח לְאֱלֹהִים יִחָרֵם' (כב יט) כותב הרמב"ן להסביר מדוע התורה בבואה להזהיר על ע"ז, נקטה דווקא במלאכה כזו, ולא באחת משאר מלאכות הנוהגות כבוד בע"ז כגון: מכבד מרבץ מנשק וכד'. ואלו דבריו:

והזכיר הכתוב זביחה והוא הדין להשתחויה ולכל עבודת פנים, אבל שאר עבודות כגון המכבד והמרבץ והמגפף והמנשק אינו במיתה בשלא כדרכה, **אבל כדרך עבודה** בכל ענין הוא מתחייב ואפילו פוער עצמו לפעור⁴⁹

העיקרון שקובע הרמב"ן לחלק בין מלאכת זובח למלאכה שמטרתה לכבד את העבודה זרה, כגון: מכבד מרבץ וכו', מקורו בדברי הגמרא בסנהדרין (ס ב) ובדברי המכילתא (נזיקין יז). הרי שהרמב"ן שואף תמיד להסביר את הפסוקים ע"פ דברי חז"ל להלכה, ועושה כך אף אם אינו מציין זאת.

- ח -

אותו עיקרון בדיוק, חוזר על עצמו גם בפירושו לפסוק 'רַק שִׁבְתוּ יְתָן וְרָפָא וְרָפָא' (כא יט), בו מבאר הרמב"ן את הפסוק בדיוק כדברי הגמרא במסכת בבא קמא (פה א) למרות שאינו מציין זאת כלל.

ii. פרשנות כמקור לדין תורה ולא כאסמכתא לחיובי דרבנן

אף שלדעת הרמב"ן יש לפרש את הפסוקים ע"פ ההלכה, מכל מקום לדעתו אי אפשר לפרש את הפסוקים בהוראת הלכה מדרבנן, שהרי ברור הוא שגזירות חכמים אינם הוראת התורה אלא תקנות מאוחרות יותר⁴⁹. עקרון זה בא לידי ביטוי פעמים רבות במהלך פירושו של הרמב"ן לפרשתנו. להלן אעמוד על מקומות אלו.

⁴⁹ עיי בשעוועל סוף הערתו האחרונה לפסוק ז בפרק כב, שם כותב בשם דברי דוד שהרמב"ן לא מפרש שם את הפסוק כרש"י, משום שלא רצה להעמיד את הפסוק בשבועה דרבנן אלא בשבועה דאורייתא..

- א -

לעיל⁵⁰ כבר הזכרנו שהרמב"ן מתנגד לפרשנות של רש"י ש'שארה' (כא ט) היינו מזונות, לפי שלהלכה נפסק שמזונות הם מדרבנן ואינן מדאורייתא. ומאחר שכן, מסביר הרמב"ן את המילה 'שארה' כחלק ממעשה התשמיש שחייב בה האיש מדין תורה:

'... ופירש רש"י שארה מזונות... והלכה מזוני תקינו לה רבנן... ולכך אני אומר כי פירוש שאר בכל מקום בשר הדבק והקרוב לבשרו של האדם... וזה פירוש נכון, כי דרך הכתוב בכל מקום להזכיר המשכב בלשון נקי ובקצור, ולכן אמר באלו ברמז שארה כסותה ועונתה, על שלשת העניינים אשר לאדם עם אשתו בחבורן. ויבא זה כהוגן על דין ההלכה, ויהיו המזונות ומלבושי האשה תקנה מדבריהם'

ברור מדבריו, שאין אפשרות לפרש את פסוקי התורה כמלמדים את תקנות חז"ל המאוחרות, ומכיוון שנפסק להלכה (לדעתו של הרמב"ן) שמזונות הם מדרבנן בלבד, הרי שאי אפשר לבאר ש'שארה' הוא מזונות, ולכן מפרש שהכוונה לתשמיש.

- ב -

אותה טענה מעלה הרמב"ן שוב נגד פירושו של רש"י את הפסוק 'מִהָרְגָה לֹא לְאִשָּׁה' (כב טו). רש"י פירש: 'יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו, שכותב לה כתובה וישאנה'. העולה מדבריו ש'מהר' הינו כתובה, ומכאן שכתובה חיובה מדאורייתא ואינה תקנת חכמים. ועל כך מגיב הרמב"ן:

'ומה שפירש הרב במהר ימהרנה לו שיפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה, אינו אמת... שהכתובה מדברי סופרים הוא. אבל פירוש מהר השלוחים שאדם משלח לארוסתו כלי כסף וכלי זהב ובגדים לצרכי החופה והנשואין, והם הנקראים סבלונות בלשון חכמים... אבל המהר סבלונות כמו שפירשתי'

שוב חוזר הרמב"ן על אותו עקרון, שלא ניתן להעמיד את הפסוקים כמלמדים תקנות דרבנן. ומחמת עקרון זה מסביר הרמב"ן את המוהר כסבלונות ששולח החתן המיועד אל הכלה המיועדת ומשפחתה.

- ג -

מאותו טעם דוחה הרמב"ן את פירושו של רש"י על הפסוק 'יְהִי שְׂבִיעַת תְּשֻׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה' (כג יא), רש"י פירש:

'תשטנה מעבודה, ונטשתה מאכילה אחר זמן הביעור'

⁵⁰ לעיל עמודים 13-15.

דבר אחר תשמטנה מעבודה גמורה, כגון חרישה וזריעה. ונטשתה מלזבל ומלקשקש'.

לרש"י ציווי התורה 'ונטשתה' מתבאר בשני פנים או כאיסור אכילה לאחר זמן הביעור או כאיסור מלזבל ומלקשקש באילנות. ואף שדבריו בפירושו הראשון הם דברי המכילתא (כספא כ) שם נאמר: 'והשביעית תשמטנה ונטשתה. תשמטנה בעבודתה, ונטשתה באכילתה', דוחה הרמב"ן את פירושו מכוח מסקנת הגמרא:

'... ואיננו נכון, כי לא הוזהרנו מן התורה אלא על חרישה וזריעה, אבל המקשקש והמזבל, ואפילו מנכש ועודר וכוסח וכל שאר עבודות קרקע, אינו אסור מן התורה. וכך העלו בתחלת מסכת מועד קטן (ג א) בפרק משקין דחרישה וזריעה אסר רחמנא אבל תולדות לא אסר רחמנא וכלהו מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא. וכן הביעור אינו נלמד מן המקרא הזה. אבל הכתוב דבק בראשון, אמר שש שנים תזרע ותאסוף התבואה, והשביעית תשמטנה שלא תזרע את ארצך, ונטשתה שלא תאסוף את תבואתה, אבל תעזבנה, ואכלו אביוני עמך וחיות השדה פרי העץ ותבואת הכרם, וכן ונטוש את השנה השביעית'.

הרי שהרמב"ן דוחה את שני פירושו, את הפירוש הראשון ש'ונטשתה' היינו מאכילה לאחר זמן הביעור, הוא דוחה מחמת שהוא מדרבנן ומה שדרשו במכילתא הוא אסמכתא בעלמא, ואת הפירוש השני ש'ונטשתה' היינו מלזבל ולקשקש, הוא דוחה מחמת שאיסורו מדרבנן בלבד. הרי שהרמב"ן מיישם את שיטתו לבאר רק ע"פ ההלכה וע"פ דין תורה ומונע מלבאר את הפסוק כמקור או רמז לאיסורי דרבנן. ומחמת דחיות אלו זו מסביר הרמב"ן את הציווי 'תשמטנה ונטשה' כשמיטה מזריעה וכנטישה מקצירה המוזכרים בפסוק הקודם.

- ד -

בשאיפתו של הרמב"ן ללמד שאין לבאר פסוקים בדיני דרבנן, פעמים ונצרך הרמב"ן להסביר את דברי רש"י, באופן שיתאים למתודה זו. על הפסוק 'לא תִזְבֹּחַ עַל חֶמֶץ דָּם זֶבַחִי' (כג יח) כתב רש"י: 'לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער את החמץ'. מדבריו ניתן להבין שמצוות ביעור חמץ היא מצווה מן התורה. ועל כן טרח הרמב"ן להסביר את דבריו:

'... ולא תבין ממנו שירצה לדרשו אזהרה על ביעור החמץ שיהיה קודם זמן השחיטה, כמו שהוזכר זה בפרק ראשון בפסחים (ה א) זמן שחיטה אמר רחמנא, שאין זה עיקר מדרש הכתוב כפי פסק ההלכה שם, כי ביעור חמץ בערב פסח אין בו לאו מן התורה, ולא אפילו לאוכל אותו. אבל לפי הענין שהוא כהלכה הוא אזהרה לשוחט את הפסח על החמץ. וענינו שלא יהא חמץ לאחד מבני החבורה הנמנין על הפסח בשעת השחיטה...!'

מפירוש רש"י ניתן לכאורה להבין שהמשהה את חמצו ביום י"ד בניסן עובר על לאו מן התורה של 'לא תזבח על חמץ דם זבחי', אפשרות שמציע רבא בגמ' (שם) אלא שלא נפסקה כך להלכה⁵¹, שכל איסורו אינו אלא מדרבנן. ועל כן מסביר הרמב"ן את פירושו באופן שמעמיד את הפסוק על דין תורה של אזהרה לשוחט את הפסח ויש ברשותו חמץ.

- ה -

עקרון הפרשנות ע"פ דין תורה, בא לידי ביטוי בפירוש הרמב"ן אף בישוב קשיים בין המשמעות היוצאת מן הפסוקים לבין דיני תורה המבוארים בתלמוד. על הפסוק 'וְיִצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ' (כא ג) כתב הרמב"ן שהאדון חייב במזונות האישה והבנים של העבד מן התורה. ועל כך קשה כיצד חייב האדון במזונות הבנים, חיוב שהאב עצמו פטור ממנו? השיב על כך הרמב"ן: '... וכל זה חמלה מאת השם עליהם ועל העבד שלא ימות בצערו בהיות עמלו בבית נכרי, ובניו ואשתו יהיו נעזבים. ואע"פ שלא היה הוא מחוייב במזונותם מדין התורה, כמו שנתבאר בתלמוד בכתובות (מט א), אבל כיון שדרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים צוה האל ברחמיו להיות הקונה כאב רחמן להם'.

הרי שהרמב"ן טורח להדגיש, שמהתורה אדם אינו מחוייב לזון את בניו ובנותיו, וזאת על מנת שלא נטעה לחשוב שאם התורה מחייבת את האדון לזון את בניו ובנותיו של העבד, כל שכן שיהיה חייב האב לזון בניו ובנותיו. וכל זה מהקפדתו של הרמב"ן שלא להעמיד את הפסוקים שלא כנפסק להלכה או כנפס להלכה אלא שהוא מתקנת חכמים. שמהתורה אדם פטור ומתקנת אושא (כתובות מט ב) חייב.

והידוש פרשני גדול יש כאן, שהתורה מתייחסת לדרך כל הארץ, וכאן קבעה חובה על האדון לנהוג כדרך שרגילים לנהוג כל האבות, אע"פ שאינם מחוייבים באופן רשמי.

iii פרשנות ע"פ שיטתו בהלכה אף שישנם החולקים עליו

כמוזכר לעיל, הרמב"ן נאמן לשיטה של הסבר הפסוק אליבא דהלכתא בלבד. הניסיון לראות את ההלכה בכל פסוק או להראות כיצד רמוזה ההלכה בכל פסוק, ברור ונראה כמעט מכל פסוק ובניגוד גמור למשל לשיטתו של רשב"ם שהצהיר בתחילת פירושו לפרשת משפטים שאין בכוונתו 'לפרש ההלכות אע"פ שהם עיקר'.

פועל יוצא מכך הוא שיפרש הרמב"ן את הפסוק כשיטתו בהלכה, אף אם נחלקו עליו פוסקים אחרים. להלן נעייין במספר פסוקים אשר אנו יודעים מה דעתו להלכה בדינים המובאים בהם,

⁵¹ לשיטת הרמב"ן. וראה להלן עמוד 100 מה שכתבתי במחלוקת רמב"ן רמב"ם בזה.

נעמוד על מידת ההתאמה ביניהם, ונציין היכן בפירושו לתורה הוא כשיטתו הבלעדית בהלכה והיכן זהה לשיטות אחרות.⁵²

- א -

בדוגמה להלן ניתן לראות שפירושו לפסוק נובע משיטתו בפירוש התלמוד הבבלי. בפירוש לפסוק 'אָשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה' (כב ח) חלק על רש"י משום שלא פירש כהלכה. אלא שהוסיף לומר שגם בפירושו לתלמוד, לא פירש רש"י נכון:

'כתב רש"י... ורבותינו אמרו (ב"ק קו ב) כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת, כך וכך אני חייב והמותר נגנב ממני. וזה הענין שכתבו הרב דברי יחידים הוא ואינו כהלכה... ועוד מתבאר בגמרא בראיות גמורות כי כשהוא כופר בעיקר הפקדון ואומר לא הפקדת אצלי, אם כופר בכל פטור, ואם מודה מקצת חייב שבועה, וזה לדברי הכל, ואף על פי שהרב (-רש"י) אינו אומר כן בפירושו בגמרא (ב"ק קז. ד"ה מעיז):

ואם כן נאמר כי הכתוב הזה לפי מדרש חכמים הוא בטוען לא הפקיד אצלי מעולם, שאם כפר בכל פטור ואם הודה במקצת וכפר במקצת חייב שבועה. ויאמר אם לא ימצא הגנב יקרב בעל הבית אל האלהים על כל טענת פשע שיטען עליו פשעת בשמירה, או אשר יאמר השומר כי הוא זה פקדון שבידי ולא הפקדת לי יותר, הנפקד אשר ירשיעון אותו האלהים ישלם שנים לרעהו. והנה שניהם ישלמו, אבל אין תשלומי השנים אלא בטוען טענת גנב, וטענת מודה במקצת נוהגת בכל התביעות ואפילו בהלוואה וגזלה ושאר ענינים...'

מחלוקתו של הרמב"ן עם רש"י היא בהבנת דברי ר' חייא בר יוסף שאמר (בבא קמא קז א):
'דאמר ר' חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב כי הוא זה - אמלוח הוא דכתיב.'

רש"י פירש שלדעת ר' חייא כל עניין מודה במקצת מדבר רק במלווה, ונכתבה פרשה זו של מודה במקצת בתוך פרשת שומרים, אך אין זה מקומה כלל. ולכן להלכה שבועת מודה במקצת היא בלווה בלבד. אך התוספות (שם) הקשו על רש"י שהרי גם בפיקדון מצינו בכמה מקומות ב"ש"ס שאינו מתחייב שבועה אלא אם מודה במקצת. ועל כן הסביר בסוגיה כפירוש ריב"א, שגם בפיקדון יש דין שבועת מודה במקצת, אלא שאין שבועה זו אלא בטענה שקיימת במלווה, וכגון כפירה והודאה. אך אין שבועת מודה במקצת בטענה ששייכת בשומרים בלבד, כגון שומר חנם שטוען נגנבה, ושומר שכר ושוכר שטוענים שנאנסה ושואל שטוען מתה מחמת מלאכה.⁵³

⁵² ההשוואה שתיעשה תהיה ביחס לשיטת הרמב"ם ובעלי התוספות.

⁵³ על פי דברי הרא"ש (שם, פ"ט סי' כח). וכן פירש ריב"א, מובא בתוספות (שם, ד"ה עירוב) וכן הביא שעוועל (פירוש, על אתר) בהערותיו.

והרמב"ן נראה שסובר כפירוש ריב"א, שכך כתב בחידושו לשבועות⁵⁴ (מ א):
'...שאלו כופר בכל הפקדון פטור כל זמן שלא יטעון נאנסו...'

הרי שלרמב"ן גם בפקדון יש שבועת מודה במקצת, שסובר שאי אפשר לעקור את הפרשה ממקומה לגמרי⁵⁵, ולכן מסביר את הפסוק בדרך חז"ל ע"פ פשוטו שמדבר בשבועת מודה במקצת בפקדון. אמנם לשיטת רש"י שבועת מודה במקצת מתקיימת רק במלווה, אי אפשר להעמיד את דברי רבותינו שמלמדים שהפסוק מדבר בשבועת מודה במקצת, אליבא דהלכתא, שהרי פשוט הפסוק מדבר בפקדון, וע"כ מסביר רש"י את הפסוק שלא אליבא דהלכתא⁵⁶, במודה במקצת בטוען טענת גנב.

הרי שהרמב"ן מסביר פסוק זה באותה דרך שהסביר בחידושו לש"ס וכפסק ההלכה העולה מתוך פירושו זה.

- ב -

כאחד מחכמי ספרד, סובר הרמב"ן שהכתובה מדרבנן ואינה מהתורה⁵⁷ ועל כן בפירושו לפסוק 'מִהָרָז לְמִהָרָז לֹא לְאִשָּׁה' (כב טו) הנאמר ביחס למפתה, מפרש הרמב"ן את הפסוק כשיטתו בזה להלכה ובניגוד לפירושו של רש"י – מחכמי אשכנז. שכך כתב שם:

'ומה שפירש הרב במהר ימהרנה לו שיפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה, אינו אמת שהמפתה אם ישאנה אינו נותן קנס, ואם יגרשנה אחר הנשואין אין לה עליו כלום מן התורה, **שהכתובה מדברי סופרים הוא. אבל פירוש מהר השלוחים שאדם משלח לארוסתו כלי כסף וכלי זהב ובגדים לצרכי החופה והנשואין, והם הנקראים סבלונות בלשון חכמים.**'

בהתאם לדבריו אלו, פירש קודם לכן את הפסוק 'וְיָאֵם לְבָנוּ וְיַעֲדָנָה כְּמִשְׁפַּט הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה לָהּ' (כא ט). שם בפירושו על דרך הפשט כתב שיעדנה 'הוא השדוך שישדכנה לו, כי יעוד לשון זימון הוא'. ולכן אם אירס האדון את האמה העברייא עם בנו - 'כמשפט הבנות יעשה לה'. ומהו משפט הבנות? פירש הרמב"ן שיתן לה כמהר הבתולות המוזכר לקמן (כב טז) והוא כמו שמפרש שם שהם הסבלונות ולא הכתובה.

⁵⁴ וכן ציין שעוועל (פירוש, על אתר)

⁵⁵ כך כתב הרמב"ן בחידושו לשבועות (שם): 'אבל לעקור פסוק ממקומו כל זמן שהוא ענין לעצמו לא אמרינן.'

⁵⁶ וכ"כ הרא"ם (על אתר) שרש"י העדיף פירוש קרוב יותר לפשוטו של מקרא, אף שהוא נגד ההלכה.

⁵⁷ לדעת הרמב"ם (הלכות אישות י ז) והר"ן (סוף כתובות סה ב ד"ה ולענין) ועוד, כתובה מדרבנן ולדעת ר"ת וריב"ם מבעלי התוספות (כתובות י א ד"ה אמר) ועוד, כתובה מדאורייתא. וכך ידוע ומפורסם שבכתובות של יוצאי אשכנז בנוסח הכתובה כתוב 'כסף זווי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא' ובכתובות של יוצאי ספרד משמיטים את המילה 'מדאורייתא'. וראה בזה ב"י חו"מ סי' סו.

- ג -

באותו אופן דוחה הרמב"ן (כא ט) את פירוש רש"י למונח 'שאר' שבפסוק: 'שְׁאֲרָה כְּסוּתָה וְעִנְתָהּ לֹא יִגְרַע' (כא י). רש"י פירש שארה היינו מזונות, ואילו הרמב"ן מוכיח שמזונות דרבנן. וזאת חרף העובדה שרוב ככל הפוסקים סוברים שמזונות דאורייתא⁵⁸. מובן שהרמב"ן ידע שיש חולקים עליו, אלא שלמרות זאת פירש כדעתו ללא שהעיר על כך.

מדברי הרמב"ן ברור שהסיבה לדחייתו את פירוש רש"י היא בשל הסיבה שפירושו שלא ע"פ ההלכה, שכך כתב שם:

'ופירש רש"י שארה מזונות... והמובן בסוגיית הגמרא שהם דברי יחיד, והלכה מזוני תקינו לה רבנן'.

ובזה נדחים דבריו של מורשת שכתב:

'פעם אחת מפרש (הרמב"ן) נגד חז"ל בענין 'שאר', שאין חיוב מזונות לאשה מדאורייתא, כי אין דעתו נוחה מפירושים בגלל טעמי הלשון'⁵⁹.

לדברי מורשת, על אף שהיה הרמב"ן איש הלכה, בפירושו לתורה לא שינה הרמב"ן מדרכו לפרש כפשט הפסוק אף נגד מדרשי חז"ל, וראה צורך להפריד בין פירוש הלכתי לספרות תלמודית-הלכתית, לבין פירוש למקרא. לדבריו אף שעשה כן הרמב"ן פעם אחת בלבד, גם זה ביכולתו להעיד, ולו במעט, על עצמאות פרשנית שאינה כפופה להלכה. אמנם לדעתי, כמבואר לעיל אין זה נכון כלל, אמנם נכון שהרמב"ן מפרש כאן שלא כדעות בחז"ל הסוברים שמזונות דאורייתא, אך זה רק משום שאתן דעות הוא לא פסק להלכה.

- ד -

גם בדוגמה הבאה בא לידי ביטוי הקפדתו של הרמב"ן לפרש ע"פ שיטתו בהלכה. בפירושו לפסוק 'אִם כִּפֹּר יוֹשֵׁת עָלָיו' (כא ל) מבאר הרמב"ן שנכתב 'אם' ללמד שהדבר תלוי ברצונו של הבעלים של השור המועד, שהרי אי אפשר לחייבו כופר בעל כורחו. בדבריו אלו חולק הוא על רש"י שביאר ש'אם' זה אינו תלוי, אלא בית דין משיתים עליו עונש זה בעל כורחו.

קביעתו של הרמב"ן שאי אפשר לחייב אדם כופר, היא בהתאם לשיטתו בש"ס וכמו שאראה זאת לקמן (עמודים 93-94), אך היא בניגוד גמור לשיטת הרמב"ם⁶⁰ הפוסק: 'אע"פ שהכופר כפרה הוא ממשכנין את מי שנתחייב בכופר בעל כורחו'.

⁵⁸ ראה רא"ם (על אתר) שכתב שדעת רש"י כדעת הרמב"ם, סמ"ג, רשב"א ובעל הטורים.

⁵⁹ מורשת, הרמב"ן, עמ' 19

⁶⁰ רמב"ם ה' נזקי ממון י ד

- ה -

בדוגמה הבאה ניתן לראות כי הרמב"ן פירש את הפסוק כדעתו הלכה למעשה, וכדעת רש"י והתוספות אך בניגוד לשיטת הרמב"ם. על הפסוק 'מִלְאָתָךְ וְדַמְעָךְ לֹא תֵאַחַר' (כב כח) העוסק בתרומה כתב הרמב"ן שמדובר בדגן תירוש ויצהר בלבד, שחיובם מהתורה. והוסיף ש'דמעך' רומז רק לתירוש ויצהר ולא לדגן 'מושאל מן דמעת העין, בעבור שידמה לה ברדתו טיפות'. ומדוע לא הזכיר דגן? השיב הרמב"ן:

'...והזכיר שני המינין ממנה, לרמז כי דינה להפרישה תירוש ויצהר, אין חיוב להקדימה בענבים וזיתים'⁶¹

דבריו אלו הרי שהחיוב מהתורה להפריש דגן ויצהר הוא לאחר שנשחטו ולא בעודם פירות, היא גם דעתם של רש"י⁶² והתוספות⁶³. אלא שהרמב"ן חזר על דבריו אלו גם בפירושו לפסוק: 'מִעֶשֶׂר דְּגָןְךָ תִירָשְׁךָ וְיִצְהָרְךָ' (דברים יד כב) ושם הוסיף עוד שכל החיוב הוא דווקא בשלושה מינים אלו ולא במינים אחרים:

'אבל המצוה בתרומות ומעשרות בכל מקום הן דגן תירוש ויצהר... ופירוש דגן בלשון הקדש, חמשת המינין הידועין בתבואה, ופירוש תירוש, היין החדש אשר ישיקו היקבים, ויצהר, השמן אשר בהן.

ואין מין אחר בכל הזרעין ובכל פירות האילן חייבין מן התורה כלל לא בתרומות ולא במעשרות, ויש ברייתות שנויות בתורת כהנים (בחקותי יב ט) ובספרי (ראה קה) לאסמכתות והן מוטעות. אבל הדבר המתבאר בגמרא מן התלמוד הבבלי (ברכות לו א) והירושלמי (חלה ד ד) ופשוטו של מקרא כך הוא, שאפילו זיתים וענבים מעשר שלהם אינו מן התורה עד שיעשו תירוש ויצהר. ותהיה בזה נזהר, שכבר טעו בו מגדולי המחברים'

באמרו גדולי המחברים, כוונתו לרמב"ם שכתב (הלכות תרומות ב א):
'...מצוה עשה להפריש ממנו ראשית לכהן שנאמר ראשית דגןך תירושך ויצהרך נתן לו, מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגןך אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות.'

הרי שהרמב"ן מפרש בפירושו לתורה, כשיטתו להלכה, אף אם היא בניגוד לשיטת גדולי הפוסקים. וזאת מכיוון שלדעתו הפרשנות צריכה להיות תואמת את ההלכה.

⁶¹ על דעתו זו שהחיוב בתירוש ויצהר הוא רק לאחר שחיטת הפרי, חזר הרמב"ן גם בפירושו לדברים יד כב

⁶² ברכות לו א, ד"ה גבי מעשר

⁶³ שבת סח א, ד"ה ביה אבות ותולדות

- 1 -

בפירושו לתורה היה הרמב"ן נאמן להבנתו הקודמת בפירוש הפסוקים ומדרשי ההלכה. שבהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (כלל ח), פירש הרמב"ן את הפסוק 'לַעֲם נִכְרִי לֹא יִמָּשָׁל לְמִכְרָה בְּבִגְדוֹ בָּהּ' (כא ח) כאזהרה המתייחסת ל**לאב** לשלול ממנו את האפשרות למכור את הבת לנכרי, במטרה שתעמוד על דינה להתייעד. שכך כתב:

ימצינו במכילתא הרי זו אזהרה לבית דין שלא ימכרנה לנכרי. וגם זה אזהרה שלא יניחו להם (לאב ובני המשפחה) להוציאה בראשי האיברים אבל תעמוד על דינה להתייעד או להפדות.

אולם הרמב"ם בכמה מקומות⁶⁴ ביאר את הפסוק כאזהרה המופנית ל**אדון** שלא למוכרה לאדם אחר, ומאותו טעם על מנת שתעמוד על דינה להתייעד. שכך כתב הרמב"ם (הלכות עבדים ד):

'אין האדון יכול למכור אמה העבריה ולא ליתנה לאיש אחר בין רחוק בין קרוב... שנאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה... ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו לכך נאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה'

וכבר עמד על מחלוקת זו הלחם משנה (שם) שכתב שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן בפירוש דברי המכילתא אי קאי האזהרה על האב (רמב"ן) או על האדון (רמב"ם).

הרי שדרכו של הרמב"ן בפירוש הפסוקים ההלכתיים, לפרש תמיד כנפסק לדעתו הלכה למעשה. ואף במקרים שידע שנחלקו עליו הלכה למעשה, כשם שלא נמנע בשל כך בהכרעתו להלכה, כך לא נמנע בשל כך בפרשנותו לתורה.

⁶⁴ במשנה תורה המובא לקמן, ובספר המצוות מצוות לא תעשה רסא.

3. פירושים שלא על פי שיטתו המוצהרת – בדיקת החריגים

מהאמור עד עתה עולה באופן ברור כי הרמב"ן שאף לפרש את התורה אליבא דהלכתא, וכדיני תורה. אך ישנם מקומות שבהם נראה לכאורה שפירש שלא אליבא דהלכתא, או שטענו כנגדו שפירש שלא אליבא דהלכתא, ההיפך ממה שכתבנו עד עתה. בפרק זה ברצוני לעיין באותם מקומות ולברר האם אכן סטה הרמב"ן מדרכו זו או ששינוי זה אינו מתודי אלא נקודתי. לדיון זה חשיבות גדולה, לאחר העיון במקומות אלו נוכל לקבוע האם הייתה לרמב"ן בפרשנותו שיטה קבועה, או שנהג בפירושו בצורה ספוראדית. להלן נעיין בפירושו ע"פ סדר הפסוקים.

- א -

אחת ההלכות המפורסמות ביותר בדיני עבדים, ושאינן נתונות במחלוקת, היא שאין האישה מוכרת את עצמה⁶⁵. חרף זאת, כאשר רש"י (כא ד) מעמיד את דברי המכילתא (נזיקין ב): 'בכנענית הכתוב מדבר, או אינו אלא **ישראלית**...', בקטנה שמכרה אביה, דוחה הרמב"ן את דבריו (שם): 'ואין זה מכוון כהוגן, כי אם נאמר שהיא בישראלית, לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנים! ...'.

כתוצאה מדחיית פירושו של רש"י, מעמיד הרמב"ן את דברי המכילתא, באשה שמכרה עצמה לאמה. ועל כך העירו הרא"ם (על אתר), התכלת מרדכי (על אתר) והכור זהב (על אתר) שדבריו של הרמב"ן הם נגד ההלכה, כמוזכר לעיל. וכן עמד על כך המשנה למלך⁶⁶ וניסה להביא ראיות לדברי הרמב"ן אך נשאר בצריך עיון. קושי זה עולה במיוחד לאור מה שכתבנו לעיל⁶⁷ שהרמב"ן מקפיד לפרש הן את הפסוקים ההלכתיים והן את מדרשי ההלכה אליבא דהלכתא.

ואמנם התכלת מרדכי יישב את דברי הרמב"ן בכך שהסביר את דבריו כמוסבים על ההוה אמינא של הדרשן, כלומר אם היינו דורשים את הפסוק 'האשה וילדיה' באשה שמכרה את עצמה לאמה, לא היינו דורשים את הפסוק 'וכי ימכור איש' למעט אפשרות שאישה תוכל למכור עצמה אלא בשום דרשה אחרת.

בעקבות הסופרקומנטרים הנ"ל, העיר שעוועל (על אתר) שכל הקושי הוא לגירסת ס"ש ברמב"ן שגורסים: 'אפילו היתה עבריה גדולה שמכרה עצמה בניה של אב הס', אך ע"פ דפוס ליסבון נראה ברור שכל דברי הרמב"ן מוסבים על הסלקא דעתך של המכילתא, שגורסים 'אבל

⁶⁵ דין זה מקורו במכילתא (נזיקין ג): 'וכי ימכור איש. האיש מוכר את עצמו ואין האשה מוכרת את עצמה'. וכן הובא דין זה בתוס' (בבא מציעא יב ב) ד"ה מאי, רמב"ם ה' עבדים (א ב) וריטב"א (גיטין סד ב), ועוד.

⁶⁶ הלכות עבדים (א ב)

⁶⁷ לעיל פרק א סעיף 1, עמ' 11-19

בישראלית אפילו היתה גדולה, ואפילו נאמר שתהא האשה רשאה למכור עצמה, בניה של אב הן⁶⁸. ע"פ דרכינו נראה שאכן ראוי לאמץ גרסא זו, שמתאימה לשיטתו של הרמב"ן לבאר את מדרשי ההלכה אליבא דהלכתא.

- ב -

בפירושו לפסוק 'לעם נכרי לא ימשל למכרה בנגדו בה' (כא ח) הביא הרמב"ן את פירושו של רש"י, מצא לפירושו מוצא בכתוב, ומיד העיר שדבריו הם כדברי חכמים בתלמוד:
 'אינו רשאי למכרה לאחר לא האדון ולא האב. בבגדו בה, אם בא לבגוד בה שלא לקיים מצות ייעוד, וכן אביה שבגד ומכרה לזה. לשון רש"י.
 ...וכל זה לקיים דברי חכמים (קידושין יט א) שאומרים כך שאין אדם רשאי למכור את בתו לשפחות אחר שפחות, ואמרו (שם) כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למכרה'

החכמים הנזכרים אינם שם כללי לדעת חכמים כנגד דעת יחיד, אלא הם רבי שמעון ורבי אליעזר (קידושין יח ב – יט א):

'דתניא: מוכר אדם את בתו לאישות ושונה, לשפחות ושונה, לאישות אחר שפחות, אבל לא לשפחות אחר אישות; רש"א: כשם שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, כך אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות.
 ובפלוגתא דהני תנאי; דתניא: "בבגדו בה" כיון שפירש טליתו עליה, שוב אין רשאי למוכרה, דברי ר"ע; ר"א אומר "בבגדו בה" - כיון שבגד בה, שוב אין רשאי למוכרה.'

הלכה למעשה נפסקה כדעתם של תנא קמא ורבי עקיבא⁶⁹, הסוברים שמוכר אדם את בתו לשפחות אחר שפחות, ואם כן ראוי לברר כיצד ביאר הרמב"ן בפירושו שלא אליבא דהלכתא⁷⁰? אמנם אפשר לומר שכל מה שביאר את דבריהם הוא מחמת הבאתם ע"י רש"י, אך עדיין יקשה מדוע לא העיר על דבריו שאין פירושו ראוי מחמת שאין דבריהם מכוונים להלכה, כדרכו בכמה מקומות?

⁶⁸ וכגרסת כתב יד ליסבון כך הגרסא בכתב יד ותיקן 40. לעומתם הגרסא בכתב יד ניו-יורק 869L, ניו-יורק 206, ומינכן 138 כגרסא המובאת אצל שעוועל בשם הדפוסים (ובלשונו ס"ש). מעניין מאוד שבכתב יד ניו-יורק 870 מופיע שתי הגרסאות גם יחד 'אבל בישראלית אפי' היתה עבריה גדולה שמכרה עצמה בניה של אב הם, אפי' היתה גדולה ואפי' לומי שתהא האשה רשאה למכור עצמה'.

⁶⁹ וכך פסק הרמב"ם: 'המקדש את בתו כשהיא קטנה ונתארמלה או נתגרשה אינו יכול למוכרה שאין אדם יכול למוכר את בתו לשפחות אחר אישות אבל מוכרה לשפחה אחר שפחות' (הלכות עבדים ד יג). ועוד כתב: 'המוכר את בתו ויצאה בשנים או ביובל או בגרעון כסף ועדיין היא קטנה יש לו לחזור ולמוכרה פעם שנייה כמו שביארנו (שם הלכה יד).

⁷⁰ כיוצא בזה הקשה הלחם משנה (הלכות עבדים ד י) על רש"י: '...אלא שקשה על רש"י ז"ל דלמה לא פירש בבגדו בה כיון שפירש טליתו עליה והיינו דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות אבל לשפחות אחר שפחות מוכר והיינו כרבנן דהלכתא כוותיהו ודלא כר"ש (ורבי אליעזר).'

נראה⁷¹, כי לא סטה הרמב"ן מהקו שהתווה, על אף שלא כתב במפורש לדחות פירוש זה כמו שעשה במקומות אחרים, ובשל כך כתב 'וכל זה לקיים דברי חכמים...!', כלומר ביאור זה שפירש רש"י הוא לדעתם אך אין זה הפירוש הנכון. ואכן הרמב"ן אינו מאמץ פירוש זה וכותב לדחותו בצורה עקיפה, ע"י שמציע פירוש אחר:

'אבל ראיתי במכילתא (כאן) לעם נכרי לא ימשול למכרה, הרי זו אזהרה לב"ד שלא ימכרנה לנכרי.... וזה פשוטו של מקרא בודאי...'

ואמנם פירושו זה האחרון, ודאי אליבא דהלכתא שאין האב⁷² רשאי למכרה לגוי ולא לאדם שאין לה בו קידושין, וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות עבדים ד יא):

'אין אמה העבריה נמכרת אלא למי שיש לה עליו או לבנו קידושין כדי שתהא ראויה ליעוד כיצד מוכר אדם את בתו לאביו שאע"פ שאין האדון יכול ליעדה לו ראויה היא לבנו שהרי האמה בת אחיו, אבל אינו יכול למכור את בתו לבנו מפני שאינה ראויה לאדון שהרי היא אחותו ולא לבנו מפני שהיא אחות אביו.'

- ג -

הרא"ם (כב ח) בהגנתו על רש"י מטענת הרמב"ן שרש"י ביאר 'כדברי יחידיים' ושלא ע"פ ההלכה, כתב ששיטת רש"י היא לבאר את הפסוקים אחר פשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא, ולא דווקא אליבא דהלכתא. ומוסיף וטוען כנגד הרמב"ן כי אף הוא פעמים שמבאר את הפסוק שלא אליבא דהלכתא. כדוגמה מביא את פירושו של הרמב"ן לפסוק 'וְאֵם שְׁלֹשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וְיִצְאָה חֲנָם אִין כָּסָף' (כא ח⁷³):

'היעוד לו או לבנו או הפדיון, לא יעשה לה, אז תצא חנם אין כסף, כצאת העבדים הנזכרים.'

לדעתו של הרא"ם, דברי הרמב"ן שהאמה יוצאה 'כצאת העבדים הנזכרים' - היינו בשנה השביעית לעבודתה (או: 'בשש' כדברי חז"ל) וביובל⁷⁴, בזה, טוען הרא"ם, מבאר הרמב"ן שלא

⁷¹ וראה אפשרות תירוץ אחרת שכתבתי בזה לקמן עמ' 90-92.

⁷² כלומר לדעת הרמב"ן האזהרה בפסוק 'לא ימשול למכרה' מתייחס כלפי האב. אמנם הרמב"ם (הלכות עבדים ד י) פירש את הפסוק כמתייחס לאדון: '...אין האדון יכול למכור אמה העבריה ולא ליתנה לאיש אחר בין רחוק בין קרוב, ואם מכר או נתן לא עשה כלום, שנאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה... ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו לכך נאמר לעם נכרי לא ימשול למכר'. וכבר עמדתי על כך לעיל עמ' 35.

⁷³ אף שהפסוק 'ואם שלש אלה' הוא פסוק יא, כתבתי פסוק ח, וכמו שהראה זאת סבתו (על נוסח, עמ' 77-79). וכן מופיע במהדורת ירושלים תשי"ט, ד"צ וויין תרי"ט (הגרסא שהוכנסה למאגר פרויקט השו"ת), ובניגוד למהדורת שעוועל ודביר.

⁷⁴ כמוזכר בפסוק ב'... שש שנים יעבד ויבשבעת יצא לחפשי חנם'.

אליבא דהלכתא, שהרי חז"ל⁷⁵ דרשו זאת על יציאת האמה בסימנים, ובביאורו זה לפי פשוטו של מקרא, מונע הרמב"ן את האפשרות מלבאר את הפסוק כדרשת חז"ל.

אמנם לדעתי אין בכוח טענתו להחליש את עקביותו של הרמב"ן בדרכו הפרשנית. שהרי מצינו פעמים רבות שהרמב"ן מביא פירוש פשטי לצד פירוש על דרך הדרש, ואינו רואה בכך שום סתירה או שהפירוש האחד מחייב את ביטולו של הפירוש השני, ואדרבה ההיפך הוא הנכון, הרמב"ן מודיע פעמים רבות שהפירוש על דרך הדרש נכון יותר מהפירוש על דרך הפשט וכמו שאראה זאת להלן.⁷⁶ וכאן (כא ח) דבריו הם המשך לפירושו על דרך הפשט, וכמו שעמד על כך סבתו⁷⁷ שמתחילה הסביר הרמב"ן שבדרך הפשט 'לא תצא כצאת העבדים' היינו בשביעית (-בשש) וביובל, דבר הסותר במפורש את הנאמר בדברים (טו יב) 'כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך ששנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך', לכן מפרש הרמב"ן שאכן יש באפשרותה להשתחרר בשש וביובל וזאת אם 'שלש אלא לא יעשה לה'.

ומעתה, אי אפשר ללמוד מכאן שבהבאת הרמב"ן פירוש על דרך הפשט, שדוחה את האפשרות מלפרש בדרך הדרש וההלכה. ואפשר שלפסוק זה 'ואם שלש אלה' לא פירשו אלא הפשט משום שבאופן זה מתיישב הפסוק גם בדרך הפשט וגם בדרך הדרש וההלכה, שהרי ודאי הוא שלהלכה אמה עבריה יוצאת בשש וביובל⁷⁸, ואם כן אין ביאורו של הרמב"ן סותר את ההלכה, ולכל היותר אפשר לומר שאינו מביא את כל ההלכות שנדרשו על הפסוק, דבר שכבר הצהיר עליו שאין צורך להביא את כל המדרשים אלא כדי ישוב המקראות⁷⁹.

- ד -

אחד הפירושים המפליאים ביותר בפ"י הרמב"ן לפרשת משפטים, הוא פירושו לפסוק 'וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ בְּעֵלְיוֹ' (כא לו) העוסק בשור מועד שנגח (שור). בפירושו עומד הרמב"ן על הקושי העולה מהפסוק, שלכאורה דין זה שאם לא ישמרנו בעליו חייב הא אם שמרו פטור, הוא דווקא בשור מועד - 'שור נגח הוא מתמול שלשום', הא אם שור תם חייב וזה דבר הסותר את ההיגיון הפשוט. על כך משיב הרמב"ן שהדין בשניהם שווה, אלא שהיה צורך לחדש זאת דווקא בשור מועד. וכדרכו מפרט הרמב"ן את דבריו ומסביר את הפסוק לשיטות השונות בתלמוד ביחס לחיוב השמירה בשור מועד:

'על דעת האומר בתלמוד' שהמועד צריך שמירה מעולה מן התם (ב"ק מה ב),
יאמר הכתוב ואם שור נגח הוא והועד בבעליו ולא ישמרנו, להוסיף בו שמירה
מפני רעתו, ויצא והזיק ישלם נזק שלם. **ועל דעת האומר** שהשמירה בתם ובמועד

⁷⁵ מכילתא נזיקין ג; קידושין ד א

⁷⁶ לקמן פרק א, סעיף 4, עמ' 58-59.

⁷⁷ ראה לעיל הערה 73

⁷⁸ ומשנה מפורשת היא: 'עבד עברי נקנה בכסף ובשטר, וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף; יתירה עליו אמה העבריה, שקונה את עצמה בסימני' (קידושין א ב). הרי שאמה שווה לעבד עברי ביציאתה בשנים וביובל.

⁷⁹ כמו שעמדנו על כך לעיל עמ' 19

שוה (שם ותוספתא שם), יאמר ואם נודע לו ששור נגח הוא וגם עתה לא ישמרנו, בעבור פשיעתו הגדולה יתחייב נזק שלם'

לדבריו, בתלמוד ישנם שתי דעות, או לפחות שתי דעות מרכזיות בחיוב השמירה בשור מועד ביחס לתם. דעה הסוברת ששור מועד צריך שמירה מעולה מן התם, ודעה הסוברת שחיוב השמירה בשניהם שווה. ואמנם הדעה שמשווה את השמירה לתם ולמועד, היא שיטת רבי מאיר במשנה שמצריך בתם ובמועד שמירה מעולה, ויתכן אף שזאת שיטת רבי אליעזר בן יעקב המובא בברייתא בגמ', אלא שהשיטה שמצריכה בתם שמירה פחותה מן המועד אין לה שום שורש בתלמוד, שהרי בגמרא מצינו בזה ארבע שיטות תנאים (שם):

'מתני'. קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק, אחד תם ואחד מועד - חייב, דברי ר"מ; **רבי יהודה** אומר: תם - חייב, ומועד - פטור, שנאמר: 'ולא ישמרנו בעליו' (שמות כא לו), ושומר הוא זה; **ר"א** אומר: אין לו שמירה אלא סכין.

גמ'. תניא, **ר"א בן יעקב** אומר: אחד תם ואחד מועד ששמרו שמירה פחותה - פטור...'

הרי שלדעת ר"מ שמירתן שווה לשמירה מעולה, לרבי יהודה שמירת תם חמורה משמירת המועד, לר"א שמירתן שווה לומר שלעולם חייב ולדעת רבי אליעזר בן יעקב שמירתם שווה לשמירה פחותה. ואם כן הדעה שמזכיר הרמב"ן להקל בחיוב שמירת שור תם ביחס לשור מועד אינה אף אחת מן הדעות המובאות בתלמוד.

קושי זה העלה כבר התכלת מרדכי בפירושו על אתר ונשאר בצריך עיון גדול⁸⁰. אמנם שעוועל (פירוש, על אתר) כתב לבאר את דברי הרמב"ן, ולדעתו מה שכתב הרמב"ן שיש דעה הסוברת ששמירת תם פחותה משמירת המועד, היא דעת רבי מאיר. ואף שרבי מאיר למסקנה סובר להשוות את חיובם⁸¹, פשט הכתובים ללא הדרשה לדעת רבי מאיר היא ששמירת המועד חמורה משמירת התם.

אך גם נקבל את יישובו של שעוועל בדברי הרמב"ן, לדרכינו יקשה מדוע חורג הרמב"ן ממנהגו לבאר אך ורק ע"פ הנפסק הלכה **למעשה**? שהרי להלכה נפסק כדעת רבי יהודה שהשמירה בתם

⁸⁰ ומה שכתב שעוועל (פירוש, על אתר) בהערותיו: 'ומצאתי בתכלת מרדכי שטרח לכוון דעת רבינו...'. אין כוונתו שהתכלת מרדכי טרח ויישב את דעת רבינו הרמב"ן, אלא שטרח לנסות ליישב את דבריו, אך נשאר בצריך עיון גדול. ובפירוש בית היין (דביר, פירוש) ובפירוש טוב ירושלים (ליברמן, פירוש) ציינו למקור דברי הרמב"ן את התוספתא (בבא קמא ה ד; וכך מובא בתוספתא (שבסוף המסכת, הוצאת וילנא. ובתוספתא שהיתה לפני האראוויטץ (שם הערה 11), ומהדורת ליברמן, מובאים הדברים בהלכה ז) שם מובא: 'שור שפסק את המוסרה ויצא והזיק תם פטור ומועד חייב דברי ר' מאיר'. ולדעתי אין בכך ליישב את הדברים, שמלבד מה שיקשה מעתה ליישב בין דברי התוספתא לדברי הגמרא, קשה לומר שכוונת הרמב"ן באמרו 'על דעת האומר בתלמודי היינו לתוספתא ולא לתלמוד עצמו. וראה מה שכתבתי בהמשך במובא במכילתא.

⁸¹ שדרש: 'ויליף נגיחה לתם נגיחה למועדי' (בבא קמא מה ב)

חמורה מהשמירה במועד⁸². מדוע חש הרמב"ן צורך לבאר את הפסוק כדעת רבי מאיר רק בצורה חלקית? קודם שדרש להשוות בין השמירות?

נראה שיש להבין זאת כאילו פרשני בלתי נמנע, שהרי ההיגיון אומר כי השמירה בתם פחותה מן השמירה במועד, שהמועד מוחזק כשור המזיק ועל כן מוטל על בעליו להיזהר מנזקו יותר, וכמו שאומר רבא על כך בגמ' (בבא קמא מב א) 'ציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?'. ועל כן מסביר הרמב"ן את דבריו ע"פ דברי רבי מאיר בגמרא, כל זמן שמסביר רבי מאיר את דבריו בהתאם לפשט הכתובים, כלומר לפני שדורש 'נגיחה לתם נגיחה למועד' (שם).

כלומר, כל זמן שאפשר להסביר את הפסוק ע"פ ההלכה, ינקוט כך הרמב"ן, אך במקום שאין כל אפשרות להסביר כך את הכתובים, ימנע הרמב"ן מכך, אך רק באופן חלקי. כלומר ישתדל לבאר את הפסוקים אפי' באופן חלקי כדברי רבותינו. ובלי ספק דעת רבי מאיר בפירוש הפסוקים בדרך הפשט היא, שהשמירה בתם פחותה מן השמירה במועד. שהרי דעת רבי יהודה להחמיר בתם יותר ממועד משוללת היגיון וכל כוחה הוא רק מחמת גזירה שווה.

מעניינת מאוד העובדה שבמכילתא (משפטים נזיקין י) מובאות כל ארבע שיטות התנאים המובאים במשנה ובגמרא דלעיל, אלא ששם מובאת דעת רבי מאיר כמובא ברמב"ן בפירושו לתורה:

'ולא ישמרנו... קשרו במוסרה ויצא והזיק, תם פטור⁸³ ומועד חייב שני ולא ישמרנו בעליו, ולא שמור הוא זה, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר, תם חייב ומועד פטור שנאמר ולא ישמרנו בעליו, ושמור הוא זה. רבי אלעזר אומר אין לו שמירה אלא סכין. רבי אליעזר בן יעקב פוטר בזה ובזה'.

ע"פ המכילתא דעת רבי מאיר שמועד צריך שמירה מעולה מן התם, ואם היה כותב הרמב"ן: 'על דעת האומר במכילתא' או 'על דעת האומר' סתם, במקום: 'על דעת האומר בתלמוד' הקושי היה נפתר. אלא שלא מצאתי אפי' רמז לגרסא שכזו⁸⁴.

⁸² וכך פסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון ז א) 'שור שקשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק, אם תם הוא משלם חצי נזק, ואם היה מועד פטור שנאמר ולא ישמרנו הא אם שמרו פטור ושמור הוא זה...'.
⁸³ האראוויטץ בהערותיו (על אתר, הערה 11) עמד על ההבדל בין גרסת המכילתא לגרסת הבבלי והעיר שאף גרסת אמוראי א"י בתלמוד הירושלמי לגרוס במשנה כגרסת המכילתא. ואף שלפני הרמב"ן עמדו גרסאות מדוייקות (מלמד, מפרשי, 1021) אין להניח שכך היא גרסת הרמב"ן בבבלי, שהרי בגמרא מוכח בכמה מקומות שדעת רבי מאיר להחמיר בתם.

⁸⁴ בין הנוסחאות השונות שחיפשתי היו: פירוש הרמב"ן על התורה – דפוס ראשון, א"מ הברמן (מו"ל), ירושלים תשכ"ט. רמב"ן הוצאת שעוועל, דביר וליברמן. וכן במהדורת הכתר, ובמהדורת אריאל (המבוססת כנראה על דפוס ליסבון) כתוב 'על דעת האומר בתלמוד', וכן מובא בכל כתבי היד שבדקתי (ניו-יורק 869L, ניו-יורק 206, ניו-יורק 870, מינכן 138 ווטיקן 40).

- ה -

בפירושו לפסוק 'אִם זָרְחָה הַשָּׁמֶשׁ עָלָיו' (כב ב) נשא ונתן הרמב"ן בהבנת פירוש רש"י בדברי אונקלוס, ולבסוף כתב את דעתו בפירוש דבריו וסיים:

וְאִם כֵּן עַל דַּעַת הָאוֹמֵר בְּתַלְמוּד (סנהדרין עב א) שֶׁהָבָא בְּמַחְתֵּרֵת וְנֹטֵל כְּלִים וְיֵצֵא פְטוּר בְּדַמִּים קִנְיָהּ, יִהְיֶה שְׁלֵם יִשְׁלַם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַר בְּגִנְבָתוֹ (כב ב) חוֹזֵר לְמַעַלָּה אֵל כִּי יִגְנוֹב אִישׁ (כא לז), כִּדְרָךְ וְאִף לְאִמְתָּךְ תַּעֲשֶׂה כֵן (דברים טו יז)

הרא"ם (על אתר) כתב על דבריו אלו: 'ולא הבנתי דבריו'. אך 'הכתב והקבלה'⁸⁵ כתב לבאר את דבריו כמובנים על דברי רב בגמרא בסנהדרין (עב ב) הסובר שהבא במחותרת ונטל כלים ויצא פטור בדמים קננהו. שלדבריו קשה כיצד יתבאר הפסוק 'אִם זָרְחָה הַשָּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יִשְׁלַם', והרי לדעתו אם גנב בלילה פטור מתשלומים אף ביום שהרי קנאן בדמיו. וע"כ כתב הרמב"ן ש'שלם יושלם' מוסב על הפסוק הפותח את הפרשה, וכאילו נאמר: 'כי יגנוב איש שור או שה... שלם יושלם, אם אין לו ונמכר בגנבתו'.

אם נקבל את הבנתו של בעל הכתב והקבלה ברמב"ן ככתבו וכלשונו, יקשה לדרכינו, מה ראה הרמב"ן להיזקק לשיטת רב בתלמוד, בעוד שלהלכה נפסק כדעת רבא החולק עליו. שכך מובא בגמרא (שם):

'אמר רב: הבא במחותרת ונטל כלים ויצא - פטור. מאי טעמא - בדמים קננהו. (ופירש רש"י: 'בדמי נפשו קנאן, הואיל ונתחייב מיתה בלקיחתם'. שהבא במחותרת בר מיתה הוא כדכתיב אם במחותרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים) אמר רבא: מסתברא מילתיה דרב בששיבר, דליתנהו, אבל נטל - לא. והאלהים! אמר רב אפילו נטל. דהא יש לו דמים ונאנסו - חייב, אלמא: ברשותיה קיימי, הכא נמי ברשותיה קיימי. ולא היא, כי אוקמינא רחמנא ברשותיה - לענין אונסין, אבל לענין מקנא - ברשותיה דמרייהו קיימי, מידי דהוה אשואל.

הרי שלהלכה נחלק רבא על רב וסובר שחייב להחזיר את הכלים, וכך נפסק להלכה שאם הכלים קיימים, חייב הגנב להחזיר הגניבה לבעליה. מדוע אם כן נזקק הרמב"ן לבאר דעה שאינה להלכה, בניגוד לשיטתו המוצהרת, ולדרכו בפירושו?

נראה שהצורך של הרמב"ן להסביר את הפסוק אליבא דרב, לא היה על מנת ליישב את דברי רב, אלא על מנת ליישב את דברי רבא שהלכה כמותו. וזאת משום שלא נחלקו רב ורבא אלא במקרה שהכלי שנגנב קיים, אבל במקרה שהכלי נשבר, מודה רבא לרב שפטור הגנב, שקנאו בדמיו. ואם כן יקשה לרבא 'אם זרחה השמש' מדוע 'שלם יושלם' והרי אם נשברה הגניבה פטור. על כן הסביר הרמב"ן את הדין כמוסב על הפסוק דלעיל. ואף שנקט הרמב"ן בפירוש 'על דעת

⁸⁵ הובאו דבריו בשעוועל (מפרשי, שם בהערות).

האומר בתלמוד... ' שהוא רב ולא רבא, לא נקט זה אלא לצורך הבנת דברי רבא, וכמו שמצינו בגמרא 'מדב"ש נשמע לדבית הלל' (נזיר לב א), 'מדרבנן נשמע לרבי עקיבא' (פסחים מד ב), 'מדב"מ נשמע להו לרבנן' (עבודה זרה מא ב) וכו'. וכן מצינו שהרי"ף שדרכו להביא בספרו רק את הדעות שנפסקו להלכה פעמים שמביא דעות דחיות רק על משום שיש להם השלכה על הבנת הדעה שנפסקה להלכה.

אך ייתכן לומר שאכן ביאר הרמב"ן את הפסוק גם על דעת האומר בתלמוד שאינו להלכה, אלא שאין בכך משום סתירה לנאמר לעיל, משום שמצינו שהרמב"ן מפרש גם שלא אליבא דהלכתא, ובתנאי שביאר את הפסוק כבר אליבא דהלכתא. כלומר ייתכן שלצד פירוש אליבא דהלכתא, יזיק הרמב"ן גם פירוש שלא אליבא דהלכתא, וכמו שנראה בדוגמה שלהלן.

- 1 -

בפירושו לפסוק: 'וְשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרֵים לֹא תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עַל פִּיךָ' (כג יג) כותב הרמב"ן:
 'ועל דרך הפשט טעמו... לא ישמע על פיך שמם אפילו בלא זכר אלהות, להזכיר
 מלכום ואשימא כללי

והיתכלת מרדכי העיר על דבריו שפירושו נגד ההלכה, ונשאר בצריך עיון קטן. ומה שדבריו סותרים את ההלכה, היינו משום שלדבריו האומר 'מלכום' או 'אשימא' וכד' עובר על איסור תורה של 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו'. ואף שכעין זה מצינו בברייתא בסנהדרין (סג ב): 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו - שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית', שאין להזכיר שמות של עבודה זרה, מכל מקום הגמרא (שם) מלמדת ששם עבודה זרה המוזכרת בתורה מותר לאמרה ואינה בכלל האיסור. שכך מובא שם:

'כי אתא עולא בת בקלנבו. אמר ליה רבא: והיכא בת מר? - אמר ליה: בקלנבו. -
 אמר ליה: והכתיב ושם אלהים אחרים לא תזכירו! - אמר ליה: הכי אמר רבי
 יוחנן: כל עבודה זרה הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה⁸⁶,

אמנם אין בכך שום חריגה וסטייה ממנהגו של הרמב"ן לבאר תמיד בדרך ההלכה, משום שבפירושו ע"ד הפשט, פעמים והציע פירוש בדרך הפשט אף אם הוא מנוגד להלכה, אך תמיד הצמיד לכך את פירושו של חז"ל ע"ד ההלכה. וכך גם בפסוק זה, לאחר שכתב את הפירוש ע"ד הפשט, הציע פירוש נוסף ע"ד ההלכה:

'לא ישמע על פיך שמם אפילו בלא זכר אלהות, להזכיר מלכום ואשימא כלל... או
 לא ישמע בפי עובדיו על דברך, כענין שאמרו רבותינו (סנהדרין סג ב) שלא יעשה
 שותפות עם הגוי וישבע לו בע"ז שלו⁸⁷.

⁸⁶ וכן פסק הרמב"ם (הל' ע"ז ה יא): 'לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת כוכבים פלונית וכיוצא בה, וכל עבודת כוכבים הכתובה בכתבי הקדש מותר להזכיר שמה כגון פעור ובל ונבו וגד וכיוצא בהן'.

⁸⁷ וכך פסק הרמב"ם רמב"ם (הל' שלוחין ושותפין ה ז): 'אסור להשתתף עם עכו"ם שמא יתחייב לו חבירו שבועה וישביעו ביראתו'.

לסיכום נוכל לומר בבטחה, כי דרכו של הרמב"ן היא לפרש רק אליבא דהלכתא, ולהשתדל לבארה ככל האפשר. אלא שייתכן כי במקביל אינו נמנע מלהציע בסמוך לו פירוש ע"ד הפשט שאינו תואם בהכרח את ההלכה⁸⁸.

⁸⁸ אלא שבמקרים אלו תמיד תהיה עדיפות לדרך הדרש בהיותה הלכה למעשה על פני דרך הפשט, וכמו שהראינו זאת לעיל עמ' 15-17

4. פשט לצד דרש

מקום של כבוד יש למדרשי חז"ל בפרשנות הרמב"ן לתורה. דברים אלו אמורים ביחס לפרשנותו לחלק הסיפורי של התורה⁸⁹, וכמובן גם ביחס לחלק ההלכתי של התורה, וכמו שראינו לעיל כיצד מקפיד הרמב"ן לבאר את הפסוקים ע"פ ההלכה בלבד. מעתה נותר לברר כיצד רואה הרמב"ן את פירוש הפשט ביחס לפירוש הדרש בפסוקים ההלכתיים. בפרק זה נצטרך לתת את הדעת האם מכיר הרמב"ן בלגיטימיות של פירוש הפשט לצד הפירוש בדרך הדרש או שהפשט בטל ביחס לדרש, וכיצד ינהג הרמב"ן במקרים שדרשת חז"ל סותרת את פשט הכתוב. חשוב לציין כי בפרשת משפטים, אפילו פעם אחת לא ביאר הרמב"ן את הפסוקים ההלכתיים רק בדרך הפשט בלבד ובניגוד להלכה תוך התעלמות ממנה, אלא בכל פעם פירש או ע"פ רבותינו או שהביא שני פירושים מקבילים, אחד בדרך הפשט ואחד ע"פ דרשות חז"ל.

במקרים אלו שהדרש סותר את הפשט, ישנה מחלוקת בין חוקרי התנ"ך מה תפקידו של הפשט לצד הפירוש בדרך הדרש. לדעת קופרמן⁹⁰ תפקידו של הפשט, בניגוד לדרש, אינו לקבוע הלכה, אלא משמעותו ללמד עניין במחשבה, במוסר, בסוד ובשאר פניה של התורה, ואילו הדרש הוא המלמדנו הלכה ומאיר לנו את הפירוש האמיתי בכתובים. ולכן במקרים שהפשט סותר את הדרש, תפקידו למצוא את הפונקציה שמלמד הפשט בדרש. לדוגמה דן קופרמן בסתירה שיש בין הפשט לדרש בביאור הפסוק 'אך אם יום או יומיים יעמוד' (כא כא), שע"פ הפשט (לרמב"ן) פירושו הוא שאם עמד העבד על רגליו בתוך יומיים – פטור האדון ממיתה, ואילו חז"ל ביארו את הפסוק שצריך שיחיה העבד עשרים וארבע שעות. ואם כן אם עמד על רגליו והתהלך לאחר כמה שעות, אלא שמת בתוך עשרים וארבע שעות, לרבותינו, חייב האדון מיתה, ולפי הפשט פטור שהרי עמד. ומעתה טוען קופרמן, כי העיקר להלכה הוא כדברי רבותינו, וכל תפקידו של הפשט הוא ללמדנו אומדנא הלכתי, האומרת כי אדם המסוגל לעמוד על רגליו במשך ארבעים ושמונה שעות הוא המסוגל לחיות עשרים וארבע שעות, ולכן אם נאמוד את יכולתו הפיזית אחרי המכה כאחד שמסוגל יהיה לקום על רגליו תוך ארבעים ושמונה שעות, כבר קבענו שהוא מסוגל לחיות עשרים וארבע שעות. במילים אחרות, לדעת קופרמן, מדרש ההלכה מלמד את הדין הטהור, בעוד פשוטו של מקרא נותן לנו כלים בצורת אומדנא ליישם את הדין הטהור לסיטואציה המסוימת.

ארנד⁹¹ והנשקה⁹² התנגדו נמרצות לדעתו של קופרמן בכלל ובדוגמה זו בפרט. ארנד דחה את דבריו של קופרמן משום שאין דברים אלה אפילו רמוזים בדברי הרמב"ן, שכן הרמב"ן לא דיבר כלל על אומדנא. ועוד, מניין לו לקופרמן לומר שקל יותר לאמוד אם העבד יקום על רגליו היום או

⁸⁹ ראה מה שכתבה בזה סקלרץ, יחס; שבט, תוקפם, עמ' 49-68

⁹⁰ קופרמן, פשוטו, עמ' 3-26

⁹¹ ארנד, פשוטו, 59-63

⁹² הנשקה, אין מקרא יוצא, 52-69

מחר, יותר מאשר אם ימשיך לחיות עשרים וארבע שעות? לדעת הנשקה דברי קופרמן דחויים משום שקשה מאוד לומר שפשט הכתוב לא בא ללמד הלכה למעשה. ועוד שקשה מאוד ליישם את שיטתו של קופרמן הרואה בפשט פונקציה של הדרש⁹³.

לדעת הנשקה, פשוטו של מקרא מטרתו ללמד הלכה בדיוק כמו מדרשו של הפסוק, ואז אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אלא שבמקרים שהדרש סותר את הכתוב, מכיוון שאי אפשר לקיים מציאות של דבר והיפוכו, רק אז לא אמרינן שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אך גם אז לא באופן גורף. גם בפעמים אלו, אף שההלכה נקבעת ע"פ הדרשות, מטרת הפשט הוא ללמד את הגדר האמיתי של ההלכה המקורית, המבוטאת בפשט, אלא שאינה מתקיימת מסיבות שונות. כדוגמה לכך מביא הנשקה פסוקים שונים, כגון את הפסוק 'עין תחת עין' (שמות כא כד) שלהלכה (ע"פ הדרש) נקנס המזיק בממון, אך היה ראוי שנחסרו אבר (ע"פ הפשט). אלא שמכיוון שחידשה תורה בדין כופר שישנה אפשרות לפדות את האבר בממון, מלבד ברוצח⁹⁴, ממילא מחויבים אנו לנצל אפשרות זו ולא לחסרו אבר.

העולה מדבריו הוא שגם הפשט וגם הדרש באים ללמד הלכה למעשה, אלא שבמקום שישנה התנגשות ביניהם, אזי יש לומר שהדרש הוא העיקר הלכה למעשה, והפשט נכתב ללמד את ההלכה המקורית, ההלכה הטהורה. לחיזוק דבריו הוא מביא את דברי הריטב"א (יבמות כד א):
'אע"פ שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מפשוטו. פי' דכל היכא דלא סתרי אהדדי מקיימינן להו לתרוייהו'

דברי הריטב"א מוסבים על דברי רבא בגמרא ביבמות (כד א) הטוען שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ומכאן מסיק הנשקה (שם, עמ' 14) שאין בסתירת הדרש את הפשט לדחות כלל זה לגמרי, אחרת לא היה רבא אומר את דבריו בצורה כל כך כוללנית כאשר הכוונה לחלק קטן בלבד מפרשיות התורה. לדעתו, דעת הריטב"א היא שבכל מקום שאין הפשט והדרש סותרים, מקיימים את שניהם, אלא שבמקום שהם סותרים, אז לא אומרים שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא אכן יוצא הוא מידי פשוטו, אך מכל מקום לא נעקר כלל זה לגמרי.

דעתו זו של הריטב"א כפי שהיא מבוארת בידי הנשקה, חשובה ביותר לעניינו. לדעתי כך היא בדיוק דעת הרמב"ן, וכמו שאראה להלן⁹⁵, שבכל מקום שישנו פשט המשלים את הדרש, מביא

⁹³ לדבריו – 'איזו משמעות לא הלכתית אפשר למצוא לפסוק 'ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב לו פגול יהיה' (ויקרא ז יח) שפשוטו הוא שאכילת קרבן חוץ לזמנו פוסל את הקרבן למפרע, ומדרשו הוא שאכילה בפועל חוץ לזמנו אינה פוסלת כלל ועיקר, אלא דווקא מחשבה בשעת עבודה לאכלו חוץ לזמנו' (הנשקה, אין מקרא יוצא, עמ' 11)

⁹⁴ דכתיב ביה 'לא תקחו כופר לנפש רוצח' (במדבר לה לא)

⁹⁵ בכוונתי להראות כי במקומות שהפשט סותר את הדרש הרמב"ן יעיר שדעת חז"ל ראויה יותר, אך אין בכוונתי ללכת בעקבות הנשקה ולחפש בכל מקרה של סתירה בין הפשט לדרש, מהי ההלכה האמיתית הטהורה. ומה שכתב הנשקה שהפשט בא ללמד הלכה, ראה מה שכתב אראל (השפעות, 45, 61 ועוד במקומות רבים) שכך היא שיטת הרמב"ן להעלות הלכה מפשטי המקראות, ואף במקומות שלא לימדו זאת חז"ל ואין לכך שום מקור בדבריהם.

הרמב"ן את שניהם, אלא שבמקום שהפשט סותר את הדרש, מעיר הרמב"ן על כך, ומציין את עליונותו של הדרש על הפשט כראוי להיות הפירוש הנכון והאמיתי.

עקרון זה, נראה שהצהיר עליו הרמב"ן כבר בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, וכמו שאראה להלן. הרמב"ם בכלל שני לספר המצוות שלו, כתב שכל דבר הנלמד בתלמוד באחת משלוש עשרה מידות הוא אינו מצווה מדאורייתא אלא מדרבנן, אלא אם חכמי התלמוד כתבו במפורש שהוא מדאורייתא. בדברים אלו דוחה הרמב"ם את המניין של מוני המצוות שלפניו, וטוען כנגדם שמנו מצוות רבות שנדרשו בתלמוד ואינן אלא מדרבנן. והוסיף הרמב"ם שמנו אותם קודמיו אעפ"י שפשט הפסוק אינו מורה כך וחז"ל הרי הורונו שאין מקרא יוצא מידי פשוטו.

נגד דברים אלו יוצא הרמב"ן בחריפות רבה, ובאופן הנחרץ ביותר מכל השגותיו לספר המצוות של הרמב"ם⁹⁶. ומדבריו ניתן ללמוד על גישתו המיוחדת בפרשנות, ובפרט בפרשנות ההלכתית. לדבריו בכל פסוק, בנוסף לפשט, ניתן לדרוש בו מספר דרשות, שכולן אמת ולכולן יש מקום ואחיזה במילים שבפסוק. שכך כתב (שם):

והנה הרב תלה הר נופל הזה בחוט השערה. אמר העיקר אשר הועילונו בו עליהם השלום והוא אמרם אין מקרא יוצא מידי פשוטו והיות לשון התלמוד מחפש בכל מקום ואומר גופיה דקרא במאי משתעי. **וחס ושלום כי המדרשים כולם בענין המצות אין בהם מקרא יוצא להם מידי פשוטו אלא כולם בלשון הכתוב נכללים** אע"פ שהם מרבים בהם בריבויים... **אבל הכתוב יכלול הכל** כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון ולא כדעת הצדוקים. כי ספר תורת ה' תמימה אין בה אות יתר וחסר כולם בחכמה נכתבו ולא מצאו מדרש שהוא עיקרי במצות מוציא מקרא מידי פשוטו זולתי הנדרש ב"והיה הבכור אשר תלד" (דברים כה ו) כמו שהזכירו במסכת יבמות⁹⁷. **כי אין הכוונה להם אלא שיהיו הכתובים אמת במליצה ומשל** בענין שאמרו בששי שלשבת⁹⁸...

⁹⁶ ראה לדוגמה שלאחר שהאריך בדחיית דברי הרמב"ם בכלל זה, כתב: 'וזה מה שהיה בדעתי לכתוב על העיקר הזה בתכלית הקיצור. וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא סותרות עניינו, כי הספר הזה לרב ז"ל עניינו ממתקים וכולו מחמדים מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא, והענין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא יאמר'. הלשון המליצית והחרוז (רע ומר/ולא יאמר) באים להעצים ולהחריף את ההשגה מצד אחד, ולהיזהר בכבודו של הרמב"ם ובחשיבות ספרו מן הצד השני.

⁹⁷ יבמות כד א, שם מובא: 'ת"ר: והיה הבכור... יקום על שם אחיו - לנחלה, אתה אומר: לנחלה, או אינו אלא לשם? יוסף - קורין אותו יוסף, יוחנן - קורין אותו יוחנן? נאמר כאן יקום על שם אחיו, ונאמר להלן על שם אחיהם יקראו בנחלתם, מה שם האמור להלן נחלה, אף שם האמור כאן לנחלה... אמר רבא: אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי'. וכך פירש הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים כה ו): 'וטעם והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת - איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם המת ראובן או שמעון כמוהו...'. אמנם בפירושו לתורה הביא לכך ראיה שאין הפסוק כפשוטו, ממקור אחר במגילת רות, אך לא ציין שחז"ל בדרשתם עקרו פשט זה בדרשתם.

⁹⁸ שבת סג א, שם מובא: 'משנה. לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת, ולא בתריס, ולא באלה, ולא ברומח, ואם יצא - חייב חטאת. רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו. ובגמרא. אמר ליה אביי לרב דימי, ...: מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו? דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך. אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא: האי

הרי שלרמב"ן אין מקרא יוצר מידי פשוטו ומידי מדרשו גם יחד, ואין הם סותרים זה את זה, זאת מלבד חריגה אחת ויחידה המפורשת בגמרא (יבמות כד א). ומכיוון שלדעתו המקרא עשיר במובנים, ברור הוא שבדרך זו ילך הרמב"ן גם בפרשנותו לחלק ההלכתי של התורה, בדרך של פרשנות כפולה (ואולי אף יותר מכך⁹⁹), גם פרשנות ע"פ הפשט וגם פרשנות ע"פ הדרש, זאת כמובן מלבד מקומות שבהם יציע פירוש בודד. מובן שלשיטתו לא אמורה להיות סתירה בין הפרשנות הפשטית לפרשנות המדרשית בפסוקים ההלכתיים וכמו שהבאנו לעיל מדבריו.

תפיסתו זו של הרמב"ן כפי שהיא מבוטאת בהשגותיו לספר המצוות, מתאימה ומשתלבת עם מה שכתב הרמב"ן בהקדמתו הקצרה לתורה בדבר רב-מובנות הכתוב, הכולל בתוכו בדרך פשוט דרש רמז וסוד את כל החכמות כולן:

'...ונפשי יודעת מאד ידיעה ברורה. שאין ביצת הנמלה כנגד הגלגל העליון צעירה. כאשר חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי תורה. הצפונים בביתה הטמונים בחדרה. כי כל יקר וכל פלא כל סוד עמוק וכל חכמה מפוארה. כמוס עמה חתום באוצרה. ברמז בדבור בכתיבה ובאמירה. כאשר אמר הנביא המפואר בלבוש מלכות והעטרה. משיח אלהי יעקב ונעים הזמירה. לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד. ונאמר פלאות עדותך על כן נצרתם נפשי

על דבריו אלו חזר הרמב"ן שנית גם בהקדמתו הארוכה לתורה¹⁰⁰:

'וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה בפירוש, או ברמיזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות, בכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות... עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר... ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול...'

י. שני פירושים, פשט לצד דרש

להלן נעיין בפירושו לפסוקים ההלכתיים שבפרשת משפטים, בכל המקומות שבהם הביא פירוש על דרך הפשט לצד פירוש על דרך הדרש, וננסה לברר האם לדבריו שניהם מהווים פירושים לגיטימיים, וכיצד ינהג הרמב"ן במקרים שיש סתירה ביניהם.

בשלושה עשר פסוקים הציע הרמב"ן שני פירושים לפסוק. לאחר העיון בהם מתברר כי בתשעה מקומות אין הפירוש ע"ד הפשט סותר בהם את הפירוש ע"ד הדרש, בשלושה מהם הבהיר

דברי תורה כתיב! - אמר ליה: אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אמר רב כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא.

⁹⁹ ראה למשל בפירושו לפסוק 'ובכל אשר אמרתי אליכם' (כג יג). וזאת בלי להתייחס לפרשנות בדרך הסוד.

¹⁰⁰ שעועל, פירוש, עמ' א-ו. ראה שם דבריו באורך.

הרמב"ן בצורה ברורה כי דרך הדרש עדיפה, ופעם אחת בלבד חלק על הפירוש שהציעו רבותינו. במקרה הזה המחלוקת אינה מחלוקת הלכתית אלא מחלוקת בטעם האיסור.

במקומות שיש סתירה בין הפשט לדרש דחה הרמב"ן את הפשט מכל וכל, אם ע"י שהוכיח שהדרש הוא הפירוש היותר קרוב לפשט הפסוק ואם בלא שהביא הוכחה לכך.

ללא סתירה ביניהם

להלן נעיין בתשעת הפסוקים בהם הביא הרמב"ן את שני הפירושים זה לצד זה, ללא שהעיר על סתירה ביניהם. לפי מה שכתבנו לעיל, ננסה להראות שהרמב"ן הכיר בשני הפירושים לא רק כראויים לפרשנות, אלא כראויים לבוא זה לצד זה.

- א -

מפירושו לפסוק 'אם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דְּמַיִם לוֹ' (כב ב), ניתן לראות כי בפירושי הרמב"ן לא זו בלבד שאין הפשט והדרש סותרים, אלא שמשלימים זה את זה. שכך כתב:

'אם זרחה השמש עליו - אין זה אלא כמין משל וכו' (לשון רש"י)... **ודרך הפשט ידועה**, יאמר, שאם חתר בחשך בתים ונמצא במחתרת בלילה יהרג, ואם זרחה השמש על הגנב ואדם רואהו ומכירו, לא יהרג, אבל ישלם מה שגנב והוציא משם ביום. וטעם השמש, האור לעיני הרואים, וכן לעיני השמש הזאת (ש"ב יב יא), בגלוי...'

דברי רש"י 'אין זה אלא כמין משל' הם ע"פ דברי רבי ישמעאל במכילתא¹⁰¹:
'אם יקום והתהלך... זה אחד משלשה דברים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה **כמין משל**; כיוצא בו אם זרחה השמש עליו, וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם זרחה, אלא מה שמש שלום בעולם אף זה אם ידוע בו שבשלום עמו והרגו הרי זה חייב.'

הרי שע"פ חז"ל זריחת השמש האמורה בפסוק, היא משל למידת הברור לחומרת הסכנה הצפויה ע"י הגנב, ולא לזריחת השמש ממש. את דברי חז"ל אלו הביא רש"י בפירושו, וכך נראה שזו אף דעת הרמב"ן בפירושו על דרך הדרש, שהרי לא לחינם הביא זאת בפירושו. ואף שהביא זאת בשם רש"י, ובקצרה בלבד שציטט רק את ראשיתם, נראה שכך דעתו, שהרי פירוש זה של רש"י לא נצרך לעצם הדיון שהביא שם בהמשך פירושו, ואם הביאו הרמב"ן משמע שמקבל ומסכים לדבריו.

¹⁰¹ נזיקין ו; ובאופן מעט שונה גם שם יג

מלבד פירוש על דרך הדרש, הביא הרמב"ן בסוף ביאורו, פירוש על דרך הפשט. פירושים אלו לכאורה סותרים האחד את השני, שהרי ע"פ חז"ל ההורג גנב, פטור, שבעצם ביאתו לגנוב הפקיר עצמו למיתה, ולא נאמר 'מחתרת' אלא משום שדרך גנב לבוא במחתרת. לחז"ל אין זה משנה מתי הגיע הגנב, ביום או בלילה, שהרי לדבריהם ביאת השמש אינה כפשוטו אלא משל לבירור חומרת הסכנה. לעומת זאת, ע"פ פשט הפסוק המוצע ע"י הרמב"ן, כל דין בא במחתרת הוא דווקא בלילה אבל לא ביום. ואם כן מצינו סתירה בין הפירוש הפשטני לפירוש הדרשני.

ואמנם מצינו שבוזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. לדעת הרמב"ם (הלכות גניבה ט ז-ח) ההורג גנב פטור בין ביום ובין בלילה, שהרי הפסוק הוא כמין משל ולא נאמר מחתרת אלא משום שדרך גנב לבוא במחתרת, וזרחה השמש הוא משל. ואילו הראב"ד הקשה עליו וטען שכל דין בא במחתרת הוא דווקא בלילה ולא ביום. ככל הנראה נקודת המחלוקת ביניהם היא האם דרשת חז"ל מעקרת את ההבנה הפשוטה של הפסוק (במקרה שלנו את ההבנה הפשוטה שדין בא במחתרת הוא רק בלילה) או שבאה להוסיף על המשמעות של הפשט. שכך כתב הראב"ד בהשגתו (שם):

יא"א איני נמנע מלכתוב את דעתי שני"ל **אע"פ שדרשו חכמים** אם זרחה השמש עליו דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו' **אעפ"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו** ביום אינו רשאי להרגו... וחיי ראשי כל מבין די לו בזה'

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ביד החזקה' היא בדיוק מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בהשגות לספר המצוות¹⁰². הרמב"ן בפירושו לתורה ובהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם, טוען כי דרשת חז"ל אינה באה להוציא את הפסוק מידי פשוטו, אלא להאיר פן נוסף במשמעות הפסוק, אך אין הם יכולים לסתור זה את זה. לכן, בפירושו לתורה מביא הרמב"ן את פירוש חז"ל לפסוק לצד הביאור ע"ד הדרש ואינו מעיר על שום סתירה ביניהם, וזאת מכיוון שהוא סובר כראב"ד שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כלומר הדרש בא להוסיף על הפשט ולמעט דין בא במחתרת ביום, וכנראה שכך סובר גם להלכה.

הרי שכאשר מביא הרמב"ן פירוש ע"ד הפשט לצד פירוש ע"ד הדרש, אין כוונתו שיש סתירה ביניהם אלא להיפך, ישנה הרמוניה ביניהם, דווקא ע"י הצגת שניהם מתבאר הפסוק באופן השלם ביותר ע"י שהפשט מוסיף על הדרש.

- ב -

גם בפירושו לפסוק 'אם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעָנָתוֹ' (כא יט) הנאמר לגבי אדם שהוכה ע"י חברו, הציע הרמב"ן שני פירושים לביאור הפסוק, פירוש בדרך הפשט ופירוש בדרך הדרש, ומעיר הרמב"ן על כך ששניהם אמת, ומשלב בין שניהם באופן שהאחד משלים את השני. משמע שלדעתו שניהם נכונים בפרשנות ולהלכה למעשה. שכך כתב:

¹⁰² וראה שעוועל, פירוש, בהשמטות ומילואים, עמ' תקע שגם הוא כתב כך.

על משענתו - ...ולפי דעתי כי משענתו **כפשוטו**, כמו ואיש משענתו בידו מרוב ימים (זכריה ח ד), משענת הקנה הרצוף (מ"ב יח כא). ויאמר הכתוב כי כאשר יתחזק המוכה והוא מתהלך תמיד בחוץ בשווקים וברחובות על משענתו כמשפט החלושים שנתרפאו מחולי, ונקה המכה... **ובמכילתא** (נזיקין ו) אם יקום והתהלך, שומע אני בתוך הבית ת"ל בחוץ, אי בחוץ שומע אני אפילו מתנונה, ת"ל אם יקום. **וגם זה נכון מאד** שיאמר הכתוב אם יקום ממשכבו לגמרי והוא מתהלך תמיד בחוצות שלא יחזור למשכבו בבאו מן החוץ כמנהג המתנונים, אע"פ שהוא חלוש ונשען על משענת ינקה המכה. והכלל כי כל זה כמין משל בהווה, והדין הוא שיאמדהו לחיים...

פירוש לפירושו: 'על משענתו' לפשוטו של מקרא הוא שהאדם המוכה קם ומתחזק והולך בחוץ ובשווקים – באופן קבוע, לא חד פעמי - בעזרת מקלו, בזה 'ניקה המכה'¹⁰³ - 'כי המוכים שנפלו למשכב לא יתהלכו בחוץ עד שתחיה מכתם ויצאו מידי סכנה'. ומיד לאחר פירוש זה הביא הרמב"ן את דברי המכילתא לביאור 'אם יקום והתהלך בחוץ'¹⁰⁴, שביאורו אם יקום המוכה והתהלך בחוץ (ולא בבית) שלא כדרך המתנונים¹⁰⁵, כלומר שלא נחלש מחמת הליכתו באופן שזקוק לסמוכות ולמנוחה בשעה שחוזר לביתו, אז וניקה המכה. ומעתה משלב הרמב"ן בין שני הפירושים, שאם יקום המוכה והתהלך בחוץ שלא כדרך המתנונים שדרכם כשחוזרים לביתם נשכבים לנוח ולהתחזק על מיטתם, אף שנשען על מקלו כשיוצא מביתו, אז 'וניקה המכה'. לדעת הרמב"ן שני הפירושים נכונים ושניהם כוונתם לתת **אומדן** לאדם בריא. ולכן מסיים הרמב"ן ואומר: 'הכלל כי כל זה כמין משל בהווה, והדין הוא שיאמדהו לחיים'¹⁰⁶.

¹⁰³ לדעת דביר (פירוש, עמ' ערב, הערה ד) דעת הרמב"ן היא שפשוטו של 'וניקה המכה' היינו נפטר ממיטה, ואילו רש"י וראב"ע, כנראה בעקבות חז"ל (כתובות לג ב; סנהדרין עח ב), ביארו שהכוונה שיוצא מבית האסורים. אמנם נראה כי אין פה הבדל מהותי. ברגע שמתברר שהוא אינו חייב מיתה, משחררים אותו מבית האסורים שבו חבשוהו עד שיתברר דינו.

¹⁰⁴ אמנם במכילתא שלפנינו (האראוויטץ) הגרסא אחרת – 'אם יקום והתהלך. שומע אני בתוך הבית. ת"ל בחוץ; אי בחוץ שומע אני אף בשוקים, ת"ל אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו. על בוריו'. הרי שבמפורש מסבירה המכילתא 'על משענתו' בוריו וכוחו, כתרגום אונקלוס וכפירוש רש"י (על אתר), ולא כפירוש הרמב"ן שפירש בדרך הפשט משענת ממש. ואכן ב'כתב והקבלה' (על אתר, הובא גם בשעוועל) תמה על הרמב"ן שלא העתיק אלא את תחילת דברי המכילתא ולא את המשכם, ועוד הקשה שהאות וא"ו במילת 'משענתו' יסכים יותר לפירוש רבותינו, שלפירוש הרמב"ן היה די לומר משענת, בלא וא"ו. וכן כתב המלבי"ם (על אתר) וכן העיר קופרמן. אמנם לי נראה שפירוש הרמב"ן קרוב יותר לפשט, שהרי פשט המילה 'משענת' היא דבר שנשענים עליו, ומשום כך הביא הרמב"ן את פירוש ראב"ע. וכן נראה דעתו של ליברמן (פירוש, על אתר) בזה. אמנם לגבי הגרסא במכילתא, נראה שפשוט הייתה לרמב"ן גרסא אחרת במכילתא וכמו שהעיר בעל הכתב והקבלה.

¹⁰⁵ קופרמן (פירוש, עמ' 13, הערה 36) הסביר מתנונה, שצריך עזרת סמוכות - קביים. כנראה הסברו מתבסס על דברי המכילתא שלפנינו (האראוויטץ) הגורסת 'אי בחוץ שומע אני אף בשוקים, ת"ל אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו. על בוריו'. שלפי גרסא זו יש לקרוא 'שומע אני אף בשוקים' והיינו סמוכות. וכך פירש גם שעוועל (על אתר הערה 44). וראה בהערות על המכילתא. ואם כן צריך לומר שההולך על משענתו הוא בריא יותר מן הזקוק לסמוכות, ואין הם נחשבים לסיוע שווה. אמנם נראה כי לא כך פירש הרמב"ן את המכילתא שהרי הוא מדבר על חוצות.

¹⁰⁶ והעיר על כך דביר (פירוש, על אתר) שבה יובן מה שסיים הרמב"ן ואמר: 'ולכך תרגום אונקלוס על בוריה', היינו שכוונת אונקלוס לבאר 'על משענתו' שהכוונה לתת אומדן לאדם בריא. ומדברי הרמב"ן משמע שאונקלוס אינו

ולמעשה מבחינה פרשנית אין פה שני פירושים כלל, אלא פירוש אחד: האדם המוכה מתהלך ברחובות על משענת זוה מוכיח שמכתו לא הייתה מכת מוות. אלא שהמכילתא הוסיפה דיוק נוסף הקשור לעייפות הבאה בעקבות ההתהלכות בחוץ. הרמב"ן קישר בפרשנותו בין הפירוש על דרך הפשט ובין דברי המכילתא והראה שהם בעצם פירוש אחד.

- ג -

פעמים מביא הרמב"ן טעם נוסף לפסוק בנוסף להסברם של חז"ל, וזאת מבלי לחלוק על טעמים של חז"ל, אלא להוסיף עליו, כשיטתו שעמד עליה בספר המצוות. להלן נראה שתי דוגמות לכך (בסעיפים ג-ד). בפירושו לפסוק 'אִזְּ בֶן יִגָּח אִזְּ בֵּית יִגָּח' (כא לא) מביא הרמב"ן שני טעמים להסביר מדוע הוצרכה התורה להוסיף ציווי מיוחד לשור מועד שנגח קטן או קטנה, ולא הסתפקה בציווי הקודם העוסק בנגיחת איש או אישה:

והוצרך הכתוב לפרט משפט הקטנים, על דעת רבותינו ז"ל (ב"ק מד א) בעבור כי הוצרך למעלה (פסוק כט) לומר איש או אשה ללמד שהשוה אשה לאיש לכל נזקים שבתורה, ויכול לא יהא חייב אלא על איש ואשה גדולים, ת"ל או בן יגח לחייב על הקטנים כגדולים, וכן עשה הכתוב בואיש כי יכה כל נפש אדם (ויקרא כד יז) כמ"ש רש"י (שם). **ועל דרך הפשט** בעבור שהשור הממית אדם גדול הוא רע מאד, כדוב שכול במדבר, ואם הועד בבעליו ולא ישמרנו, הנה פשע פשיעה גדולה וראוי שיתחייב מיתה וכופר, אבל הממית את הקטנים אינו רע כל כך, ודרך רוב השוורים שלא ייראו מהם, ויעלה על הדעת שלא יתחייב בעליו, ולפיכך אמר הכתוב כי כמשפט הזה יעשה לו.

ההבדל שבין טעמים של חז"ל לטעמו של הרמב"ן בדרך הפשט, הוא: שלדעת חז"ל הוצרך הכתוב להוסיף ציווי בקטנים ע"מ ללמד שדין קטן וקטנה שווים לחיוב כדין איש ואישה, שאין זה דבר המובן מאליו שהרי אף איש ואישה לא היינו יודעים שדינם שווה - שגם באשה חייב, אלמלא כתבה זאת התורה בפירוש (לעיל פסוק כט). ומאחר שהיה צורך בפסוק על מנת להשוות בין איש ואישה, גם קטנים איני יכול להשוותם לאיש ואישה ללא הוראתו של פסוק מפורש, ועל כן באה התורה כאן ללמד שהדין ביניהם שווה. ואילו טעמו של הרמב"ן הוא, שבא הכתוב ללמד ששור מועד שהורג קטן דינו שווה להורג גדול, שבשניהם מתחייב האדון מיתה (כופר) ושלא נחשוב שדין זה דווקא במועד שהורג גדול דבר המעיד על מזגו הרע של השור אבל בהריגת קטן אין לכך עדות של מזג רע של השור, קמ"ל. כלומר אותה דרשה שהגמרא דורשת מכוח הפסוק דורש הרמב"ן מכוח הסברה¹⁰⁷.

כרש"י שפירש 'על משענתו' על בוריו וכוחו, אלא הכוונה היא לעקרון האומדן ולא לומר בדווקא שהמוכה הולך ללא משענת (מקל).

¹⁰⁷ כך היא דרכו של הרמב"ן במספר מקומות, שאומר את דברי חז"ל אלא שמשווה לדברים מניעים פרשניים ולא דרשניים. דוגמה ממניע מעט שונה מצינו בפירוש הרמב"ן לפסוק 'הִזְיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת' (דברים כה ו): 'וטעם והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת - איננו כפשוטו שיקראו הבן הראשון בשם

הרי שטעם הרמב"ן לא בא לחלוק על טעמים של חז"ל אלא להוסיף עליו.

- ד -

אותו עקרון חוזר על עצמו גם בפירושו לפסוק 'אִם טָרַף יִטְרַף יִבְאֶהוּ עַד' (כב יב) שם מביא הרמב"ן שני טעמים לתמיהתו על הפסוק, מדוע מחלקת התורה בשומר שכר בין אם מתה או נגנבה הבהמה שאז נפטר ע"י שבועה, לבין אם נטרפה שאז צריך להביא עדים:

ויש לתמוה, למה הצריך הכתוב בכאן עדים, ולמעלה אמר שבועת ה' תהיה בין שניהם, והדין בהם שוה הוא, שאם יש לו עדים יפטר במת ונשבר ונשבה וכן בנטרף, ואם אין לו עדים נשבע על כלן ואינו משלם. **ושמא** כי דבר הכתוב בהווה שהשור כשימות באבוס בעליו או יעלה לצוק ונשבר אין רואה בו, וכן הנשבה בליסטים מזויין שבא עליו ונטלו מן העדר והלך לו, אבל האריה והזוב כאשר יטרוף יקרא עליו מלא רועים, ולכן יאמר שיביא אותם לב"ד ויפטר: **או שנפרש שבא הכתוב ללמד על דינו של איסי בן יהודה** שאומר (ב"מ פג א) אין רואה (לעיל פסוק ט) פטור, הא יש רואה יביא עדים ויפטר, ופירושו, שאם אירע האונס במקום שהאנשים מצויין שם כל היום אין סומכין על שבועתו וצריך להביא העדים. ודרך הטרפה שתהיה כן כאשר אמרנו, ולכן הצריך בה הכתוב שיביא העדים'

הרי שבפירושו הראשון, הסביר הרמב"ן שאין ללמוד משינוי לשון התורה שום חידוש, אלא שדיבר הכתוב בהווה. ואילו ההסבר שהציע ע"פ דרשת איסי בן יהודה, מביא עמו תוספת של הסבר וחידוש הלכתי, שכל האפשרות להיפטר בשבועה היא דווקא אם אין עדים, אבל אם יש עדים חובה להביאם ואינו נפטר ע"י שבועה. בפירושו השני מוצא הרמב"ן סימוכין בפסוקים מפורשים לדרשת איסי בן יהודה, על אף שאיסי עצמו למד דבריו מדיוק בלשון 'אין רואה'.

המת ראובן או שמעון כמוהו...'. כך היא בדיוק דרשת חז"ל בגמרא (יבמות כד א), אלא שהגמרא סתמה וכתבה שהדרשה עוקרת את פשט הכתובים, ואילו הרמב"ן שולל את אפשרות הפשט מחמת שאינו מתיישב עם הנאמר לגבי בועז. כאן ההוכחה לפירוש חז"ל אינו נובע ממניע לשוני או ענייני אלא הוכחה ממעשה בועז. וראה עוד להלן בדוגמה הבאה.

- ה -

מהדוגמה שלהלן ניתן ללמוד שגם כשמציע הרמב"ן פירוש בדרך הפשט השונה לחלוטין מדרך הדרש, הוא מקפיד לציין כי אין ביניהם הבדלים להלכה למעשה, כך ששניהם מהווים פירושים לגיטימיים לפסוק ויכולים לעמוד באותו זמן זה לצד זה. כך נראה מפירושו לפסוק 'וְהָיָה לְוִי' (כא לו) שפירש:

והמת יהיה לו - **לניזק**, ועליו ישלם המזיק עד שישתלם הניזק נזק שלם. זהו לשון רש"י **כדרך רבותינו... ויתכן לפרש על דרך הפשט**, והמת יהיה לו, **למזיק**, כלומר שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו למזיק המשלם בתשלומין האלו, שיכניסו לניזק בחשבון. **ועל שני הלשונות הדין שוה הוא**, שיהיו הבעלים מטפלין בנבלה, ומשעת מיתה תכנס עמו בחשבון, כדברי רבותינו

הרי שההבדל בין שני הפירושים שהביא הרמב"ן הוא ההבדל לשוני בלבד ולא הבדל מעשי, וכמו שמדגיש הרמב"ן 'ועל שני הלשונות הדין שווה'. הדגשה זו תואמת את שכתב הרמב"ן בספר המצוות שאין מדרש ההלכה סותר את פשט הכתוב שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

- ו -

ריבוי האנפין בפרשנות בא לידי ביטוי ברמב"ן גם בפירושו לפסוק 'פְּאֶשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה' (כא כב). שם בא הרמב"ן לבאר מדוע תולה התורה את תשלומי המכה אישה ויצאו ילדיה בבעל. בפירושו דן הרמב"ן האם ה'כאשר' בא לתאר זמן שבו בא הבעל לתבוע את דמי הנזק או שהמילה מציינת כמות ובאה ללמד שהבעל קובע את גודל הפיצוי. בפירושו מקבל הרמב"ן את שתי האפשרויות, גם את ההסבר של רש"י בדרך הפשט, וגם את הסבר רבותינו במכילתא. וכך כתב:

'כאשר ישית עליו בעל האשה - כשיתבענו הבעל בב"ד להשית עליו עונש על כך. **לשון רש"י. ונכון הוא...** והכונה, כי הוא חייב בדמי הולדות כאשר ישית עליו הבעל, ולא כאשר תשית עליו האשה, כי אין לה חלק וזכות בהן. **אבל אונקלוס תרגם** כמה דישוי עלוהי.... **ולפי דעתי** (בדעת אונקלוס), בעבור שאין בולדות היזק ניכר, כי מי יודע אם יצליחו, אמר הכתוב אע"פ שאין כאן ממון תשלומין, נשים עליו עונש, והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כרחו. וכן ויתן עונש על הארץ (מ"ב כג לג), ויין ענושים ישתו (עמוס ב ח). ואמר שיהיה העונש ככל אשר ישית עליו בעל האשה, שהוא חפץ בילדיו, וחשובים הם אצלו, ויתן זה בפלילים, שלא יתן עליו עונש יותר מכדי דמיהן. **ובמכילתא** (כאן) כאשר ישית עליו, שומע אני כל מה שירצה, ת"ל ונתן בפלילים, ואין פלילים אלא דיינים'

בתחילה מביא הרמב"ן את דעת רש"י שה'כאשר' בא לתאר זמן, שחיוב המזיק מתחיל ברגע שתובע אותו הבעל ולא כאשר תובעת אותו האישה, משום שדמי ולדות לבעל. ובהמשך מסביר

הרמב"ן את דעת אונקלוס כדעת המכילתא, שה'כאשר' בא ללמד את גובה הפיצויים, שנקבעים ע"י הבעל אשר יעשה את זה בפני בית הדין (בפלילים).

הרי שהרמב"ן מציג שני הסברים שונים לפסוק, בדרך הפשט ובדרך שדרשו חכמים במכילתא, אשר אין ביניהם סתירה, שאפשר לומר את שניהם יחד, שחיוב המזיק מתחיל עם תביעת הבעל ולא האשה, והוא זה אשר קובע את גובה הפיצויים.

- ז -

בסגנון פרשנותו המיוחד של הרמב"ן, מצינו שהרמב"ן מבאר את הפסוקים בדרך הפשט והדרש באופן שכל אחד מהם מלמד הלכה נוספת למרות שאין ביניהם סתירות. להלן נעיין בפירושו לשלושה פסוקים בפרשת משפטים, אשר עולה בהם עקרון זה. בפירושו לפסוק "אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל וְנָשִׂיא בְעֵמֶךָ לֹא תֵאָרֵי (כב כז) מבאר הרמב"ן את המילה 'אלקים' בשתי משמעויות, בדרך הפשט (ע"פ אונקלוס) שהוא דיין, וע"פ רבותינו (סנהדרין נו¹⁰⁸ א) שהוא כינוי להקב"ה, ועוד ע"פ רבותינו (סנהדרין סו א) שהוא כינוי גם להקב"ה וגם לשופט בשר ודם. ומובן ששניהם יכולים להתקבל לשיטת פרשנותו מכיוון ששניהם יכולים להתקיים להלכה, שישנו איסור לקלל את הדיין ואת האלוקים:

'אלהים לא תקלל - אונקלוס תרגם על הדיין שלא יקלל אותו כאשר יחייבנו בדין... ועל דעת רבותינו בגמרא (סנהדרין נו א)... והם אמרו בגמרא (שם) כי יכנס בכלל אלהים השם הנכבד והשופט אשר ישב מושב אלהים בארץ...'

- ח -

גם בפירושו לפסוק 'מִלֶּאֱתָן וְדַמְעָן לֹא תֵאָחֲרֵי (כב כח) מבאר הרמב"ן פירוש כפול, תחילה ע"ד הפשט, לאחר מכן מביא את דעת רבותינו במכילתא, ולבסוף מביא את שיטת אונקלוס ורש"י. כל אחד מהפירושים יש לו השלכה הלכתית, וכולם אמת, כלומר שניהם אכן נפסקו להלכה. ואלו דבריו:

'...וענין הכתוב (ע"פ הפשט), כי כאשר תאסוף פרי השדה וימלאו הגרנות בר, ותדרוך הנסחטים שתזל דמעתה, והשיקו היקבים תירוש ויצהר, לא תאחרם בידך, כי בראשיתם תתנם לי, כמו שאמר ראשית דגנך תירושך ויצהרך (דברים יח ד).

ועל דעת רבותינו ז"ל (במכילתא כאן) לא תאחר שלא תאחר המוקדם... והם סדרו בכורים ותרומה ומעשר ראשון ושני...
ואונקלוס תרגם בכורך ודמעך. ופירש"י מלאתך, חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך ותתבשל והם בכורים. ודמעך, היא תרומה...'

¹⁰⁸ עיין לקמן בנספח עמ' 123 הערה 5

לפירושו שעל דרך הפשט, הפסוק מדבר על מצוות תרומה¹⁰⁹, והציווי הוא שלא לאחר את נתינתם. לפירוש רבותינו במכילתא, הפסוק מזהיר שלא להקדים את המאוחר במצוות, ביכורים ולאחריהן תרומה, מעשר ראשון ומעשר שני. ולפירוש רש"י ואונקלוס הפסוק מדבר על ביכורים ותרומה, ואזהרתו היא שלא לאחר. ואמנם כך היא ההלכה¹¹⁰ שאין לאחר את התרומה אלא הזריז נשכר, שאין להקדים את המאוחר בהפרשת תרומות ומעשרות, ושלא לאחר הבאת ביכורים ותרומה.

הרי שאין סתירה בין פירוש הפשט והדרש, ולא בין הפירושים השונים¹¹¹ שמביא הרמב"ן וכמו שכתבנו כבר לעיל.

- ט -

בדוגמה שלהלן נראה שהרמב"ן דורש את הפסוק באופנים רבים, שלאחר דחייתו את דברי רש"י סתם וכתב שבמכילתא דרשו זאת בהרבה דרכים נוספות, ולבסוף מציין כי בדרך הפשט ניתן ללמוד מספר רב של הלכות. כל הדינים המוצאים מפסוק זה נפסקו להלכה, כך שאין סתירה ביניהם. שכך כתב בביאורו לפסוק **וּבְכָל אֶשֶׁר אִמְרָתִי אֶלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ** (כג יג):

'...פירש רש"י... ולפי דבריו יצטרך הרב לומר... אבל כבר אמרו השמר דעשה

עשה (עירובין צו א), וא"כ לא הוסיף בכאן אלא עשה. **ובמכילתא** (כאן) נחלקו

במקרא זה ודרשוהו בפנים רבים:

ועל דרך הפשט טעמו בכל אשר אמרתי אליכם מאלהים אחרים תשמרו, כי

הכתוב נקשר בסופו, יאמר, מכל האזהרות הרבות אשר אמרתי אליכם מאלהים

אחרים תשמרו מאד שלא תעבדום ולא... ולא... ועוד...'

כשיש סתירה ביניהם

בכל מקום שישנה סתירה בין הפשט לבין דרשתם של חז"ל להלכה, הכריע הרמב"ן בצורה ברורה לביאור הפסוק ע"פ דרשתם של חז"ל. בשלושה מקומות בפירושו לפרשת משפטים, הכריע הרמב"ן ע"י אמירה מפורשת, שפירוש רבותינו הוא 'הנכון והאמת' לפירוש הפסוק. מעיון בפסוק נראה בבירור, שנאלץ הרמב"ן לדחות את פירוש הפשט משום שסתור את פירושו של חז"ל להלכה. המקרה הבולט ביותר הוא פירושו לפסוק **וְאֵךְ אִם יוֹם אִו יוֹמִים יַעֲמְדוּ** (כא כ-כא):

¹⁰⁹ כתבתי תרומה ולא תרומה וביכורים כתרגום אונקלוס וכפירוש רש"י, וזאת משום שכך משמע מהפסוק שהביא הרמב"ן לפירושו 'כמו שאמר ראשית דגןך תירושך ויצהרך' (דברים יח ד) פסוק המדבר במצוות תרומה בלבד, וכמו שפירש רש"י שם.

¹¹⁰ רמב"ם הלכות תרומות ג כג

¹¹¹ ולא כמו שמצוי בפרשנים על התלמוד כגון בעלי התוספות, שכשמביאים שני תירושים לקושיא אחת, פעמים רבות התירושים חלוקים האחד על השני.

ועל דרך הפשט אך אם יום או יומים יעמוד, שיקום העבד ויעמוד על רגליו, ולכך הוצרך לומר יום או יומים... **ועל דעת רבותינו** (במכילתא כאן) הזכיר יום או יומים להודיע שצריך לחיות עשרים וארבע שעות... והוא הנכון והאמת'

ברור הוא ששני הפירושים סותרים זה את זה¹¹², ומתוך כך נאלץ הרמב"ן להבהיר ולומר שהפירוש של חז"ל הוא הנכון והאמת.

המקום השני¹¹³ שבו העיר הרמב"ן שפירוש חז"ל הוא הנכון, הוא בפירושו לפסוק 'וְאִם לְבָנוּ יִיעָדְנָה' (כא ט)

ועל דרך הפשט ייתכן שיאמר שאם ייעדנה הקונה לבנו, והוא השדוך שישדכנה לו... כמשפט אשר יעשה האדם לבנותיו יעשה לה, שיתן לה משלו כמוהר הבתולות. וצוה בזה כאשר צוה בהענקה, והכל חסד מאתו יתעלה. **ועל דרך רבותינו, והוא האמת**, כמשפט הבנות אשר ישאו אותן האבות יעשה לה הבן. ופירש משפטן כי אם יקח אחרת, שארה כסותה ועונתה של זו לא יגרע...'

על אף שלכאורה **אין** סתירה מהותית בין שני הפירושים, כתב הרמב"ן שדרך חז"ל בפסוק זה היא האמת. בדרך הפשט נשמע כי האדון מחויב לשלוח סבלונות לאמה המשודכת, מעשה שודאי אינו חובה מדין התלמוד¹¹⁴ להיות מוטל על החתן לשלוח סבלונות לכלתו, אלא מנהג שנהגו בו הציבור¹¹⁵. אלא מכיוון שעניין זה לא נפסק להלכה, דוחה הרמב"ן פירוש זה על מנת שלא להטיל על האדון חיוב חדש, ומקיים את דעת חז"ל בלבד.

לשם שלמות העניין ולהוכחת העיקרון של דחיית הרמב"ן את הפשט מפני דרשת חז"ל, כשהם סותרים זה לזה בהלכה, נראה להלן שתי דוגמות הפוכות לגמרי, שבהם הרמב"ן נוטה מדרך הפירוש המצוי בדברי חז"ל אל הפירוש האחר, וזאת משום שדרשת חז"ל במקרים אלו לא באה ללמד הלכה. הדוגמה הראשונה היא בפירושו לפסוק: 'וְיָגֵר לֹא תֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֵנוּ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם' (כב כ). הרמב"ן בפירושו מתמודד עם הקושי כיצד 'כי גרים... מהווה טעם לאיסור ללחוץ גרים. תחילה מביא הרמב"ן את הסברו של רש"י הלקוח מהמכילתא (נזיקין יח) אך דוחה משום שיאין בכל זה טעם בעיקר' ועל כן מביא את הסברו שלו. שכך כתב הרמב"ן: '... לא הוכשרו כל הגרים בעבור היותנו גרים בארץ זמן, ואין טעם שיהיו מובטחים לעולם בעבור כן. **ופירש רש"י** כי הוא טעם ללא תונו אותו, יזהיר שלא

¹¹² וכמו שעמדנו על כך לעיל עמ' 45.

¹¹³ המקום השלישי הוא בפירושו לפסוק 'עין תחת עין' (כא כד), וכבר עמדנו על כך לעיל עמ' 16-17.

¹¹⁴ החיוב ההלכתי המוטל על החתן לשם התקשרות עם כלתו הוא מעשה הקידושין וקנין החופה. הסבלונות אינם אלא להרבות חיבה ואהבה בין הזוג והמשפחות. וכן משמע במקומות רבים, וכגון: בפירוש הרשב"ם (בבא בתרא קמו א) 'מנהג חתנים לאחר קדושין למחרת שולח לבית חמוי לכבוד אשתו תכשיטין ומיני פירות וכדי יין וכדי שמן'.

¹¹⁵ ואין לתמוה כיצד מחייבת התורה דבר בשפחה שלא חיבה בו באשה רגילה, שהרי מצינו דוגמת זה בחיוב האדון במזונות האישה והבנים של העבד, כמבואר בפירוש הרמב"ן (שמות כא ג), וכבר עמדנו על כך לעיל עמ' 30.

תונה אותו בהונאת דברים, שאם הוניתו אף הוא יכל להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מום שבך אל תאמר לחברך... **והנכון בעיני** כי יאמר, לא תונה גר ולא תלחצנו ותחשבו שאין לו מציל מידך, כי אתה ידעת שהייתם גרים בארץ מצרים וראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתכם ועשיתי בהם נקמה, כי אני רואה דמעת העשוקים אשר אין להם מנחם ומיד עושקיהם כח, ואני מציל כל אדם מיד חזק ממנו...'

הרי שהרמב"ן דוחה את פירוש המכילתא רק כאשר אינו בא ללמד הלכה. כיוצא בזה דוחה הרמב"ן את הפירוש ע"פ הגמרא שמציע רש"י לפסוק **יִאָמַר כִּי הוּא זֶה** (כב ח) וזאת משום ש: 'ובאלה הדינין מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות'. כלומר אין הרמב"ן נזקק להכניס את דברי חז"ל רק כאשר יש צורך בישוב המקרא, אך אין מטרה מיוחדת להכניס הלכות דרך פרשנות הפסוקים¹¹⁶.

ii. המדרש הוא פשוטו של מקרא

אמנם מקפיד הרמב"ן להבחין בין פירושים על דרך הפשט לפירושים המובאים בדברי חז"ל, אך ישנם פעמים בהם רואה הרמב"ן את דברי חז"ל בדרשותיהם, כפירוש הטוב ביותר לפשוטו של מקרא. כך מצינו למשל בפירושו לציווי התורה **לֹא יִמְשַׁל לְמַכָּה בְּבִגְדוֹ בָּהּ** (כא ח). בפסוק זה נחלקו הפרשנים בזיהוי נושא הפסוק. דעת רש"י, ראב"ע (על אתר) והרמב"ם¹¹⁷ היא שהנושא הוא האדון, שהרי בו פותח הפסוק **יִאֵם כִּי עָה בְּעֵינֵי אֲדֹנָיָהּ...** **לֹא יִמְשַׁל לְמַכָּה בְּבִגְדוֹ בָּהּ**, ואם כן ציווי התורה הוא שאין האדון יכול למכור את האמה לאיש אחר. ואילו דעת הרמב"ן היא שהנושא הוא האב ואם כן הציווי הוא לאסור מכירת האמה לגוי, וציווי זה מוטל על בית הדין שלא יאפשרו מכירה זו.

איש-שלום¹¹⁸ עמד על ההבדלים בין הפירושים וכתב בשם הרא"ם (על אתר) שפירוש הרמב"ם הוא ע"פ פשט הכתוב ואילו פירוש הרמב"ן הוא ע"פ המכילתא. המשתמע מדבריו הוא שדברי הרמב"ן אינן לפשוטו של מקרא. ואמנם נכון הוא שדברי הרמב"ן הם מדברי המכילתא, אלא שנראה שדעת הרמב"ן היא שדברי המכילתא הם הקרובים ביותר לפשוטו של מקרא. שכך כתב הרמב"ן (שם):

¹¹⁶ וכמו שעמדנו על כך לעיל עמ' 19.

¹¹⁷ כך מעיר הלחם משנה (הלי עבדים ד י) על דברי הרמב"ם שם: '...אין האדון יכול למכור אמה העבריה ולא ליתנה לאיש אחר בין רחוק בין קרוב ואם מכר או נתן לא עשה כלום שנאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה...'. הרי שלרמב"ם הנושא הוא האדון. ואף שבתלמוד ובמכילתא משמע שהנושא הוא האב, מכל מקום לדעת הרמב"ם הציווי הוא לשניהם: לאדון ולאב, וכמו שכתב רש"י בפירושו לחומש. אלא שעל רש"י קשה מדוע לא העמיד את הפסוק בשפחות אחר אישות ואלבא דהלכתא. אמנם לדעתי קשה כיצד ייתכן לבאר את הפסוק בשפחות אחר אישות, שהרי הפסוק אינו עוסק באישות, שהרי לא ייעדה.

¹¹⁸ איש שלום, מכילתא, על אתר

יאינו רשאי למכרה לאחר לא האדון ולא האב. בבגדו בה, אם בא לבגוד בה שלא לקיים מצות ייעוד, וכן אביה שבגד ומכרה לזה. לשון רש"י...
 אבל ראיתי במכילתא (כאן) לעם נכרי לא ימשול למכרה, הרי זו אזהרה לב"ד שלא ימכרנה לנכרי. ונראה מלשונם שאינה אזהרה שלא ימכרנה פעם אחרת לא לזה ולא לאחר, אבל היא מניעה לגמרי מן הנכרי, שלא ימכור אדם בתו לשפחות לגוי, כי מפני שאמר בעבד עברי ונמכר לגר תושב עמך או לעקר משפחת גר (ויקרא כה מז), הוצרך לומר שלא יעשה כן באשה... **וזה פשוטו של מקרא בודאי**, שאמר כי אחרי שהפדה האב המוכר לא יוכל למכרה לגוי, והוא הדין מתחילה, אבל כי לפעמים אדם רוצה מאד לפדות את בתו מן האדון שלא יעדה ויחפץ למכרה לגוי לשנה או לשנתיים להוציאה ממנו, והזהירו הכתוב מזה: **או יחזור לתחלת הענין, כי ימכור את בתו לאמה לא ימשול למכרה לנכרי**

הרי שהרמב"ן מקבל את דברי המכילתא כפירוש הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא, משום שזוהי המשמעות הפשוטה של 'נכרי' ולא כפירוש רש"י לאיש זר. ומוסיף הרמב"ן כי גם אם נפרש על פי ההקשר שהאיסור מתייחס לרגע שהחליט האדון של לייעדה משום שרעה בעניו, עדיין ניתן ללמוד מכאן איסור כללי מלכתחילה למכור לגוי, ומנעה זאת התורה משום שפעמים והאב רוצה למכור את בתו לגוי מאחר שלא יועדה, או משום שלדעתו כל העניין עוסק בַאב שבו פתח הכתוב 'כי ימכור איש...!'

בשני מקומות נוספים טוען הרמב"ן שדברי חז"ל הם פשוטו של מקרא. בזיהויו את העבד המוזכר בפסוק 'וְכִי יִבֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ' (כא כ), כעבד כנעני, כותב הרמב"ן:
 'כבר למדו רבותינו (במכילתא כאן) בהכרח מטעם כי כספו הוא שבעבד כנעני הכתוב מדבר. ופשוטו של מקרא כדבריהם כן הוא באמת, כי לא יקראו עבד ואמה סתם אחיו העברי או העבריה'

גם בפירושו את הפסוק 'עֵינַי תִּפְתַּח עֵינִי' (כא כד) כחז"ל שהכוונה ממון, מוכיח הרמב"ן שפירושם של חז"ל הוא האפשרות היחידה לפירוש הפסוק, וכמו שעמדנו על כך לעיל עמ' 16-17.

5. השימוש במדרשי ההלכה

בחלק זה בכוונתי לבחון באלו מקורות מספרות חז"ל משתמש הרמב"ן בפרשנותו לחלק ההלכי שבתורה, באיזה אופן הוא מציין את המקור למדרש ההלכה, כיצד הוא מגיש אותו לקורא כמדרש מעובד או כציטוט מדויק ומהי השיטה שלו לבחירת מדרש הלכה מסוים מתוך מדרשים שונים.

i. באלו מדרשי הלכה השתמש הרמב"ן בפירושו לתורה

שני מקורות עיקריים עמדו בפני הרמב"ן בפירושו לחלק ההלכתי של פרשת משפטים: מכילתא דרבי ישמעאל והתלמוד הבבלי. כך ניתן לראות בבירור שמתוך 56 אזכורים¹¹⁹ המובאים בפירושו 52 הם מתוך מקורות אלו. ורק בארבע פעמים בלבד הזכיר וציין במפורש למקורות אחרים: פעמיים למכילתא דרשב"י, פעם אחת למדרש שמות רבה ופעם אחת לתלמוד הירושלמי¹²⁰.

ישנם מקומות שנקל לזהות את מקורם של מדרשי ההלכה, הודות להפניות המפורשות של הרמב"ן הבאות לפני הקטעים המצוטטים, אך במספר רב של מקומות סותם הרמב"ן ולא מציין את מקורו של המדרש. כך ניתן לראות שבפרשת משפטים, מתוך כל אותם הפעמים שמשמש הרמב"ן במדרשים על מנת לבאר את הפסוקים, כמחצית מהמקרים¹²¹ (28) מציין בהם הרמב"ן את מקור המדרש, ובמחצית (28) מזכיר את דברי חז"ל אך ללא ציון המקור.

'מדרשי הלכה' האמורים כאן הכוונה לכל קטע מדרשי הבא לקבוע הלכה, בין במדרשי ההלכה המובאים בתלמוד הבבלי ובין למדרשי ההלכה המובא בחיבורים ההלכתיים של ספרות חז"ל, כגון: מכילתא דרבי ישמעאל, מכילתא דרשב"י וספרא.

¹¹⁹ ראה ברשימות שבנספח (עמ' 124-126) – בטבלה המחלקת את פירושו של הרמב"ן ע"פ ציונו את מקורות ההלכה שבהם השתמש. כל הנתונים שלהלן לקוחים משם. רובם המכריע של האזכורים נועדו לשם בירור ההלכה, ובהמשך אפרט מעט יותר בשימושים השונים. המספר 50 כולל את כל אופני השימוש במדרש ההלכה, בין אם זה לצורך ביאור מילה בודדת, פסוק או עניין שלם, בין אם פירש על דעת המדרש, פירש את המדרש, השתמש בו רק לשם הבאת ראיה לפירושו או שהשתמש בו לדחיית פירוש אחר. אמנם ישנם עוד 6 מקומות בהם פירש הרמב"ן כמובא במדרש ההלכה מבלי לציין זאת כלל, ואראה זאת בהמשך (עמ' 67-68).

¹²⁰ פעם אחת ציין הרמב"ן לתלמוד הירושלמי, אמנם השימוש בפרשת משפטים לא היה במדרש הלכה מן התלמוד הירושלמי אלא מובאה ממנו על מנת לבאר את משמעותה של מילה בפסוק (שמות כב ז).

¹²¹ ראה טבלה לקמן עמ' 124-126

ציון המכילתא כמקור

לאחר העיון באותם המקומות שבהם ציין הרמב"ן שהמקור למדרש שהוא משתמש בו הוא המכילתא, מתברר כי בכל אותם מקומות לא היה למדרש מקבילה בתלמוד הבבלי, או שמופיע, אלא שבצורה שחסרה-את-העניין שלשמו ציטט הרמב"ן את המדרש. כגון: בפירושו לפסוק: 'וּבְכַל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ' (כג יג) שם העיר הרמב"ן: 'ובמכילתא (כאן) נחלקו במקרא זה ודרשוהו בפנים רבים'. כוונתו לכך שבמכילתא (כספא כ) ישנן ארבע דרשות נוספות לפסוק מלבד מה שהביא רש"י בפירושו, וכולן אינן מתאימות לפשוטו של מקרא:

'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. **למה נאמר**, לפי שהוא אומר, ושמת את השלחן וגו', אם שינה עובר בלא תעשה, לכך נאמר ובכל אשר אמרתי אליכם וגו'; **ר"מ אומר** לעשות דברי תורה עליך חובה¹²²; **ר' אליעזר אומר** לעשות מצות עשה מצות לא תעשה; **ר"א בן יעקב אומר** אין לי אלא מה שפרט הכתוב, שאר דקדוקי פרשה מנין, תלמוד לומר ובכל אשר אמרתי אליכם. - דבר אחר ובכל אשר אמרתי וגו', למה נאמר, לפי שהוא אומר לא תעשה כל מלאכה, אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מנין, תלמוד לומר ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, להביא דברים שהן משום שבות, **ד"א** ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, להביא שביתת כלים'

אמנם אף בגמרא (שבת יח א) דרשו את הפסוק, אך דרשוהו באופן אחד בלבד, לעניין שביתת כלים. כנראה מכיוון שהרמב"ן רצה להצביע על **ריבוי** דרשות בפסוק שאף אחת מהן אינה מתאימה לשיטתו לפשוטו של מקרא, הצביע על המכילתא ולא על המדרש שבגמרא. ומכיוון שכך נראה שאין הרמב"ן מעדיף את המכילתא על פני התלמוד בבואו לפרש את המקרא, אף שהמכילתא נכתבה בצמוד לטקסט המקרא ומהווה במובן מסוים פרשנות מקראית-הלכתית. אך האם ניתן לומר שלתלמוד יש עדיפות על פני המכילתא בהיותו 'משנה אחרונה' ועל פיו נקבעת ההלכה?

ציון התלמוד כמקור

מבדיקת המקומות שבהם ציין הרמב"ן לתלמוד הבבלי, עולה כי כמעט בכל המקומות שבהם ציין הרמב"ן לתלמוד כמקור למדרש ההלכה, אין מקבילה במכילתא. אמנם ישנם מספר מקומות שבהם ציין הרמב"ן לתלמוד אף שיש לכך מקבילה במכילתא, וזאת משום שבתלמוד הדבר מבואר יותר. כגון: בפירושו לפסוק 'וְהָיְתָה יְהוָה לֹא' (כא לד) טען הרמב"ן כנגד רש"י שלא ביאר מספיק את הדין מהבחינה ההלכתית, ועל כן ביאר אותו הרמב"ן וסיים: ...ומפורש הוא בגמרא (בבא קמא

¹²² אין הכוונה להוסיף מצוות עשה כמו שפירש הרמב"ן כאן בפירושו לתורה, אלא למנוע את האפשרות שיאמרו ישראל, כלום לא קיבלנו את המצוות אלא שנקבל עליהם שכר, לא איהו בעינן ולא אגריהו בעינן. (ע"פ האראוויטץ, מכילתא, על אתר שורה 16)

123, (ב). דבריו של רש"י הם בדיוק כדברי המכילתא, אלא שבגמרא הדבר מפורש יותר, ולכן כנראה העדיף הרמב"ן את דברי להביא את דבריה המבוארים של הגמרא. אותו עיקרון בדיוק חוזר על עצמו גם בפירושו לפסוק 'וְהַשְׁבִּיעַת תִּשְׁמָטָנָה וְנִטְשָׁתָה' (כג יא) ולפסוק 'לֹא תִזְבַּח עַל חֶמֶץ דָּם זָבַחַי' (כג יח), שם פירש רש"י ע"פ המכילתא בצורה סתומה, והרמב"ן ביאר את הדברים ע"פ העולה הלכה למעשה מדברי הגמרא.

לאור האמור עולה, כי בפרשנותו, לא הלך הרמב"ן דווקא בצמוד למכילתא בהיותה מדרש הלכה הצמוד לטקסט, או לתלמוד בהיותו 'משנה אחרונה' אלא השתמש בכל מקרה לגופו של כל פסוק ופסוק, ובכל פעם השתמש בפירוש הפסוק בהתאם למדרש המתאים לו ביותר. ובמקום שההלכה מתבארת יותר מדברי התלמוד, העלה ממנו את ההלכה ועל פי המסקנה ההלכתית פירש¹²⁴ את הפסוק.

האם ראה הרמב"ן את תרגום אונקלוס כמקור הלכתי או כפרשן

פוזן¹²⁵ דן באריכות בבירור שיטתו של תרגום אונקלוס מתי בחר לתרגם ע"פ ההלכה ומתי בניגוד אליה, ואף שלא הגיע למסקנה ברורה בנקודה זו, עצם נטייתו של אונקלוס לתרגם פסוקים ע"פ ההלכה אינה מוטלת בספק. ועל כן מן הראוי לברר מה היא מידת השפעתו של אונקלוס על פירושו של הרמב"ן לפסוקים ההלכתיים.

התייחסותו של הרמב"ן לתרגום אונקלוס בפירושו לפרשיות ההלכתיות, ראוייה למחקר מקיף בכל חמשת החומשים ולא רק בפרשת משפטים¹²⁶. אך במסגרת מחקר זה, ברצוני לברר האם ראה הרמב"ן בתרגומו של אונקלוס שחי בזמן התנאים¹²⁷, מקור הלכתי לבירור ההלכה, שווה-ערך למקורות תנאים אחרים שבהם השתמש בפירושו, כדוגמת מדרשי ההלכה שהוזכרו לעיל? או שמא ראה תמיד במדרשי הלכה סמכות גבוהה יותר ובאונקלוס תנא דמסייע בלבד וכעוד דעה בחז"ל? אם יתברר כי לא ראה בתרגום שווה ערך למדרשי חז"ל בתלמוד, ניתן יהיה להסיק כי מאחר שראה הרמב"ן כערך עליון את הפרשנות ע"פ ההלכה, לפיכך לא ראה בתרגומו של אונקלוס מקור פרשני מחייב יותר מאשר ההלכה.

מעיון בפירושו ההלכתי בפרשת משפטים עולה כי מתוך תשעה פסוקים¹²⁸ שבהם התייחס הרמב"ן בפירושו לתרגום אונקלוס (בחלק מהפסוקים התייחס פעמיים לתרגומו), פעמיים¹²⁹

¹²³ במהדורת שעוועל מובא דף לד ועיין לקמן בנספח בהערות על מהדורת שעוועל, עמ' 122 הערה 3.

¹²⁴ ראה לקמן פרק ב סעיף 2 עמ' 76-79

¹²⁵ פוזן, העקיבות, עמ' 136-143, ושם הערה 161 הביא ביבליוגרפיה רחבה של חיבורים העוסקים בשאלה זו.

¹²⁶ ראה מ' בן יצחק, 'היחס בין פירוש הרמב"ן לתורה לבין תרגום אונקלוס', מים מדליו 12, תשס"א, עמ' 179-199. שם עמד על המאפיין בפירוש הרמב"ן 'כמפרש דברי אונקלוס בעניינים הלכתיים', שם, עמ' 189-191.

¹²⁷ ראה מגילה ג א; עבודה זרה יא א

¹²⁸ המקומות בהם התייחס הרמב"ן בצורה מפורשת לתרגום אונקלוס הם: כא ט, יח, יט, כב, כט; כב ב, טו, כז, כח.

הסתייע בדבריו להוכחת פירושו, חמש פעמים¹³⁰ פירש את דבריו, שלוש פעמים¹³¹ הביא את פירושו כפירוש ע"ד הדרש או הפשט ורק פעם אחת דחה את דבריו משום שלדבריו אינן להלכה.

הטעם לדחייתו את פירושו של אונקלוס הוא משום שפירש שלא כהלכה. שבתרגומו לפסוק 'שְׁאֲרָה פְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרָע' (כא ט) תרגם אונקלוס 'ש'ארה' כ-'זיונה' והיינו מזונות. היוצא מדבריו שמזונות דאורייתא, ולרמב"ן להלכה מזונות מדרבנן.

אמנם גם במקום שהרמב"ן ביאר את דברי אונקלוס, מצינו שהיה זה על מנת להשוותו להלכה. שבתרגומו לפסוק 'וְגַם בְּעֵלְיוֹ יוֹמָתִי' (כא כט) תרגם אונקלוס 'יתקטילי', דבר המשתמע כנוגד את ההלכה לדעת הרמב"ן, שהרי אינו חייב מיתת ב"ד אלא מיתתו בידי שמים. וע"כ ביאר הרמב"ן את דבריו באופן שיתאימו להלכה. גם בסוף אותו דיבור, עמד הרמב"ן על פירושו של אונקלוס במקום אחר, שלא להלכה, אך ע"פ שיטת יחיד בגמרא. שאונקלוס תרגם את הפסוק 'וְהָזָר הִקְרַב יוֹמָתִי' (במדבר יח ז) 'יתקטילי', שוב שלא כהלכה שהרי לדעת חכמים מיתתו בידי שמים¹³², אלא שאונקלוס הלך בשיטת ר"ע¹³³ שזר ששימש חייב מיתה.

מדחיית הרמב"ן את תרגום אונקלוס כשלא פירש אליבא דהלכתא, אולי ניתן להסיק שלא ראה הרמב"ן בתרגום אונקלוס שווה ערך למדרשי ההלכה, ולא הסיק על פיו את ההלכה למעשה. אלא פעמים חלק עליו ע"פ מה שעולה לשיטתו מהתלמודים, וכשהיה יכול, השתדל להשוות דבריו עם ההלכה. מסקנה זו תואמת את שהעלינו בפרקים הקודמים, על דבקותו של הרמב"ן לפרש רק ע"פ ההלכה.

אמנם לדעת בן יצחק¹³⁴ ישנם פעמים שפירש הרמב"ן כדעת אונקלוס ולא כדעת חז"ל. כדוגמה הוא מביא את פירושו של הרמב"ן לפסוק 'לֹא יִטְמָא בְּעַל בְּעֵמְיוֹ לְהַחְלוֹ' (ויקרא כא ד) שפירש הרמב"ן 'בעלי' במשמעות של 'נכבד' כאונקלוס שתרגם 'ברבא בעמיה' ובניגוד לדעת חז"ל (ת"כ אמור פרשה א טו) שדרשו זאת ב'בעל באשתו' וכמו שכתב רש"י.

¹²⁹ פעמיים בפירושו לפסוק 'כי יפתה איש... מהר ימהרנה' (כב טו) הסתייע הרמב"ן בפירושו בתרגומו של אונקלוס, להוכחת ביאורו למילים: 'יפתה' ו-'מהר'.

¹³⁰ חמש הפעמים הם: א. בביאורו לפסוק 'על משענתו' (כא יט) הסביר את אונקלוס שתרגם 'על בורייה' להוציא מפירושו של רש"י וראבי"ע באונקלוס. ב. בפירושו לפסוק 'כאשר ישית עליו' (כא כב) הסביר את דעתו של אונקלוס ע"מ להוציא מפירושו של ראבי"ע. ג. בפירושו לפסוק 'וגם בעליו יומתי' (כא כט) הסביר את פירושו של אונקלוס ע"מ להשוותו עם ההלכה. ד. בפירושו לפסוק 'אם זרחה השמש עליו' הסביר את אונקלוס להוציא מדעתו של רש"י שאינו מתיישב עם הכתובים. ה. בפירושו לפסוק 'אלקים לא תקללי' הסביר שמה שכתב אונקלוס 'תקילי' היינו לשון קללה..

¹³¹ שלוש הפעמים הם: א. בפירושו לפסוק 'באבן או באגרוף' (כא יח) הביא פ"י בדרך הפשט, שלא כדעת רבותינו, וציון שהוא כפירוש אונקלוס. ב. בפירושו לפסוק 'כאשר ישית עליו בעל האשה' (כא כב) ביאר את אונקלוס כדעת המכילתא. ג. בפירושו לפסוק 'מלאתך ודמעך' (כב כט) הביא את אונקלוס כדעת המכילתא.

¹³² שכך שנינו: 'זר ששמש במקדש, רבי עקיבא אומר: בחנק, וחכמים אומרים: בידי שמים' (סנהדרין פא ב)

¹³³ ראה פוזן, העקיבות, עמ' 137 ובהערה 162, דיון על הקשר בין שיטתו של רבי עקיבא בהלכה לבין תרגום אונקלוס.

¹³⁴ בן יצחק, היחס, עמ' 189.

אלא שלדעתי אין להוכיח מכאן שהרמב"ן פירש כאונקלוס ולא כחז"ל, אלא כדרכו בפסוקים רבים גם כאן פירש ע"פ הפשט וע"פ דרשת חז"ל, בדרך הפשט הלך בשיטת תרגום אונקלוס, משום שלשון 'בעל' מתפרש במקרא במשמעות של נכבד ואדון, ובמקביל בדרך הדרש הביא את שיטת חז"ל בתורת כהנים שדרשו זאת בבעל באשתו. איזה פירוש ראה כעיקר? ייתכן שאת שניהם ראה כאמת, וכדרכו במקומות רבים להביא שני פירושים לפסוק אחד. וייתכן כי דווקא את הפירוש ע"ד הדרש ראה כעיקר, ולא כמשתמע בדבריו של בן יצחק, וכמו שהעיר על כך הרמב"ן עצמו במקומות רבים, שהקבלה בכל מקום אמת, וכמובא לעיל¹³⁵.

ii. דרכי ציון מקורו של מדרש ההלכה

כמוזכר לעיל, יש פעמים שבהם ציין הרמב"ן את המקור של מדרש ההלכה בו השתמש, וישנם מקומות שבהם סתם ולא ציין את מקור המדרש. במקומות שהרמב"ן כן ציין את מקור המדרש (28 פעמים - מתוך 56, 50%), המקורות היו: מכילתא דרבי ישמעאל (9 פעמים), תלמוד הבבלי (16 פעמים), מכילתא דרשב"י (2 פעמים), שמות רבה (פעם אחת) ותלמוד ירושלמי (פעם אחת).

במקומות שלא ציין את מקור המדרש (22 פעמים - מתוך 50, 44%) לא ציין כלל את מקור מדרש ההלכה, אלא כתב באופן כללי שחז"ל דרשו זאת, כגון: 'ודרשו' (כא א), 'ומדרש חכמים הוא' (כא ג) ועוד. מהתחקות אחר מקור המדרש, נמצא כי גם שם מדובר באותם שני מקורות עיקריים. פעמים המדרש הוא מן התלמוד הבבלי (7 פעמים), פעמים מן המכילתא דרבי ישמעאל (4 פעמים) ופעמים מופיע המדרש בשניהם גם יחד (11 פעמים).

אמנם לא ברור אם הייתה לרמב"ן כוונה ושיטה מתי לציין את מקור המדרש, אך נראה ברור שבכל המקומות שבהם לא היה המדרש מהתלמוד או מהמכילתא דר"י – המקורות העיקריים, ציין הרמב"ן בפירוש את מקורו, כגון: 'ישוב מצאתי במכילתא אחריתא דרשב"י' (כא ג); 'ובאלה שמות רבה ראיתי' (כא ו); 'ראיתי במכילתא דרשב"י' (כב יב). נראה שהסיבה לכך היא, מכיוון שעל מנת לברר את ההלכה יש לעיין בדברי רבותינו בתלמוד, שביארו והכריעו בדברי התנאים, כך שפשוט הדבר שיעיין הרמב"ן תחילה בדבריהם, ובמקום שעיין במקור אחר הוכרח לציין את המקור.

כמו כן ייתכן שהרמב"ן ראה במכילתא דר"י סמכות גבוהה יותר לבירור הפסוקים והכרעה להלכה ולפרשנות מאשר מכילתא דרשב"י, ועל כן למד בצמוד לפסוק את דברי המכילתא דר"י. כדמות ראה לכך, יש בלשונו של הרמב"ן: 'ישוב מצאתי במכילתא אחריתא דרשב"י' (כא ג), שדייק הרמב"ן לכתוב 'אחריתא' משום שקודם היה מעיין, כמתבקש, במכילתא דרבי ישמעאל.

¹³⁵ לעיל פרק א, סעיף 1 עמ' 15-17 ואילך.

ואכן בכל המקומות בתורה¹³⁶ שבהם מציג הרמב"ן את מכילתא דרשב"י 'כמכילתא אחרת' היה זה לאחר שהציג תחילה את המכילתא דרשב"י¹³⁷. אמנם ייתכן כי הסיבה לכך היא משום שמכילתא דרבי ישמעאל הייתה זמינה לפניו ומצויה תחת ידו ותחת יד הציבור הרחב, יותר מאשר מכילתא דרשב"י.

באותם מקומות שבהם ציין הרמב"ן שמקור המדרש הוא בתלמוד, עשה זאת בשני אופנים: לרוב הוא מעיר באופן כללי על הימצאות המדרש במקום כלשהוא בתלמוד, כגון: 'מה שדרשוהו בתלמודי (כא ח), 'ואמר בברייתא... ורשב"י פי' שם בפירושו בגמרא' (כא טז), 'ומפורש הוא בגמרא' (כא לד), 'על דעת האומר בתלמודי (כא לו, כב ח), 'ועוד מתבאר בגמרא' (כב ח), 'ויש נוסחאות כתוב בהם במשנה'¹³⁸ (כב טו) 'על דעת רבותינו בגמרא' (כב כז). וישנם מקומות שבהם ציין מקור מדויק יותר בתלמוד, כגון: 'כמו שנתבאר בתלמוד בכתובות' (כא ג), 'כמו שאמרו בתחילת קידושין' (כא ח), 'כך העלו בתחילת מועד קטן' (כג יא) ו'כמו שהוזכר בפרק קמא דפסחים' (כג יח).

בכל המקומות בפרשה זו התייחסות הרמב"ן היא אך ורק לתלמוד הבבלי. כאשר פעם אחת הוא מסתייע מן התלמוד הירושלמי, מציין זאת הרמב"ן באופן מפורש, כגון: 'וכן הרבה בלשון ירושלמי' (כב כז). אמנם כך הוא בפרשת משפטים, אך אין זה בהכרח מאפיין את פרשנותו, ואכן במקומות אחרים מצאנו שכותב רבותינו וכוונתו לרבותינו שבתלמוד הירושלמי¹³⁹. יצוין עוד כי בפסוק הנ"ל השימוש בירושלמי אינו במדרש ההלכה המופיע שם, אלא לשם ביאור תופעה לשונית.

באותם מקומות שבהם ציין הרמב"ן שמקור המדרש הוא במכילתא דרשב"י, כתב: 'וראיתי במכילתא' (כא ג), 'זה לשון הברייתא השנויה במכילתא' (כא ד), 'ולשון המכילתא' (כא ו), 'אבל ראיתי במכילתא' (כא ח), 'ובמכילתא' (כא יח, יט, כב; כג ג), 'וכן במכילתא' (כב ח).

שעוועל¹⁴⁰. במראה המקומות שכתב לפירוש הרמב"ן, השתדל תמיד לציין את מקורו של מדרש ההלכה המופיע ברמב"ן, אך ברוב המקומות לא דקדק לציין את ריבוי המקורות של המדרש. ברוב הפעמים ציין מקור אחד בלבד, מכילתא או תלמוד בבלי, על אף הימצאותם של שני מקורות, רק בשלושה מקומות הצביע שעוועל על הימצאותם של שני מקורות¹⁴¹.

¹³⁶ כיוצא בזה ציין הרמב"ן את המכילתא דרשב"י כ'מכילתא אחרת' עוד פעמיים: בפירושו לפסוק 'זכור את יום השבת' (שמות כ ז) ובפירושו לפסוק 'יהיה לכם שבתון' (ויקרא כג כד). אמנם לא בכל מקום שציין למכילתא דרשב"י, הגדירה כמכילתא אחרתא כמו שמצינו בפירושו במקומות שונים, כגון: שמות יד יט, שמות כב יב.

¹³⁷ ראה גם: מלמד, מפרשי, עמ' 1003 הערה 255, שגם הוא עמד על תופעה זו.

¹³⁸ כללתי את הציטוט מן המשנה בתוך מדרשי הלכה המובאים מן התלמוד הבבלי.

¹³⁹ כגון בבראשית א א, יח כ; שמות ג ח, יב ב; ויקרא יט יט, כה ג; דברים ו ה, יז טז. ועוד.

¹⁴⁰ שעוועל, פירוש

¹⁴¹ המקומות בהם ציין שעוועל למדרש ההלכה בלבד על אף שהיה גם מקור מן התלמוד הבבלי, הם: כא, א (ציין נתחומא משפטים ו, והחסיר גיטין פח ע"ב), כא ג (ציין מכילתא נזיקין א, והחסיר קידושין כב א), כא ו (ציין

אי ציון מקור למדרש כתוצאה ממיזוג בין שני מדרשים

אחד משני הפרשנים המשפיעים ביותר על פירוש הרמב"ן הוא רש"י, כך שחלק מהמדרשים שמתייחס אליהם הרמב"ן בפירושו הם בעקבותיו של רש"י. להלן נראה כי בעקבות ציטוטו של רש"י ממקור מסוים, אף שהרמב"ן משיקולים אחרים משתמש במקור אחר, מערב הרמב"ן את שני המדרשים גם יחד. ייתכן כי משום כך לא ציין הרמב"ן את מקורו של המדרש אלא הסתפק באמירה כללית שכך היא דעת רבותינו וכד'.

דוגמה לכך ניתן לראות בפירושו לפסוק: 'אוּ בֶן יָגַח אוּ בַת יָגַח' (כא לא), שבו נוקט הרמב"ן **כמבנה** המובא במכילתא (נזיקין יא) אך מעתיק **גם מלשונה** של הגמרא (בבא קמא מד א) כנראה בעקבות רש"י. שכך כתב הרמב"ן:

'...והוצרך הכתוב לפרט משפט הקטנים, על דעת רבותינו ז"ל (ב"ק מד א) בעבור כי הוצרך למעלה (פסוק כט) לומר איש או אשה ללמד שהשה אשה לאיש לכל נזקים שבתורה, ויכול לא יהא חייב אלא על איש ואשה גדולים, ת"ל או בן יגח **לחייב על הקטנים כגדולים**, וכן עשה הכתוב בואיש כי יכה כל נפש אדם (ויקרא כד יז) כמ"ש רש"י (שם)'

הדיון שמביא הרמב"ן בפירושו מקביל במדויק לדיון המובא בקצרה במכילתא:
'או בן יגח או בת יגח. למה נאמר, לפי שהוא אומר והמית איש או אשה, אין לי אלא גדולים, קטנים מנין, תלמוד לומר או בן יגח או בת יגח'

לעומת הדיון הקצר והפשוט המובא במכילתא, הדיון המובא בגמ' ארוך ומורכב:
'ת"ר: "או בן יגח או בת יגח" - **לחייב על הקטנים כגדולים**. והלא דין הוא: הואיל וחייב אדם באדם וחייב שור באדם, מה כשחייב אדם באדם - לא שנא בין קטנים לגדולים, אף כשחייב שור באדם - לא תחלוק בו בין קטנים לגדולים! ועוד, קל וחומר הוא: ומה אדם באדם שלא עשה בו קטנים כגדולים - חייב בו על הקטנים כגדולים, שור באדם שעשה בו קטנים כגדולים - אינו דין שחייב על הקטנים כגדולים! לא, אם אמרת אדם באדם שכן חייב בארבעה דברים, תאמר בשור שאינו חייב בד' דברים? ת"ל: "או בן יגח או בת יגח" **לחייב על הקטנים כגדולים**.'

מכילתא נזיקין ב, והחסיר קידושין טו א), כא ז (ציין מכילתא נזיקין ז, והחסיר קידושין טו א), כא כד (ציין מכילתא נזיקין ח, והחסיר בבא קמא פד ע,א).

המקומות בהם ציין שעוועל לתלמוד הבבלי בלבד, על אף שהיה מקור גם ממדרש ההלכה, הם: כא טו (ציין סנהדרין פד ע"ב, והחסיר מכילתא נזיקין ה), כא לא (ציין בבא קמא טו א, והחסיר מכילתא נזיקין יא), כא לוז (ציין בבא קמא י ע"ב, והחסיר מכילתא נזיקין סוף פרשה יא), כב ח (ציין בבא קמא קו א, והחסיר מכילתא נזיקין טו). המקומות הבודדים בהם ציין לשני המקומות, הם: כב ו (ציין לשני המקורות: מכילתא נזיקין ו ובבא מציעא צד ע"ב), כב טו (ציין לשני המקורות: מכילתא נזיקין יז וכתובות י א), כב כח (ציין לשני המקורות: מכילתא כספא יא ומשנה תרומה ג ו).

כנראה בשל המורכבות והסרבול שיש במדרש כמו שמובא בגמרא, נמנע הרמב"ן מללכת בעקבות הגמרא, ונוקט כמבנה הקצר והתמציתי שבמכילתא. אך אף-על-פי-כן נוקט הרמב"ן מטבע לשון המובא בגמרא 'לחייב על הקטנים כגדולים', וזאת כנראה בהשפעתו של רש"י (שם) שנקט לשון זו:

'לפי שנאמר והמית איש או אשה, יכול אינו חייב אלא על הגדולים, תלמוד לומר או בן יגח וגו', לחייב על הקטנים כגדולים'

זו כנראה הסיבה שרמב"ן איננו מגדיר פה את מקורו, ואומר סתם 'על דעת רבותינו', שהרי שילב פה את ניסוחי הגמרא והמכילתא. בנוסף לכך, הרמב"ן גם מוסיף טיעון שלא מופיע בגמרא וגם לא במכילתא, והוא ש'הוצרך למעלה (פסוק כט) לומר איש או אשה ללמד שהשואה אשה לאיש לכל נזקים שבתורה'.

אי ציון שפרשנותו כפרשנות חז"ל

בפירושו לפרשת משפטים, ישנם 6 מקומות בהם פירוש הרמב"ן לפסוק מקביל במדויק לדברי חז"ל, אלא שהרמב"ן לא טורח לציין זאת או אפילו לרמוז לכך. מבדיקה המקורות עולה כי פעמים מקור המדרש הוא בתלמוד (3 פעמים), פעמים ומקור המדרש הוא במכילתא דר"י (2 פעמים) ופעם אחת המדרש מופיע בשניהם גם יחד.

להלן נראה שלוש דוגמות לכך, שתיים כאשר פירושו הוא כמכילתא ואחת כאשר פירושו הוא כתלמוד¹⁴².

- א -

בפירושו לפסוק 'וְאִם שְׁלֹשׁ אֱלֹהִים לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ' (כא יא) כתב הרמב"ן לבאר מה הם השלושי שלא יעשה לה. שכתב (שם ח):
'ואם שלש אלה, היעוד לו או לבנו או הפדיון לא יעשה לה, אז תצא חנם אין כסף כצאת העבדים הנוכרי'

למרות שלא ציין זאת, דבריו הם בדיוק דברי המכילתא (נזיקין ג):
'ואם שלש אלה לא יעשה לה. ייעד לך או לבנך או פדה'

- ב -

¹⁴² להלן בטבלה שבנספח עמ' 124-126 רשמתי את כל 6 המקרים.

בפירושו לפסוק 'רַק שְׁבִתוֹ יִתֵּן וְרָפָא וְרָפָא' (כא יט) מסביר הרמב"ן את שינוי הלשון בין חיוב ריפוי לחיוב שבת, בכך שרומזת כאן התורה הלכה, שאי אפשר להמיר את כספי הרפואה בדבר אחר. שכך כתב:

'ואמר רק שבתו יתן ורפא ירפא - ולא אמר שבתו ורפואתו יתן, להגיד שיתן השכר אל הרופאים וירפאו אותו, ולא יוכל לתבוע שיתן לו השכר והוא יעשה בו דברים אחרים, רק ירפא בו על כל פנים'

דבריו אלו הם בפשטות דברי הגמרא במסכת בבא קמא¹⁴³ (פה א) המונעים כל העברת תשלום הרפואה לכל צורך אחר:

'ואי א"ל היאך (הניזק למזיק): הו"ב לי לדידי ואנא מסינא נפשא, א"ל: פשעת בנפשך ושקלת מינאי טפי. ואי א"ל: קוץ לי מקץ, א"ל: כל שכן דפשעת בנפשך וקרו לי שור המזיק'

- ג -

בפירושו לפסוק: 'זָבַח לְאֱלֹהִים יִחַרְסוּ' (כב יט) עמד הרמב"ן על השאלה מדוע חזרה התורה על ציווי זה בנוסף לציווי שכבר נאמר בעשרת הדברות. תחילה מביא הרמב"ן את תשובתו של ראב"ע, ומיד דוחה אותה ונותן את טעמו:

'...ור"א פירש... והבל יפצה פיהו, כי בעשרת הדברות הזהיר על ע"ז בלאו, וכאן מפרש העונש והמשפט שנעשה בו...'

דבריו אלו הרואים בציווי שבעשרת הדברות אזהרה, ובפסוק שלפנינו עונש, הם בדיוק דברי המכילתא (נזיקין יז):

'זובח לאלהים יחרס. עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר "לא תשתחוה להם ולא תעבדם".'

הרי לנו שהרמב"ן מפרש כדברי רבותינו, אלא שלא רואה לנכון לציין זאת.

השימוש במכילתא דרשב"י

כמו שהוזכר בתחילת הפרק, הרמב"ן בפירושו לפסוקים ההלכתיים שבספר שמות נזקק בעיקר למכילתא דרבי ישמעאל, ולא למכילתא דרשב"י. כך שבכל פעם שהזכיר מכילתא סתם, כוונתו למכילתא דר"י ובכל פעם שהשתמש במכילתא דרשב"י ציין זאת במפורש. כך ניתן לראות מבדיקת מספר הפעמים שנוקק הרמב"ן (בפרשת משפטים) למכילתא דר"י (לפחות 9 פעמים) ומספר הפעמים שנוקק למכילתא דרשב"י (פעמיים בלבד). לפיכך ראוי בכל פעם שהרמב"ן חורג

¹⁴³ וראה מה שכתבתי בהבדל שבין דברי הגמרא לפירוש הרמב"ן, לעיל עמ' 22.

משיטתו ומציין למכילתא דרשב"י, לבדוק מדוע עשה זאת? מדוע שינה מדרכו להשתמש במדרשי הלכה מן התלמוד או מהמכילתא דר"י?

בפעם הראשונה בפרשת משפטים שהרמב"ן מזכיר מכילתא דרשב"י, היה זה על מנת לברר הלכה, האם מעשי ידי אשת העבד לאדון או לעצמה (כא ג). ומכיוון שלא מצינו לכך התייחסות בתלמודים או במכילתא דר"י, נזקק הרמב"ן למכילתא דרשב"י.

בפעם השנייה שמציין הרמב"ן למכילתא דרשב"י, הוא עושה זאת בפירושו לפסוק 'אם טָרַף יִטְרֹף יְבֵאֵהוּ עַד' (כב יב) על מנת לברר מהו 'עד'. וכך הם דבריו:

ו'ר"א אמר יביאהו עד, שיביא קצת הנטרף, שתי כרעים או בדל אוזן, להיות לו לעד. וכן ראיתי במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי אבא שאול אומר יביא עדידה, שנאמר (עמוס ג יב) כה אמר ה' כאשר יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים...'

את דברי אבא שאול מצינו גם בגמרא (בבא קמא י ב – יא א):

'דתניא: אם טרף יטרף יביאהו עד - יביא עדים שנטרפה באונס ופטור, אבא שאול אומר: יביא עדודה לב"ד מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: פחת נבילה דניזק הוי, ומר סבר: דמזיק הוי! לא, דכ"ע דניזק, והכא בטורח נבילה קמיפלגי.'

בשני המקורות, גם במכילתא דרשב"י וגם בתלמוד מפרש אבא שאול 'עד' במשמעות של 'הנשאר מהנבלה'. מדוע אם כן לא ציין הרמב"ן לדברי אבא שאול שבתלמוד הבבלי? נראה כי כאן היה הרמב"ן מוכרח לחרוג ממנהגו ולצטט ממכילתא דרשב"י. משום שבבואו להביא מקבילה לדברי ראב"ע מדברי חכמים, מן הנמנע שיפנה לדברי אבא שאול המובאים בגמרא וזאת משום ששם דברי אבא שאול מתפרשים כהבאת 'עדידה' לצורך תשלום חלק מהנזק או שטורח נבילה מוטל על המזיק, ולא בהבאת ה'עדידה' כעדות לטריפתה של הבהמה ע"י חיות רעות על מנת שיפטור השומר. ואילו ראב"ע פירש שיביא ה'עדידה' כראיה להיפטר מחיוב הנזק ואלו בדיוק דברי המכילתא דרשב"י, שהבאת ה'עדידה' היא לצורך פטור מחיוב. בנוסף לכך, הראב"ע בפירושו מביא ראיה לדבריו מהפסוק בעמוס, וכך מובא גם במכילתא, מה שלא מובא בתלמוד.

iii. אופן הצגת המדרש

בניגוד לרש"י שאינו מקפיד בדרך כלל לצטט במדויק את מקורותיו המדרשיים אלא מעבדם, מקפיד הרמב"ן לצטט את המדרש כלשונו. כשלא עושה כך כותב הרמב"ן באופן כללי את המובא במכילתא, כגון: 'כבר למדו חכמים שמיתתו בחנק' (כא טו), 'כבר למדו רבותינו בהכרח מטעם כי כספו הוא שבעבד כנעני הכתוב מדברי' (כא כ), 'הידוע בקבלת רבותינו שהוא ממון' (כא כד), 'ועוד מתבאר בגמרא בראיות גמורות כי כשהוא כופר בעיקר הפקדון ואומר לא הפקדת אצלי, אם כופר

בכל פטור, ואם מודה מקצת חייב שבועה, וזה לדברי הכל' (כב ח). ויש שרומז הרמב"ן למדרש בלי להביאו כלל, כגון: 'ובמכילתא נחלקו במקרא זה ודרשוהו בפנים רבים'¹⁴⁴ (כג יג)

אמנם מצינו שהרמב"ן מעבד את המדרש, כגון בפירושו לפסוק 'או בן גנח או בת גנח' (כא לא), שם נוקט הרמב"ן כמבנה המדרש המובא במכילתא, אך מוסיף גם מילים כאופן המופיע בגמרא¹⁴⁵ (מבלי להזכיר לא את המכילתא ולא את הגמרא). בנוסף לאמור, פעמים מצינו שהרמב"ן אינו מצטט במדויק את לשון המכילתא או שגרסתו במכילתא שונה מהמצוי בידינו¹⁴⁶. דוגמה לכך ניתן למצוא בפירושו לפסוק 'אם אדניו יתן לו אשה' (כא ד), שם מצטט הרמב"ן את לשון המכילתא:

'... "בכנענית הכתוב מדבר. או אינו אלא ישראלית, ת"ל האשה וילדיה תהיה לאדניה, הא בכנענית הכתוב מדבר". זה לשון הברייתא השנויה במכילתא'

דברי המכילתא, שמצוטטים ע"י הרמב"ן, שונים במקצת מלשונה של המכילתא שלפנינו:
'... בכנענית הכתוב מדבר אתה אומר בכנענית הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בעברית, כשהוא אומר האשה וילדיה תהיה לאדניה, הא בכנענית הכתוב מדבר'¹⁴⁷

לרמב"ן נעדר מן המכילתא המשפט 'אתה אומר בכנענית הכתוב מדבר', במקום '...מדבר אלא בעברית' מובא ברמב"ן 'אלא ישראלית' ובמקום 'כשהוא אומר' מובא ברמב"ן 'ת"ל'. אמנם ייתכן כי אלו שינויים קלים בלבד, הרגילים בחילופי גרסאות. ואף במהדורת המכילתא המשפט 'אתה אומר בכנענית הכתוב מדבר' בא בסוגריים, דבר המלמד כי גם בחלק מכתבי היד שהיו לפני המהדיר הוא נשמט, וההשמטה ארעה כנראה מחמת הדומות.

¹⁴⁴ ראה דוגמות נוספות בתורה אצל: מלמד, מפרשי, עמ' 1002. ראה גם שבגרסתו ברמב"ן מובא 'בפנים אחרים' ולא 'בפנים רבים'.

¹⁴⁵ וכמו שהראתי זאת לעיל עמ' 66.

¹⁴⁶ כאן הדבר מסופק, אך בפירושו לכא יט, נראה יותר שגרסתו הייתה שונה, שלאחר שפירש 'משענתו' כפשוטו ודלא כרש"י, כתב: 'ובמכילתא (נזיקין ו) אם יקום והתהלך, שומע אני בתוך הבית ת"ל בחוץ, אי בחוץ שומע אני אפילו מתנונה, ת"ל אם יקום. וגם זה נכון מאד שיאמר הכתוב אם יקום ממשכבו לגמרי והוא מתהלך תמיד בחוצות שלא יחזור למשכבו בבאו מן החוץ כמנהג המתנונים, אע"פ שהוא חלוש ונשען על משענת ינקה המכה...'. הרי שממשמעות לשונו נראה שבמכילתא מובא פירוש שונה מפירושו. וכבר תמה בעל הכתב והקבלה (על אתר) על דבריו שהרי במכילתא מובא במפורש בשם רבי ישמעאל שמשענתו היינו בוריו כפרש"י. על כן נראה שפשוט גרסא אחרת הייתה לו במכילתא, שהרי קשה להניח שהתעלם הרמב"ן מדברים מפורשים אלו. אמנם ייתכן שהרמב"ן לא הביא את דברי המכילתא אלא על מנת להראות אומדן שאע"פ שהוא מתהלך בחוץ, אין זה מספיק אם בחזרתו הביתה הוא נופל מיד למשכבו, אך לא על מנת להסביר מהו 'משענתו', ואז אין הכרח לומר שגרסתו שונה.

¹⁴⁷ מכילתא נזיקין ב. מהדורת האראוויטץ, מכילתא.

- ב -

במקום נוסף, מצינו ששינה הרמב"ן מעט את סדר הדוגמות שמביא, שמקורם מן התלמוד, וזאת כנראה בהשפעת רש"י (אמנם אין מדובר בציטוט של מדרש, אך בודאי שדבריו בנויים על יסוד המדרש). על סמך הפסוק: 'זָבַח לְאֱלֹהִים יִחְרָם' (כב יט) דורשת הגמרא בסנהדרין (ס ב) שדווקא זביחה וכל עבודות פנים חייבים עליהם אפילו שלא כדרכם, אבל מגפף, מנשק, מכבד ומרבץ ודומיהם אינם חייבים אלא בשדרכה בכך. סדר המלאכות שאין חייבים עליהם אלא בשדרכה בכך מופיע במשנה (שם) בסדר הבא:

'אבל המגפף, והמנשק, והמכבד, והמרבץ... עובר בלא תעשה'

אך כשהרמב"ן (שם) מסביר את הפסוק ע"פ הגמרא הוא מביא את סדר המלאכות בסדר שונה, שכך כתב:

'והזכיר הכתוב זביחה והוא הדין להשתחוויה ולכל עבודת פנים, אבל שאר עבודות

כגון המכבד והמרבץ והמגפף והמנשק אינו במיתה בשלא כדרכה'

נראה כי למרות שהרמב"ן מקפיד לצטט במדויק את מקורותיו, כאן שלא ראה צורך לצטט אלא לכתוב בסגנון חופשי, הושפע מפירוש רש"י שפירש אף הוא את הפסוק ע"פ הגמרא הנ"ל, ובאותו אופן שפירש הרמב"ן, אלא שכדרכו לא הקפיד על ציטוט מדויק ובעקבותיו הלך הרמב"ן. שכך כתב רש"י (שם):

'אבל שאר עבודות, כגון מכבד והמרבץ והמגפף והמנשק'

פרק ב: פרשנות בסגנון תלמודי-הלכתי

שיטת פירושו של הרמב"ן, משאו ומתנו בדברי חז"ל ובדברי המפרשים שקדמו לו, הזקיקו אותו לכתוב באריכות כדרכו בחידושו לתלמוד, אלא שאת חידושו לש"ס כתב בלשון רבנית – עברית בלולה בארמית, ואת פירושו לתורה כתב בעברית, שהשפעת לשון המקרא ניכרת בה במליצות הכתוב ובשיבוץ שברי פסוקים ולשון חכמים¹⁴⁸.

להלן אראה שבפירושו של הרמב"ן משתקף סגנון תלמודי בשלושה מאפיינים. באימוץ סגנון השקלא והטריא (משא ומתן) התלמודי, בחידוש דינים תוך כדי פרשנות לתורה, ובהליכה בעקבות רבותינו הצרפתיים.

1. שימוש בשקלא וטריא התלמודית

בחלק זה, אראה¹⁴⁹ כיצד משתמש הרמב"ן בסגנון תלמודי בפירושו למקרא. באמרי סגנון תלמודי, כוונתי שהרמב"ן משתמש ממש בצורת השקלא והטריא התלמודית לצורך פירוש לתורה, ואף מתמודד בפירושו עם קושיות או בעיות שעלו בתלמוד או שמסביר בפירושו לתורה מימרות המובאות בתלמוד. וכבר העיר על כך ליכט¹⁵⁰ שהרמב"ן בבעיות הלכתיות, ראה עצמו מחויב לברר את כל העניין לפי מאמרי חז"ל הנוספים.

- א -

בפירוש שלהלן לאחר שמחדש הרמב"ן את ההלכה שמוזנות האישה והבנים שייכים לאדון. מתחיל הוא להביא לכך ראיות ולהקשות ולתרוץ, כסגנון הצרפתי, בין הברייתות השונות, ולהסיק מהן הלכה. וכך כתב בפירושו לפסוק 'וַיִּצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ' (כא ג):
... ולא נתברר לי בדין הזה אם מעשה ידי האשה והבנים לאדון כל הימים אשר יזון אותם. והנראה בעיני שהוא נכנס במקום הבעל...
וראיתי במכילתא (כאן)... וגם זה ראה לדין שאמרת...

¹⁴⁸ מלמד, מפרשי, עמ' 1019

¹⁴⁹ מובן שישנם עוד פירושים בפרשת משפטים, שבהם ניתן לראות שהרמב"ן נושא ונותן בהם בהלכה, כגון: בפירושו ל'אשר יאמר כי הוא זה' (כב ח); ובפירושו לפסוק 'שארה כסותה ועונתה' (כא ט); ובפירושו לפסוק 'עין תחת עין' (כא כד). אלא שדנתי בדוגמות אלו כבר לעיל ולא רציתי להאריך יותר, ודי בהזכרתן כאן.

¹⁵⁰ ליכט, לדרכו, עמ' 229 הערה 5

ושוב מצאתי במכילתא אחריתא דרבי שמעון... יכול אפילו נשא אשה שלא מדעת רבו, תלמוד לומר הוא, מה הוא מדעת רבו אף אשתו מדעת רבו. יכול יהא מעשה בניו ובנותיו של רבו... תלמוד לומר הוא, הוא מעשה ידיו של רבו, ואין מעשה בניו ובנותיו של רבו....

ועדיין אני אומר שאם רצו אשתו ובניו ליזון משל אדון הוא לוקח מעשה ידיהם כמו שכתבתי, ולא באו למעט בברייתא הזו אלא שאינם שלו כדין עבד כנעני, וכדין העבד עצמו, אלא יכולים הם לומר אין אנו ניזונין ואין אנו עושים. ונתחדש לנו מן הברייתא הזו שאם נשא אשה שלא ברצון אדניו אינו חייב במזונותיה ולא במזונות ולדיה, שכיון שברשות אדניו למסור לו שפחה כנענית אינו חייב במזונות הישראלית הזאת....

ודרשו עוד ממלת עמו שלא תפרישנו מאשתו ומבניו, לומר שאין רבו יכול לומר לו עם השפחה שמסרתי לך תתיחד ותישן בלילה ולא עם אשתו הישראלית, אלא הרי הדבר ברשות העבד'

הרי שהרמב"ן מחדש דין, מביא לו ראיה מן המכילתא, מקשה מברייתא אחרת ומיישב, ולבסוף מסיק מסקנות נוספות מן הברייתא המובא וכל זה בפירוש למקרא ובסגנון פלפולי צרפתי. בנוסף לכך ברור הוא שהצטרפותו של הרמב"ן למילה 'עמו' אין לה דבר על דרך הפשט, וכל הבאתו את המדרש האחרון הוא על מנת ללמד הלכה נוספת הנרמזת בפסוק.

- ב -

רש"י על הפסוק 'בַּעַל הַבּוֹר יִשְׁלַם כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעְלָיו וְהָיָה לוֹ' (כא לד) כתב: 'והמת יהיה לו - לניזק, ושמין את הנבלה ונוטלה בדמים ומשלם לו המזיק עליהם תשלומי נזקו'. והקשה הרמב"ן על דבריו:

ולא בירר את דינו, כי אין צורך לאמר בנבלה הזאת שיטלנה הניזק בחשבון התשלומין כשיביא אותה לב"ד לשלם הנזק, שאפילו היו למזיק נבלות וטרפות אחרות בביתו יפרענו בהם כפי דמיהם, שכבר אמרנו לרבות שוה כסף אפילו סובין (ב"ק ז א).

ועל כן כתב הרמב"ן שדבריו של רש"י צריכים ביאור והוא:

'אבל הענין לומר כי הנבלה של ניזק היא וממונו תחשב, לפיכך אם פחתו דמיה אחרי כן או שנגנבה אין על המזיק לשלם אלא דמי המיתה, אם היה השור כשהוא חי שוה מנה וכשמת שוה חמשים זוז, יש עליו חמשים זוז וזה יטפל בנבלתו וישמרנה לעצמו וזה הדין בכל הנזוקין, וזהו שקורין חכמים פחת נבלה ומפורש הוא בגמרא (שם י ב)'

קושייתו של הרמב"ן על רש"י ופירושו, הם בדיוק דברי הגמרא (בבא קמא י ב):

יא"ל רב כהנא לרב... השתא אי אית ליה לדידיה כמה טריפות יהיב ליה, דאמר
מר: ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין, דידיה מבעיא? לא נצרכא, אלא לפחת
נבילה'

אמנם הקושי בדבריו של רש"י הוא קושי משפטי, שהרי ברור שהנבלה של הניזק, שהרי שלו
היא, ועליה צריך המזיק להוסיף תשלומים על מנת לפצותו על הפסדו. אך הרמב"ן לא מקשה כך
אלא מקשה את קושיית הגמרא, שאף אם נאמר שלאחר הנזק הנבלה של המזיק, יכול הוא
לשלמה לו כחלק מהפיצוי הכספי.

- ג -

בדוגמה שלהלן, נראה כי בפירושו לפסוק 'עֵין תַּחַת עֵין' (כא כד) מתפלפל הרמב"ן ודוחה
סברה שנאמרה בגמרא, על אף שלא אומר זאת במפורש. שכך מובא בגמרא (בבא קמא פד א):
'רב פפא משמיה דרבא אמר, אמר קרא: "ורפא ירפא", ליתן רפואה במקום נזק;
ואי סלקא דעתך ממש, כי היכי דהאי בעי אסייא, האי נמי בעי אסייא. מאי
קושיא? דלמא איכא דסליק בשריה הייא, ואיכא דלא סליק בשריה הייא, למאי
נפקא מינה? למיתב ליה היאך דביני ביני'

כלומר, רב פפא מבקש להוכיח כי 'עין תחת עין' היינו ממון ולא ממש, מכך שחייבה התורה
מכה אדם ברפואה כדכתיב 'ורפא ירפא' (כא יט), ואם העונש למכה עינו של חבירו, שיוציאו את
עינו, אם כן מדוע חייב לרפאתו והרי כבר נענש בהוצאת עינו. ובגמרא דחו ראייתו, משום שאפשר
להסביר שחייב רפואה הוא דווקא אם המכה מתרפא מהר יותר מן המוכה, כלומר ששכר רפואתו
פחות משכר רפואת המוכה, שאז צריך המכה לשלם את ההפרש. הרמב"ן בפירושו לתורה מבקש
לשוב ולטעון את אותה טענה של רב פפא שנדחתה בגמרא, ומשיב על דחיית הגמרא:
'והראיה לדברי חכמים מה שאמר למעלה (פסוק יט) רק שבתו יתן ורפא ירפא,
ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר עשה בו, מה ישלם אחרי כן, והוא גם
הוא צריך שבת ורפוי. ואין טענה מפני המתרפא מהרה, כי אין זה פשוטו של
מקרא. אבל הכתוב ידבר בכל אדם. וגם אם נתרפא יותר מהר, כבר לקחנו נקמתו
ממנו כי עשינו לו כאשר עשה בשוה'

כלומר הרמב"ן בפירושו לתורה, מתפלפל ודוחה טענה המובאת בגמרא משום שרחוקה היא
מפשוטו של מקרא. מובן שאין לדחיית דברי הגמרא האלו שום השלכה הלכתית, אלא פרשנית
בלבד, דבר המראה שוב שהרמב"ן לא נמנע מלדחות בפירושו לתורה, את דברי חכמים, כל זמן
שאין לכך השלכה על ההלכה אלא על הפרשנות לתורה.

- ד -

מאחר שעוסק הרמב"ן בפרשנות לתורה, השתדל להסביר, ככל שאר הפרשנים, כל קושי שראה לנכון בפסוקים. אלא שבנוסף לכך, אם ראה שלפירושו בפסוק ישנו קושי להסביר מאן דאמר בגמרא, טרח והסבירו, כביכול היה פירושו מעורב עם התלמוד או שראה בקוראי פירושו אנשים של צורה הבקיאים בתלמוד. שכך מצינו בפירושו לפסוק 'אִם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יְשָׁלֵם' (כב ב), שלאחר שהסביר את הפסוק (בשיטת אונקלוס) כאומר שאם זרחה השמש על הגנב, לאחר שלקח את גניבתו בלילה 'שלם ישלם', טרח להסביר את פירושו הפסוק גם לדעת האומר בתלמוד שמי שגנב בלילה פטור מלשלם אף ביום. שכך כתב:

וְאִם כֵּן עַל דַּעַת הָאוֹמֵר בַּתְּלִמּוּד (סנהדרין עב א) שֶׁהָבֵא בְּמַחֲתֵרֵת וְנִטְלָה כְּלִים וַיֵּצֵא פְטוּר בְּדָמִים קִנְנָהוּ, יִהְיֶה שֶׁלֵם יִשְׁלֵם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַר בְּגִנְבָתוֹ חוּזֵר לְמַעֲלָה אֶל כִּי יִגְנוֹב אִישׁ (בפסוק לז)'

- ה -

בפירושו לפסוק 'וְגִנֵּב אִישׁ וּמָכְרוּ וְנִמְצָא בְּיָדוֹ מוֹת יוֹמָתִי' (כא טז) מאריך הרמב"ן להסביר משנה וברייתא המובאות בגמרא. שכך כתב:

'אבל הכתוב הזה בא ללמד על מה ששנינו (סנהדרין פה ב) **הגונב נפש אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו**, ואמר בברייתא **גנבו ולא מכרו, מכרו ועדיין הוא ברשותו פטור**.

והענין (במשנה) ללמד שדינו כדין שאר הגנבים בממון, שאם טבח ומכר ברשות הבעלים פטור, ואם הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים חייב (ב"ק עט א). וכן זה צריך שיביא זה הנגנב לרשותו, וכן אם הגביה הנער על כתפו ומכרו לאחר חייב הוא, דהא קרינא ביה ונמצא בידו, ולא תהא חצרו קונה לו יותר מידו: וכן מה שאמר מכרו ועדיין הוא ברשותו (בברייתא), שלא הוציאו הלוקח מרשותו כלל ואע"פ שנתן בו מעות, כי שלא הוציאו משם פטור.'

הרי שעל אף היותו עוסק בפירוש לתורה, לא נמנע הרמב"ן מלהאריך ולהביא את דעתו בפירוש קטעים תלמודיים, כל זמן שהם משרתים את מטרתו - לבאר את הפסוקים ההלכתיים בדרך ההלכה.

2. מקומות שבהם הרחיב הרמב"ן וחיידש דינים:

במקומות רבים בפירושו מבאר הרמב"ן את הפסוקים כמלמדים דינים שונים שהורונו חז"ל. אלא שלעיתים הלך רחוק יותר וביירר תחילה את הדין המובא בדרשות חז"ל בתלמודים ובברייתות השונות, ע"י שפירשם כאילו היה פירושו פירוש תלמודי, ולאחר שהסיק את המסקנה ההלכתית, פירש את הפסוק על סמך אותה מסקנה. ופעם אחת (בפרשת משפטים) הרחיק עוד יותר, שהתעכב לבאר את פרטי הדינים של הלכה מסוימת, למרות שלא השליך את מסקנתו זו על פרשנות המקרא.

שיטת פרשנות זו, לדעת אלמן¹⁵¹ מעידה על כך שהרמב"ן ראה בפירושו מכשיר לספק הדרכה הלכתית להדיוטות שאין להם מספיק זמן ללימודים אך מקדישים זמן ללימוד פרשת השבוע ומשום כך פעמים ניתן למצוא שהרמב"ן מאריך בדיונים הלכתיים אף שאין להם שום נחיצות לפירוש הפסוקים. עובדה זו, שנראה אותה להלן, מלמדת על כך, שהרמב"ן אינו רואה בפירושו לתנ"ך, רק כמכשיר ללימוד פשטי המילים והפסוקים, אלא גם כמורה הלכות והקשרן לפסוק וכאכסניה לגיטימית לבירורים הלכתיים ללא שום קשר לפרשנות (אף שעשה זאת מספר מועט של פעמים). כלומר הרמב"ן מבקש להראות בפירושו לחלק ההלכתי של התורה, את הקשר שבין ההלכה למקרא.

בירור הלכתי לצורך פרשנות

בחלק זה נראה שהרמב"ן בפירושו לתורה מפלפל ומבאר נושאים תלמודיים-הלכתיים גרידא, ולאחר שמסיק בהם מסקנה הלכתית, מסביר את הפסוק בהתאם למסקנתו. בחלק זה אעסוק רק בבירורים הלכתיים שדן בהם הרמב"ן בעקבות רצונו לבאר את הפסוקים. בירורים שלא עסק בהם קודם לכן בספריו הקודמים, והפעם הראשונה שעסק בהם היא כאן בפירושו לתורה.

- א -

כך נראה בבירור בפירושו לפסוק 'וַיִּצְאָה אֵשֶׁתוֹ עִמּוֹ' (כא ג). בפירושו מביא הרמב"ן מדרש הלכה שהביא רש"י בפירושו, ודן בו מההיבט ההלכתי, ולאחר שמסיק בו מסקנה מסברת עצמו, מסביר על ידו את הפסוק. שכך כתב:

'... כתב רש"י וכי מי הכניסה שתצא, אלא מגיד שהקונה עבד עברי חייב במזונות

אשתו ובניו. ומדרש חכמים הוא (מכילתא כאן)...

¹⁵¹ Elman, Moses, 431

ולא נתברר לי בדין הזה אם מעשה ידי האשה והבנים לאדון כל הימים אשר יזון אותם. **והנראה בעיני** שהוא נכנס במקום הבעל, כי חמלה התורה על האשה והבנים שחיהם תלויין להם מנגד... **וזהו לשון** ויצאה אשתו "עמו", כי היתה אשת העבד עם בעלה כשפחה לאדניו, שהרי מעשה ידי שניהם שלו והוא חייב במזונותיהם...

הרי שקדם לפירוש הפסוק, דיון הלכתי, ורק לאחר ההכרעה הסביר הרמב"ן את הפסוק. ולאחר שהסיק שלהלכה מעשי ידי האישה לאדון, כתב הרמב"ן להסביר שיציאת האישה מהאדון באה לידי ביטוי לא רק בכך שהאדון כבר לא חייב במזונותיה (כמו שפירש רש"י) אלא גם בכך שמזונות האישה כבר לא משועבדים לאדון. פירושו זה של הרמב"ן קרוב יותר לפשוטו של מקרא מפירושו של רש"י, משום שפשט הפסוק מדבר על יציאת האישה מרשות האדון (במעשי ידיה) ולא על שחרור האדון מידי האישה בחיובו לזונה.

הרי שהרמב"ן דן בבירור ההלכה, ובירורו מיושם מיד לצורך פרשנות המקרא. אמנם לאחר שהסיק הרמב"ן את מסקנתו ההלכתית, הקשה עליה מברייתא במכילתא ויישב את הקושיה. ומחמת שהביא את הברייתא שבמכילתא, הסיק ממנה מסקנות הלכתיות נוספות, אף שאין להן השלכות לביאור הפסוקים. שכן כתב:

ונתחדש לנו מן הברייתא הזו שאם נשא אשה שלא ברצון אדניו אינו חייב במזונותיה ולא במזונות ולדיה, שכיון שברשות אדניו למסור לו שפחה כנענית אינו חייב במזונות הישראלית הזאת'

- ב -

גם בפירושו לפסוק 'וְגִבַּב אִישׁ וּמָכְרוּ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוֹמָתוֹ' (כא טז) **מאריך** הרמב"ן להסביר את פירוש הנכון למקורות התלמודיים, ורק לאחר מכן מסביר את הפסוק בהתאם למסקנותיו. שבתחילה מסביר הרמב"ן את המשנה והברייתא המובאות בגמרא, לאחר מכן מסתפק בהלכה מסוימת ונוטה למסקנה לאחד הצדדים, ולאחר מכן מסביר את הפסוק בדיוק לפי מסקנותיו ההלכתיות. שכן כתב:

'... אבל הכתוב הזה בא ללמד על מה **ששנינו** (סנהדרין פה ב) הגונב נפש אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו, ואמר **בברייתא** גנבו ולא מכרו, מכרו ועדיין הוא ברשותו פטור. **והענין** (פי' המשנה באה) ללמד שדינו (של גונב נפשות) כדין שאר הגנבים בממון, שאם טבח ומכר ברשות הבעלים פטור, ואם הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים חייב (ב"ק עט א). וכן זה צריך שיביא זה הנגב לרשותו, וכן אם הגביה הנער על כתפו ומכרו לאחר חייב הוא, דהא קרינא ביה ונמצא בידו, ולא תהא חצרו קונה לו יותר מידו: **וכן מה שאמר** (בברייתא) מכרו ועדיין הוא ברשותו, שלא הוציאו הלוקח מרשותו כלל ואע"פ שנתן בו מעות, כי שלא הוציאו משם פטור. **ולא ידעתי** אם לומר שצריך קנין כמשפט הקניות שימשכנו מרשות המוכר לסימטא או עד שיגביהנו, או היא גזרת הכתוב בנפש לומר שאפילו נגמר המכר

ביניהן וקנה בהגבהה או במשיכה בחצר של שניהם יהיה פטור עד שיצא מרשותו לרשות הלוקח. וכן נראה.

...ועל כל ענין, שיעור הכתוב וגונב איש ונמצא בידו ומכרו מות יומת. ויתכן שהיה עוד כסדרו, ונמצא בידו של לוקח, שאם גנב את הנפש והביאו לביתו והביא שם הלוקח ומכרו לו ולא הוציאו הלוקח משם אינו חייב שלא נגמר המכר ביניהן, או אפילו כשנגמר המכר יפטר, כמו שכתבתי

הרי שמסביר הרמב"ן שבדומה לגונב ממון, גם בגונב נפשות אינו חייב אלא אם (טבח ו)מכר את הנגנב שלא ברשות בעלים. ומחדש הרמב"ן (ובזה חולק על רש"י) שאם הקונה קנה את הנגנב מהגנב, אך לא הוציאו עדיין מרשותו של גנב, פטור הגנב ממיתה, וזהו החידוש שחידשה תורה בגונב נפש שאינו קיים בגונב ממון. ומחדש עוד, שגם אם הגביה הקונה את הנגנב ברשות הגנב, ועשה קניין כדת וכדין, אלא שלא הוציאו מרשותו, פטור הגנב ממיתה.

לאחר שסיים הרמב"ן בבירורו ההלכתי, מיישם הרמב"ן את כל שלושת הדינים הנזכרים, בפירושו לתורה. שאם נסרס את הפסוק, נקבל את הדין שרק אם הגנב מכר את הנגנב בעודו ברשותו של גנב, רק אז חייב. ואם לא נסרס את הפסוק ונקראו כסדר, נקבל את הדין שרק אם הוציא הקונה את הנגנב מרשות הגנב, רק אז חייב. והוסיף עוד בזה, שיתכן כי גם אם הקניין בין הקונה והגנב נגמר, אלא שלא הוציא הקונה את הנגנב מרשות הגנב, שפטור הגנב ממיתה.

הרי שחלק מהמתודה הפרשנית של הרמב"ן היא לפלפל בדיון הלכתי, ולא לקצר ע"י הבאת המסקנות בלבד, ולהסביר קטעים בתלמוד, ולאחר הסקת המסקנה ההלכתית, יש ליישמה בפירוש לתורה.

- ג -

לאחר שבירר הרמב"ן את המשמעות של התואר 'נשיא' (ויאלקים) שבפסוק יְאֱלֹהִים לֹא תִקְלָל וְנָשִׂיא בְעַמְּךָ לֹא תֵאָרֵי (כב כז). כתב הרמב"ן:

'ולא נתבאר אם יכנס בכלל הנשיא ראש סנהדרין גדולה שנקרא נשיא בגמרא (שם יט: ועוד), והרב רבי משה אמר שהוא בכלל האזהרה הזו (רמב"ם בס' המצות ל"ט שטז ובהלכות סנהדרין כו א). וכן נראה לי ממה ששאל ר' יהודה הנשיא על עצמו כגון אני מה אני בשעיר וכו' (הוריות יא ב). וא"כ יאמר לא תאור כל נשיא בעם שהוא ראש שררה על כל ישראל, בין שתהיה השררה ההיא בממשלת מלכות, בין שתהיה ממשלת תורה, כי נשיא הסנהדרין הוא במעלה העליונה בשררת התורה'

הרי שנתקשה הרמב"ן האם 'נשיא' שבפסוק מייצג גם את נשיא הסנהדרין הגדולה או רק את המלך הנשיא על העם, ולשם כך מביא דיוק מהגמרא בהוריות שמשווה את נשיא הסנהדרין (כשאינו משועבד לראש הגולה) למלך, שמביא על שגתו שעיר כמלך ולא שעירה או כשבה כהדיוט.

ולאחר שהעלה כן, משליך זאת הרמב"ן לפרשנות הפסוק, לבאר 'נשיא' גם כראש הסנהדרין הגדולה שאף הוא נישא על העם, במעלת התורה שבו.

- ד -

בדוגמה שלהלן, בשונה מהדוגמות שלעיל, אין מדובר בבירור הלכתי שמקיים הרמב"ן בפירושו על מנת לפרש את הפסוק, אלא שמפרש הרמב"ן את הפסוק בהתאם לדעתם של חז"ל, וזאת על אף שאין בפסוק קושי שבעקבותיו היה נצרך הרמב"ן לחז"ל. שכך פירש את הפסוק האמור במפוחה 'אִם מָאן יִמָּאן אַבִּיהָ לְתַתָּה לוי' (כא טו-טז):

'...ואמר כאן אם מאן ימאן אביה לתתה לו, לרמוז שהוא הנותן אותה לאיש, שהוא זכאי בכסף קדושה בקטנה ונערה, כמו שדרשו כל שבח נעורים לאביה (קידושין ג ב)'

הרי שלמרות שאין בפסוק שום קושי פרשני, שעניינו של הפסוק הוא לומר שאם מסרב אביה של המפוחה הקטנה או הנערה, לתיתה למפתה, לא יפטר המפתה בלי כלום אלא ישלם קנס. מן הפסוק אכן משמע שאביה הוא זה המכריע אם לקדשה או לא, לפי שהסמכות לקדשה בידיו. אך אין ראיה מן הפסוק שכסף קידושה לאב. למרות זאת, מבקש הרמב"ן לראות בפסוק רמז לדין שכסף קידושי הקטנה והנערה לאביה. פירושו זה, היוצר קשר הדוק בין הסמכות לקדש את הבת, לבין הזכאות בדמי הקידושין, הם בדיוק דברי הגמ' (כתובות מו ב): 'השתא אביה מקבל קידושה, דכתיב: "את בתי נתתי לאיש הזה" איהי שקלא כספא?'. ייתכן כי יש בכך ראיה לדברי אלמן המוזכר לעיל (עמ' 76), שהרמב"ן השתמש בפירושו למקרא, ללמד הלכות לאלו שאין זמנם פנוי ללמוד במשך השבוע.

בירור הלכתי ללא צורך פרשני

בחלק זה אעסוק רק במקומות שהרמב"ן נכנס לדיונים הלכתיים ללא שום קשר לפרשנות המקרא, כביכול היה ספרו ספר הלכה ולא ספר פרשנות למקרא¹⁵².

רש"י בפירושו לפסוק הראשון של הפרשה 'וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לְפָנֶיהֶם' (כא א), פירש בעקבות חז"ל: 'ולא לפני גוים'. הרמב"ן, ייתכן שבעקבותיו, הביא אף הוא דרשה זו, אלא שהוסיף דרשה נוספת וטרח לבארם ולבאר את ההבדל שביניהם. שתי הדרשות אינן נצרכות לפשוטו של מקרא ובודאי לא הנפקא מינא שביניהן. להלן נעיין בפירושו על מנת לראות זאת:

¹⁵² בפירושו של הרמב"ן לפסוק בדברים 'על פני בן השנואה הבכור' (כא טז) על סמך דיוק בפסוק בלבד, מחדש הרמב"ן הלכה (2 הלכות), כלומר רק על סמך הדיוק בפסוק. זו תופעה שאין לה מקבילה בפרשנותו לפרשת משפטים. בכל פירושו לפרשה זו אמנם חידש הרמב"ן דינים אך היה זה או לצורך פרשנות, או שהחידוש נבע ממקורות חז"ל, ואילו שם, ההלכה נובעת מדיוק עצמי של הרמב"ן בפסוק. דבר זה מתאים מאוד לשיטת הנשקה (לעיל עמ' 46, שגם הפשט בא ללמד הלכה).

'...ודרשו לפנייהם ולא לפני כנענים (תנחומא א'¹⁵³, גיטין פח ב)... ודרשו עוד (שם) לפנייהם, ולא לפני הדיוטות... ואף על פי שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה כאחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבא לפני ההדיוט שבישראל מותר הוא, ובדקבלום עילויהו דינו דין, אבל לפני הגויים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדיננו באותו ענין'

פשוטו של מקרא 'לפניהם' בודאי אינו מתייחס לדיינים אלא לישראל¹⁵⁴, וכמו שכתב הרמב"ן בתחילת פירושו לפסוק: 'לפיכך אמר תשים לפנייהם, משפטים ישרים ינהיגו אותם ביניהם, ולא יחמדו מה שאינו שלהם מן הדין'. וכן פירש ראב"ע (שם): 'והורהו המשפטים והמצות, שיאמר להם אם יקבלום אז יכרות להם ברית'. אך למרות זאת רואה הרמב"ן לנכון להביא דרשות הלכתיות של חז"ל, שלא על מנת ליישם הלכה זו לביאור הפסוקים. דבר זה מראה בעליל שהרמב"ן לא רק שאינו מסתפק בהסבר הפסוק, אלא מבקש בפירושו לתורה להראות את דעתם של חז"ל בהלכה, ואף להסבירה, בקצרה, ככל האפשר, וכדעת אלמן המוזכרת לעיל (עמ' 76)

אמנם חשוב להדגיש כי אין כאן מגמה מופלגת לחרוג מן הפסוקים ולברר את ההלכה, וכמו שאמר הרמב"ן 'ובאלה הדינין מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות' (כב ח). כלומר לרמב"ן יש דרך ביניים המורה לו עד כמה ראוי לברר את הדינים היוצאים מן הפסוקים מבלי לחרוג הרבה מדי אל עבר הדין ההלכתי.

¹⁵³ ראה מה שכתבתי בזה בנספח עמ' 122 הערה 1, בהערות על מהדורת שעוועל.

¹⁵⁴ ראה דביר, רמב"ן, על אתר

3. השפעת רבותינו הצרפתיים

בחידושינו לש"ס, אף שהיה יליד ספרד, הושפע הרמב"ן רבות מסגנון לימודם של רבותינו הצרפתיים אשר אותם העריך מאוד¹⁵⁵, סגנון הפלפול ע"י השוואת סוגיות זו לזו וההעמקה בהן¹⁵⁶. השפעה זו לא באה לידי ביטוי רק בחידושינו לש"ס אלא גם בפירושו לתורה, וכמו שהראנו זאת לעיל¹⁵⁷. בפרק זה נעמוד על השפעת דעתם של רבותינו הצרפתיים על פירושו של הרמב"ן, כלומר על נראה שהרמב"ן הסביר את הפסוקים ע"פ שיטתם בתלמוד.

לדעת החוקרים¹⁵⁸ דרך לימודו של הרמב"ן לתלמוד הושפעה מרבותינו הצרפתיים שהיו רגילים לפלפל בסוגיות התלמודיות ולהקשות מסוגיה במסכת זו על סוגיה במסכת אחרת. להלן נראה כיצד סגנון זה מאפיין גם את דרך פרשנותו לחלק ההלכתי שבתורה¹⁵⁹.

להלן אתן שלוש דוגמות ובקצרה, מכיוון שכבר עמדתי על כל אחד מפירושי לפסוק במקומות אחרים.

- א -

בפירושו של הרמב"ן לפסוק 'וְגִבַּ אִישׁ וּמָכְרוּ וְנִמְצָא בְיָדוֹ' (כא טז) הסתפק הרמב"ן האם בגונב נפש ומכרה - שחייב מיתה, צריך שיוציא הקונה את הגנב (פיזית) מרשות הגנב, או שאפילו לא הוציאו אלא עשה בו קניין הגבהה, מספיק בשביל שיתחייב הגנב מיתה:

¹⁵⁵ את הערכתו הרבה לבעלי התוספות מטיב הרב לתאר בשיר הפתיחה לחיבורו דינא דגרמי: 'וחכמי הצרפתים אספו רובן אל עמן / הם המורים, הם המלמדים, הם המגלים לנו נטמין' (שעוועל, כתבי ח"א, עמ' תיז). גם את אגרתו לחכמי צרפת פותח הרב בכריעת ברוך בפניהם: 'וכתלמיד אשר לעמוד על דעת רבותיו חומד ואין הבישן למד / והסירותי מסוה הבושה מעל פני, ואשים דברי רבני צרפת נגד עיני / בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, אשר בס כל תלמיד עולפה'. (אגרת י'טרם אענה אני שוגג', שם עמ' שלו).

¹⁵⁶ השפעת בעלי התוספות על דרכי הלימוד של הרמב"ן נדונה בהקשרים שונים. ראה: שרגא אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשל"א, עמ' 8-9; תא-שמע, הספרות, עמ' 38-45; Elman, Moses, 416-417; הלברטל, המנהג, עמ' 33 הערה 27; Septimus, Open, pp. 11-34.

¹⁵⁷ לעיל פרק ב סעיף 1, עמ' 72-75. וראה עוד בהשפעת פרשני המקרא של דרום צרפת על פירוש הרמב"ן למקרא במאמרו של שלם יהלם, 'מקורות עלומים בפירוש הרמב"ן לתורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טו, עמ' 265-293.

¹⁵⁸ ראה בעניין זה: Elman, Moses, 416-417; אברמסון, ענייני, עמ' קפד-ה; הלברטל, המנהג, עמ' 28-29; אראל, השפעות, עמ', 90, 105; 'י"מ תא שמע, ערך רמב"ן, האנציקלופדיה העברית, תל אביב תשל"ב, כרך כ"ד עמ' 566. ביתר פירוט מתאר תא שמע את מקורות מסורת ההלכה של רמב"ן בספרו: 'הספרות הפרשנית לתלמוד', חלק שני 1200 - 1400, מאגנס ירושלים תש"ס, עמ' 49.

¹⁵⁹ ראה: בן יצחק, פירוש, עמ' 56-59 שהביא לאפיון זה דוגמות נוספות.

'...ולא ידעתי אם לומר שצריך קנין כמשפט הקניות שימשכנו מרשות המוכר לסימטא או עד שיגביהנו, או היא גזרת הכתוב בנפש לומר שאפילו נגמר המכר ביניהן וקנה בהגבהה או במשיכה בחצר של שניהם יהיה פטור עד שיצא מרשותו לרשות הלוקח. וכן נראה...'

באותה הסתפקות¹⁶⁰ נסתפקו גם התוספות בסנהדרין (פה ב, ד"ה עד) ויתכן כי בעקבותם הלך הרמב"ן כאן בפירושו לתורה. וזה לשון התוספות:
'ואפשר דאם הגביהו אפילו ברשות בעלים חייב כדאשכחן גבי גניבה בפרק מרובה (ב"ק דף עט: ושם) דתנן היה מושכו ויוצא כו' אי נמי הכא דפטר ר' שמעון מכרו לקרובים דבעינן שיוציאנו מרשות אחיו כ"ש דברשות בעלים לא מהני כלל'.

- ב -

כמוזכר לעיל, הרמב"ן דחה את פירוש רש"י בפירושו לפסוק 'פי הוא זה' (כב ח), משום שלדבריו הסביר רש"י שלא ע"פ ההלכה. מלבד זאת הוסיף הרמב"ן שרש"י לא פירש נכון את הגמרא (בבא קמא קז א). ואלו דבריו:

'ועוד מתבאר בגמרא בראיות גמורות כי כשהוא כופר בעיקר הפקדון ואומר לא הפקדת אצלי, אם כופר בכל פטור, ואם מודה מקצת חייב שבועה, וזה לדברי הכל, ואף על פי שהרב אינו אומר כן בפירושו בגמרא (ב"ק קז. ד"ה מעיז)'

פירושו זה לתלמוד, מקביל במדויק לפירוש ריב"א המובא בתוספות שם (ד"ה עירוב) וכמו שעמדתי על כך לעיל עמי 31-32.

- ג -

כמו שיובא להלן (עמי 92), בפירושו לפסוק 'פי יתן איש אל רעהו כסף או כלים' (כב ו) מציע הרמב"ן סברה מדוע פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם ופרשה שנייה בשומר שכר. סברה זו היא סברתו של רשב"ם, שהובא כבר בתוס'¹⁶¹:

'פיי רבינו שמואל דמסברא ידעינן דבפרשה ראשונה כתיב כסף או כלים ורגילות הוא לשמרם בחנם דליכא בהו טרחא ובפרשה שניה כתיב בהמה דאיכא טרחא ורגילות לשמרה בשכר'.

¹⁶⁰ כך העירו שעוועל, פירוש, על אתר; דביר, פירוש, על אתר. ואף שהסתפקות התוספות שם היא האם צריך הגנב להוציא הנגנב מרשותו, או שדי בהגבהה, ואילו הסתפקות הרמב"ן היא ביחס להגבהת הקונה. נקודת הספק זהה ביניהם, האם דין גונב נפש כדין גונב ממון או שהתחדש בדין גונב נפש עניין אחר.

¹⁶¹ בבא מציעא מא ב, ד"ה קרנא

פרק ג: השפעת חיבוריו הקודמים על פירושו לתורה

שנים רבות קודם כתיבת פירושו לתורה, כתב הרמב"ן ספרי הלכה, פרשנות, וספרי הגות רבים. חשיבות רבה יש בידיעת הסדר הכרונולוגי של כתיבת הספרים. חשיבות זאת באה לידי ביטוי מלבד בידיעת הכרעתו בהלכה או בהשקפה בגילוי דעתו באחרונה, גם בהבנת דבריו בפרשנות המקרא וכמו שנראה בהמשך¹⁶².

בפרק זה ברצוני לעמוד על הזיקה שבין פירושו של הרמב"ן לתורה, לבין חיבוריו הקודמים, ע"מ לגלות האם ראה הרמב"ן בפירושו המשך ישיר להתעסקותו הקודמת בהלכה? והאם הבחין הרמב"ן מבחינה מתודית בין פרשנות למקרא (הלכתית) לבין הלכה או הגות?

בפרשת משפטים מצאתי זיקה לשלושה מחיבוריו הקודמים: חידושי לש"ס, השגותיו לספר המצוות של הרמב"ם ודרשתו לקהלת. תחילה אעמוד על זמן חיבורם של ספרי הרמב"ן ואח"כ אעמוד על הזיקה שבינם ובין פירושו לתורה.

1. הסדר הכרונולוגי בכתיבת ספריו

בחלק זה אעמוד בקצרה על החיבורים השונים שכתב הרמב"ן, זמנם ומטרת חיבורם. מתחילה חשבתי לסדרם ע"פ זמן חיבורם, אך מכיוון שישנם חיבורים שקשה לאמוד את זמנם, וישנם חיבורים שרק מיוחסים לרמב"ן, העדפתי לחלקם ע"פ אופי החיבורים¹⁶³. הסקירה שלהלן תעסוק, בקצרה, בכל חיבוריו, אף שהזיקה שמצאתי בפרשת משפטים נוגעת רק לשלושה מהחיבורים שזכרו לעיל: ספר המצוות, חידושי לש"ס ודרשתו לקהלת, וזאת על מנת לקבל תמונה שלמה, וגם משום שישנם מקומות רבים אחרים בפירושו לתורה שבהם ניתן לראות זיקה ברורה לחיבוריו האחרים, ועצם הכרתם וידיעת זמן חיבורם יש בכך תועלת רבה, אם לא לפירושו לפרשת משפטים, תהיה בכך תועלת ללימוד פירושו לתורה כולה.

¹⁶² ראה: שעוועל, פירוש, עמ' 8; עמנואל, רבנו, עמ' 70, שעמד על החשיבות זו משתי הבחינות שהזכרתי, והביא לכך דוגמה, שעוד אביאה להלן בפרק העוסק בזיקה שבין בחידושי לש"ס לבין פירושו לתורה, לקמן עמ' 90-96.

¹⁶³ בדרך זו אף הלך הרח"ד שעוועל בספרו, רבינו משה בן נחמן, פרקים ז-ט, עמ' עב-קח, שחלק ניכר מהאמור לקמן נלקח משם. וראה אברמסון (ענייני, עמ' 7-8) שחילק את ספרי הרמב"ן לשני חלקים, ספרי השלמה וספרי פירוש ויצירה לצורך המקום והשעה. כמו כן נעזרתי בפרק זה במבואותיו של שעוועל לחיבורי הרמב"ן מתוך כתבי הרמב"ן ח"א וח"ב, וכן מספרו של יצחק אונא, רבי משה בן נחמן חייו ופעולתו, ירושלים תשי"ד.

ספרי הגנה על הראשונים :

הרמב"ן כתב מספר חיבורים¹⁶⁴ אשר מטרתו המוצהרת בהם היתה ללמד זכות על הראשונים כנגד משיגייהם, ולהיות להם לפה¹⁶⁵ :

1. **מלחמות ה'** : מטרתו הראשית בחיבורו זה היא להגן על הרי"ף מפני טענות הרז"ה¹⁶⁶. את חיבורו זה כתב בשני חלקים, חלק ראשון על סדר נזיקין ונשים, בהיותו צעיר לימים, וכדבריו 'כי הרתיחוני ימי הנעורים והקדיוח אש באפי'¹⁶⁷. וחלק שני על מסכת ברכות, סדר מועד ומסכת חולין, שנים רבות מאוחר יותר. מעיון בדבריו נראה כי סגנונו תקיף יותר בחלקו הראשון מאשר בחלקו השני¹⁶⁸. ייתכן כי בכתיבת ספרו זה הלך בעקבות רבו בעל 'ספר העזר' - ר' נתן ב"ר מאיר מטרינקטיל (Trinquetaille) שאף הוא כתב את ספרו להגנת הרי"ף מפני השגות בעל המאור.

לדעת הלברטל (המנהג, עמ' 33) זהו חיבורו הראשון של הרמב"ן, אך אין זה מסתבר שהרי את ספרו 'תשלום הלכות' כתב בגיל 16-17 (כדלקמן), ואילו את ספרו זה כתב, כעדות עצמו בגיל 19¹⁶⁹.

2. **ספר הזכות** : מיד לאחר שסיים את כתיבת 'ספר המלחמות' החל בכתיבת 'ספר הזכות'¹⁷⁰. גם מטרת חיבור זה היא להגן על הרי"ף, אלא שכאן הוא מגן עליו מפני השגות

¹⁶⁴ בנוסף לספרים שיפורטו לקמן, ישנם עוד מספר ספרים באמונה ועל דרך הקבלה המיוחסים לרמב"ן :

(1) אגרת הקודש : אגרת זו העוסקת בענייני הזיווג בין איש לאשתו, מיוחסת לרמב"ן ע"י ר' ישראל אלנקאוה בספרו מנורת המאור. אולם יחוס זה מוטל בספק רב, וכבר עמד על כך שעוועל במבוא לאיגרת (מבוא לספר 'אגרת הקודש', כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' שטו-שיט), והציע כמחבר את החכם ר' עזריאל או אחד מתלמידיו. (2) האמונה והביטחון : ספר זה מיוחס לרמב"ן ומגמתו 'לאמץ ברכים כושלות, לתת משען בלבבות בני אדם כדי להתגבר על עולם הניסיון בכוח השגה השכלית של ידיעת ה' ומידותיו, וגם מתוך הכרה מוסרית את מעשה אבותינו הקדושים שהיו מרכבה לשכינה' (שעוועל, כתבי ח"ב, מבוא, עמ' שמט. וראה שם דיון בזהות מחבר הספר עמ' שמג-שמט). (3) פירוש לספר יצירה : בזיהוי זהות הרמב"ן כמחבר פירוש זה, נתון הדבר בספק, וישנם עדויות לכאן ולכאן. ומטרת החיבור לבאר את החיבור הקדמון, כדרך שנהגו גדולי הגאונים והמקובלים. (4) מאמר על פנימיות התורה : מאמר קצר העוסק בפנימיות התורה. לדעת גרשום שלום (גרשון שלום, קרית ספר ו ג), ירושלים תשרי תר"ץ, עמ' 414-385) מחבר המאמר הוא הרמב"ן, אך לדעת שעוועל ברור הדבר שלא יצאה איגרת זו מתחת ידו של הרמב"ן, ולהיפך ישנם דברים באיגרת זו הסותרים את דעת הרמב"ן. (5) פירוש לשיר השירים : חיבור העוסק ביסודות תורת הקבלה. בזהות המחבר טוען שעוועל שהוא ר' עזריאל (שעוועל, כתבי ח"ב, מבוא לפירוש שיר השירים, עמ' תעה) או רבי עזרא (ע"פ פירוש הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר, דף ז ב, הערה יב).

¹⁶⁵ ראה בנושא זה ח"ד שעוועל, רבינו משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ז, עמ' פג-קא. וראה עוד גרף (דברי, עמ' 45) שכתב ביחס להערצת הרמב"ן את הקדמונים – 'חכמת הראשונים היתה לו לקו ומשקלת, וכל דבר מדבריהם היה לו לחוק ולא יעבור, לאמת ברורה שאין להטיל בה כל ספק. הוא היה אומר הלומד מן הזקנים דומה לשותה יין ישן, בלבו נקבעה עמוק הדעה, כי כל חכמת האחרונים אינה אלא לסגל להם דעות הראשונים, להעמיק בדבריהם, לצרפם וללבנם'.

¹⁶⁶ רבינו זרחיה הלוי, בן עירו ובן זמנו של הרמב"ן. לייחסו של הרמב"ן לרז"ה ראה : הלברטל, המנהג, עמ' 32-33 והשגת פלורסהיים על גישתו (יואל פלורסהיים, 'תגובות', ציון סז, תשס"ב, עמ' 465-466).

¹⁶⁷ מתוך הקדמתו למלחמות ה' (שעוועל, כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' תיג), שנכתב לאחר סיום כתיבת כל ספרו על שני חלקיו.

¹⁶⁸ ראה הלברטל, המנהג, עמ' 32

¹⁶⁹ תא שמע, הספרות, עמ' 33

הראב"ד¹⁷¹. ביחס לראב"ד מגלה הרמב"ן חרדת קודש, אך אינו מהסס מלחלוק גם עליו, ולעתים אף בתקיפות. ספרו זה מצוי בידינו רק¹⁷² למסכתות: יבמות, כתובות וגיטין.

3. **השגות על ספר המצוות:** בהיות הרמב"ן רואה עצמו כתלמיד לראשונים, מצא לנכון להגן על כל מוני המצוות שקדמו לרמב"ם, ובראשם ר' שמעון קיירא¹⁷³ - מחבר¹⁷⁴ 'הלכות גדולות' מפני השגותיו של הרמב"ם. זמנו של ספר זה נראה שלא היה בצעירותו אלא בשנות חייו המאוחרות, וכמו שמתאר הרמב"ן את לימודו בספר הלכות גדולות, וכתובתו של ספר זה, בהקדמתו: 'ואני הקטן בשבטי הדל באלפי, הייתי בימי חרפי, ואשמעה אחד קדוש מדבר (והיינו בה"ג)... והיום כאשר זרחו על פני כוכבי זקוני... (והיינו זמן כתיבת השגותיו)¹⁷⁵!'

מונוגרפיות הלכתיות:

4. **תשלום הלכות לנדרים בכורות וחלה:** חיבור זה כתב הרמב"ן בשנת 1210, בהיותו כבן 16-17. מטרת החיבור הייתה להמשיך את אשר לא הספיק הרי"ף לכתוב או להשלים למסכתות אלו. בספר זה ניכרת נאמנותו הגדולה ל'רבינו הגדול' הוא הרי"ף, נאמנות המגיעה עד כדי חיקוי סגנונו הספרותי, ומבחינה זו ניתן לראות גם בחיבור זה כספר 'הגנה על הראשונים'.

5. **הלכות נדה:** כהמשך לחיבורי ההלכה של הרמב"ן, סידר הרמב"ן את הלכות נדה בתשעה פרקים. המניע לחיבור זה הוא לחצם של 'אנשי יראת השם החרדים אל דברו'.

¹⁷⁰ ראה אברמסון, ענייני, עמ' קצב-קצד; תא שמע, הספרות, עמ' 33; וראה שעוועל, כתבי ח"א, עמ' תטו הערה 1 ועמ' תטז הערה 27, שכתב שכך מוכח בוודאות מדברי שיר הפתיחה של הרמב"ן לספר זה, שכתב: 'ותלמדני דעת דרך תבונות להשלים קרית ספר אשר החילותי לבנות' והיינו, שנשא תפילה להשלים את ספר הזכות - להגן על הרי"ף מפני הראב"ד, דבר אשר החל כבר לעשות - להגן על הרי"ף מפני השגות הרז"ה, בספרו מלחמות ה'.

¹⁷¹ הוא הראב"ד השלישי, הראב"ד מפוסקיר (Posquieres) בעל ההשגות על הרמב"ם ועל בעל המאור.

¹⁷² ע"פ מה שכתב החיד"א (שם הגדולים, מערכת ספרים, ערך שבעה עינים (סעיף ל), עמ' שסג): 'וספר הזכות כמדומה שהרמב"ן חיבר על מסכתות אחרות בכל מקום אשר הראב"ד משיג להרי"ף, כי זה דרכו של הרמב"ן דרך הקדש מלאך מליץ בעד הרי"ף והראשונים... וכן כתבתי... דספר הזכות אפס קצהו נדפס. והרב פרי חדש (הלכות יום טוב סי' תצ"ו) במנהגי האיסור סעיף כ"ד) הזכיר ספר הזכות מסכת פסחים פרק מקום שנהגו'.

¹⁷³ הרמב"ם השיג על כל מוני המצוות שלפניו משום שלדעתו אף אחד מהם לא מנה את המצוות כהוגן. והרמב"ן בהיותו 'מגן הראשונים' שם לו למטרה להגן על כולם. אלא שבפרט הגן על שיטתו של בעל הלכות גדולות, וכמו שכתב בהקדמתו שדברי הרמב"ם הצרו בפרט לו: 'כי בעל ההלכות רב שמעון הביט צר מעון'. ואכן מבדיקה בתקליטור 'פרוייקט השו"ת' הצירופים: 'בעל הלכות' או 'בעל ההלכות' מופיע בהשגות הרמב"ן 97 פעמים, 6 פעמים ברמב"ם ופעם אחת הוזכר בשמו 'רבי שמעון קיירא' ע"י הרמב"ם והרמב"ן (כלל עשירי). ומלבד זאת בעל ההלכות היה נחשב באירופה במאות ה"א-י"ב לדובריה של ההלכה הבבלית הקלאסית, הסמכותית והמחייבת (תא שמע, הספרות, עמ' 34)

¹⁷⁴ אמנם בזהות מחבר ספר הלכות גדולות נסתפקו החוקרים האם הוא רב יהודאי גאון או שמא ר' שמעון קירא, ראה בזה בהקדמה לספר זה, מהדורת מיקיצי נרדמים, תרנ"ב. אך מהקדמתו של הרמב"ן לספרו זה נראה כי הוא סובר שהמחבר הוא ר' שמעון וכמו שכתב 'כי בעל ההלכות רב שמעון' (שעוועל, כתבי ח"א, עמ' תכ).

¹⁷⁵ וכך גם דעתם של הלברטל (המנהג, עמ' 25); תא שמע, הספרות, עמ' 34

6. **תורת האדם**: זמנו לא ברור, אם כי ברור שחיברו לאחר שחיבר ספר מלחמות ה'. ועניינו של הספר הוא הלכות חולה, גוסס וענייני אנינות ואבלות. בסוף הספר צירף הרמב"ן את 'שער הגמול' העוסק בגמול הצפון לאדם לאחר פטירתו.

ספרי השקפה ואמונה, וחיבורים לחיזוק רוחו ואמונתו של הציבור:

7. **ספר הגאולה**: ספר זה כתב הרמב"ן על מנת לחזק את רוח ישראל בתקווה לגאולה, שלא יתייאשו ממנה מחמת מאמציהם של הכמרים להניאם מתקווה זו. קרוב לשער כי נכתב בסביבת שנת ה'כג (1263), בשנה שהתווכח הרמב"ן עם המומר פאבלוס כריסטיאני.

8. **ספר הוויכוח**: תיעוד הוויכוח שהתקיים בין הרמב"ן למומר פאבלוס כריסטיאני מן מונפייליר (ואף עזרוהו המלך וחכמי הכנסיה) בתאריכים כ' כז' ל ו'א יולי שנת ה'כג (יולי 1263). הסיבה לתיעוד הוויכוח היה מחמת שזירי הדומיניקנים היו מתפארים שניצחו את הגדול ברבני ספרד, וכדי להכחישם כתב חיבור זה ושלח העתקים רבים לאנשים שונים.

9. **ביאור פרשת הנה ישכיל עבדי**: כהמשך לוויכוח המוזכר לעיל, מצא לנכון הרמב"ן לבאר פרשה זו, משום שהוזכרה בוויכוח, שהציע הרמב"ן למלך שיפרשה אך המלך לא רצה.

10. **תרי"ג מצוות**: עניינו של הספר לעסוק בתרי"ג מצוות היוצאים מעשרת הדברות, ולהראות כיצד כל העשרה הם כללים לתרי"ג המצוות.

11. **דרשות**: ארבע דרשות נשתמרו בידינו: (1) דרשה לתנונה: המבארת את מבנה בריאת האדם והעולם, וזאת על מנת ללמד שהרוצה להעמיד תולדות של קיימא יש לו להתנהג באותה דרך של העולם ג, ז, יב, כלומר חופה קידושין וברכה, שבע ברכות ושתיים עשרה לשונות של שמחה. (2) דרשת 'תורת ה' תמימה': דרשה שנשא הרמב"ן בבית הכנסת של ברצלונה על מעלת התורה מאירת עינים. לדעת שעוועל¹⁷⁶ דרשה זו נכתבה לאחר שנכתב רוב פירושו של הרמב"ן לתורה, ולדעתו אירע הדבר בשבת פרשת ואתחנן, סוף חודש יולי או תחילת אוגוסט שנת 1263, בהיות הרמב"ן כבן 69 שנים. (3) דרשה על דברי קהלת: דרשה שנשא הרמב"ן בבית הכנסת במדינת גירונה, כשנדר לעלות לארץ ישראל. בדרשה זו מציג הרמב"ן לפני קהל שומעיו את החליפות והתמורות שבמעשה האדם ואת העניינים הכלים והנפסדים שאין מהם שום תועלת¹⁷⁷. לדעת שעוועל נראה ברור שדרשה זו נכתבה בסמוך לעזיבת הרמב"ן את ספרד, ומאחר שבא הרמב"ן לארץ ישראל בחודש אלול של שנת ה'כז (1267), נראה שבסוכות אותה שנה דרש דרשה זו, בהיותו כבן 73. חשוב מאוד לציין כי באותה זמן היו כבר רוב ספרי הרמב"ן כבר בכתובים, שהרי במקומות אחדים אי אפשר לרדת להבנת דבריו ללא עיון בפירושו לתורה, פירושו לספר איוב, דרשת תורת ה' תמימה, שער הגמול והשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (4) דרשת ראש השנה: דרשה זו כשמה, עוסקת בענייני יום ראש השנה, ונאמרה על אדמת הקודש בעיר עכו. זמנה כנראה בראש השנה של שנת ה'כט או ה'ל (70-1269), אולי קצת קודם שנערך סופית פירושו הגדול של הרמב"ן לתורה.

¹⁷⁶ מבוא לדרשת תורת ה' תמימה, שעוועל, כתבי ח"א, עמ' קלט.

¹⁷⁷ שעוועל, כתבי ח"א, עמ' קעו-קעט.

12. **אגרות, תשובות ושירים**: הרמב"ן כתב מספר אגרות, שהמפורסמות שבהן היא האגרת אל חכמי צרפת, בהגנה על הרמב"ם כשהיה בן 37 (1232) אב ד'תתקצב, ואגרת המוסר לבנו. בנוסף לכך חיבר ספר שאלות ותשובות ממה שנשאל בהלכה, שירים ופיוטים¹⁷⁸.

ספרי פרשנות לתלמוד ולתורה:

13. **ביאורו לש"ס**: את חידושיו לש"ס החל לכתוב בשנת 1223, כלומר בהיותו כבן 28 שנים. עמנואל¹⁷⁹ הביא לכך ראיה מדבריו בחידושי הרמב"ן למסכת ע"ז שכתב שם ששנת השמיטה תהיה בשנת ד'תתקפ"ג (4-1223). סגנון הספר דומה מאוד לסגנון רבותינו הצרפתיים, אשר נשאו ונתנו בסוגיות השונות ופלפלו בהם הדק היטב להוציא פירושם נקי וברור.

14. **דינא דגרמי**: בסוף חידושיו למסכת בבא בתרא צירף הרמב"ן חיבור הלכתי מיוחד בדינים אלו, מחמת שנושא זה מורכב וקשה והידעה בו מועטה.

15. **הפירוש על התורה**: פירוש זה שמהווה את יצירתו הספרותית המרכזית¹⁸⁰, הוכר ע"י החתם סופר¹⁸¹ 'כיסוד אמונה ושרש הדת'. ושעוועל הוסיף שפירושו 'מהווה תמצית כוח היצירה שלו, בו באה לידי ביטוי בקיאותו העצומה, בינתו העמוקה בכתבי הקודש, וגם בספרים החיצוניים, ובתלמודים ובמדרשים'¹⁸².

היכן ומתי נכתב ספר זה נחלקו החוקרים, פדיה (התעלות, עמ' 88) טוענת כי: 'את פירושו לתורה החל הרמב"ן לכתוב בספרד, יתכן והיה זה בסביבות שנת 1250 מכל מקום קרוב לוודאי שסיימו רק בארץ ישראל, דבר זה בולט ביותר בפירושו לספר דברים'. העולה מדבריה הוא שהיה אז הרמב"ן בן 55-60. שביד¹⁸³ לעומתה טוען כי את פירוש המקרא כתב הרמב"ן בארץ ישראל. טענה שנדחתה ע"י אראל¹⁸⁴ משום שהיא סותרת את דברי הרמב"ן עצמו בפירושו לבראשית (לה טז).

¹⁷⁸ ראה: Elman, Moses 416

¹⁷⁹ עמנואל, רבינו, עמ' 70 הערה 8. וראה שם (עמ' 70-71) שהוכיח שחידושיו למסכת חולין ולמסכת קידושין נכתבו קודם פירושו לתורה, ושרק ע"י הבנה זו ניתן להבין את דבריו בפירושו לתורה.

¹⁸⁰ Elman, Moses 419

¹⁸¹ רבי משה סופר, שו"ת חת"ס ח"ו ליקוטים סי' סא.

¹⁸² שעוועל, רבינו, עמ' קמב. יש לציין כי לדעת בן ששון (רבי משה, עמ' 360) כתב הרמב"ן את פירושו לתורה 'בכוונת מכוון כפירוש שכנגד, כדי להוציא מן הלבבות את פירושיהם של הרצינאליסטים, בייחוד של הרמב"ם ושל רבי אברהם אבן עזרא'. אולם לדעתי אין הדבר ברור כלל וראוי הוא למחקר שלם ומקיף, ע"מ לבדוק האם אכן זו הייתה כוונת הרמב"ן בפירושו, שהרי ישנן ראיות רבות שהרמב"ן הלך במקומות רבים בגישתו של ראב"ע והושפע ממנה רבות (אונא, רבי, עמ' 16; הנ"ל, הרמב"ן, עמ' ריב). וראה מחקר מקיף בנושא: סקלרץ מרים, מקומו של אברהם בן מאיר אבן עזרא בפירוש משה בן נחמן לספר בראשית, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ב.

¹⁸³ שביד, הבטחת, עמ' 99

¹⁸⁴ אראל, השפעות, עמ' 107, הערה 376

לדעת שעוועל פירושו לתורה לספר בראשית ושמות נכתב בספרד, אך פירושו לספר ויקרא, במדבר ודברים נכתב בארץ ישראל. אמנם עמנואל¹⁸⁵ וזוסמן¹⁸⁶ דחו דבריו וסוברים שרוב הפירוש נכתב בחו"ל. למרות המחלוקת שביניהם, מסכימים שני החוקרים הללו¹⁸⁷ שספר זה נכתב בערוב ימיו של הרמב"ן, ובחלקו נכתב אף בארץ ישראל. אלא שבזמן כתיבת מחקרים אלו טרם נתפרסמה רשימת ההוספות שכתב הרמב"ן לפירושו לתורה¹⁸⁸. מבדיקת ההוספות לתורה הסיק סבתו כי הרמב"ן כתב את פירושו הרבה לפני ימי זקנותו, ואולי כבר בשנות השלושים או הארבעים לחייו¹⁸⁹, והוסיף ושכלל את פירושו במהלך השנים, גם בהיותו בספרד וגם לאחר עלייתו לארץ ישראל (סבתו, הוספות, עמ', 120-124).

16. **פירוש לספר איוב:** את פירושו לספר איוב כתב הרמב"ן כנראה בעקבות 'שער הגמול' שבסוף חיבורו הקודם 'תורת האדם'. בשער הנזכר עסק הרמב"ן ביעודי השכר והעונש שבאו בתורה בנביאים ובכתובים, ובדברי חז"ל בחיי האדם לאחר מותו. כהמשך לכך כתב את פירושו זה לספר איוב, 'כי שם בספר הזה (איוב) יקשו כל העולם על הלב להקשותו בעניין הזה, ושם צריך שיהיה התירוץ גמור'¹⁹⁰. לדעת שעוועל¹⁹¹ כתבו הרמב"ן לאחר שכתב את פירושו לתורה, שהרי בהקדמת הרמב"ן לספר איוב כתב: 'כאשר פירשתי ביעדי התורה', או שכתבם במקביל. לדעת שעוועל ייתכן אף שכתבו במהלך נדודיו לארץ ישראל על מנת למצוא תנחומים לבדידותו, אך סברה זו נראית קלושה ביותר, סביר יותר להניח שגם את ספרו זה, בדומה לשאר ספריו, כתב על מנת ללמד דעת את העם.

אף שקשה לתארך את זמן כתיבת כל אחד מן החיבורים שכתב הרמב"ן, מכל מקום לצורך העיון שהצבנו לעצמנו, נראה בבירור שאת חידושיו לש"ס כתב (או לפחות החל לכתוב) בצעירותו, ולפי חלק מהחוקרים, עוד קודם פירושו לתורה, ולפי סבתו אין לכך הכרח והדבר אינו ברור (סבתו, הוספות, עמ' 121). גם את דרשתו לקהלת שאמנם נשאה בזקנותו קודם עלייתו לארץ ישראל, מכל מקום היה זה קודם סיומו את פירושו לתורה או לפחות את הוספותיו לפירושו, דבר שכלל הדעות היה לאחר עלייתו לארץ ישראל. ואף ספר המצוות, שנראה שחיברו בזקנותו, נראה שאין זה רחוק מלהניח שעדיין היה זה בהיותו בחו"ל קודם עלייתו ארצה, אחרת נאמר שהיה

¹⁸⁵ עמנואל, רבינו, עמ' 64-70. וראה: שעוועל ח"ד, 'לבירור בעיית המקום בו כתב הרמב"ן את פירושו לתורה', המעין ח(ד), תשכ"ח, עמ' 32-36, מה שהשיב שעוועל על השגתו של עמנואל.

¹⁸⁶ זוסמן, עיונים, עמ' 4

¹⁸⁷ שעוועל (שם), עמנואל (שם), אונא (הרמב"ן, עמ' ריז)

¹⁸⁸ דבר שנעשה חודשים מאוחר יותר ע"י הרב קלמן כהנא, 'הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה', המעין ט (א), תשכ"ט, עמ' 25-47.

¹⁸⁹ לדעת אראל (השפעות, עמ' 106, הערה 369) יש בדברי שיר החתימה שכתב הרמב"ן לפירושו לספר שמות, כדי לסתור עובדה זו, שהרי דיבר על 'המחדש נעוריו בשיבו'.

¹⁹⁰ הקדמה לספר איוב, שעוועל, כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' כב

¹⁹¹ במבוא לפירוש הרמב"ן על התורה, עמ' 8 הערה 3.

השפעת חיבורי הקודמים על פירושו לתורה

עסוק בכתיבת כמה ספרים גדולים בכמותם ובאיכותם במקביל: ספר המצוות, פירושו לתורה -
הוספותיו לפירוש התורה ופירושו לאיוב.

2. הזיקה שבין חידושיו לש"ס לפירושו לתורה

להלן נעמוד על הזיקה שבין חידושיו של הרמב"ן לגמרא לבין פירושו לתורה. שעוועל¹⁹², עמנואל¹⁹³ וכן יצחק¹⁹⁴ העירו על זיקה זו באופן כללי בכלל פירושו לתורה, ולהלן נעסוק בזיקה זו באופן ממוקד יותר בפרשת משפטים. בדוגמות המובאות להלן, ניתן לראות כי לפעמים עקב המטרות השונות שעמדו לנגד עיני הרמב"ן בספריו השונים, בכל חיבור התייחסותו לפירוש הפסוקים היא שונה (דוגמות א-ב), לפעמים כותב הרמב"ן את פירושו בהתאם למה שכתב בחידושיו לש"ס (דוגמות ג-ד) ולפעמים אי אפשר לרדת לעומק פירושו ללא העיון בחידושיו לש"ס (דוגמה ה).

- א -

להלן נראה כי גישתו של הרמב"ן לפסוק מסוים בחידושיו לש"ס ובפירושו לתורה, זוכה להתייחסות שונה בכל אחד מחיבוריו. כך ניתן לראות בפירושו לפסוק 'לְעַם נִכְרִי לֹא יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ בְּבָגְדוֹ בָּהּ' (כא ח). ולהבנת העניין נקדים את הדיון בסוגיה ההלכתית בגמ' (קידושין יח א-ב¹⁹⁵):

'דתניא: בבגדו בה - כיון שפירש טליתו עליה, שוב אין רשאי למוכרה, דברי ר"ע;
 ר"א אומר בבגדו בה - כיון שבגד בה, שוב אין רשאי למוכרה. במאי קמיפלגי?
 ר"א סבר: יש אם למסורת, ור"ע סבר: יש אם למקרא, ור"ש סבר: יש אם למקרא ולמסורת'

בגמרא נחלקו התנאים האם אדם יכול למכור את בתו הקטנה לשפחה לאחר שכבר השיאה לאיש ויצאה ממנו - שנתגרשה או נתאלמנה (ובלשון הגמרא 'שפחות אחר אישות'), וכן האם יכול

¹⁹² ראה שעוועל, פירוש, מבוא עמוד 8 הערה 2, שם הביא כדוגמה את חזרתו במדויק על מחלוקתו עם רש"י בגמ' (נדה סא ב) בביאור 'שעטנז' גם בפירושו לתורה (ויקרא יט יט).

¹⁹³ ראה: עמנואל, רבינו, עמ' 70, שהביא שתי דוגמות לזיקה זו: א) זיקה שבין חידושי הרמב"ן למסכת חולין טז ע"ב, לבין פירושו לתורה בויקרא יז ב, שם ניתן לראות שמדרש שמצאו בחידושיו לאחר שכתב כבר את דעתו, הביאו בפירושו לתורה כחלק מפירושו, מה שמצביע בבירור גם על כתיבת חידושיו למסכת חולין קודם פירושו לתורה, וגם מסביר את ההבדל שיש באופן הבאת המדרש בשני החיבורים. ב) זיקה בין חידושיו למסכת קידושין כב א לבין פירושו לדברים כא יג, שבחידושיו ציטט מהתלמוד הירושלמי שהראהו רבו, ובפירושו לתורה ציטט את אותו ירושלמי ללא שמציין את הפניית רבו, דברי המלמד שוב על קדמות החידושים לש"ס לפירושו לתורה שע"י כך מובנת ההשמטה.

¹⁹⁴ ראה: בן יצחק, היחס, עמודים 41-43, שם הביא מספר מקבילות בין פירושו לתורה לחידושיו לש"ס: ויקרא יח ט – יבמות כג א; ויקרא טז כג – יומא ע א; ויקרא יט לב – קידושין לב ב; דברים כא יב – יבמות כד ב. ותודה לד"ר מיכאל אביעזו שהפנה אותי לעבודה זו.

¹⁹⁵ נוסח הגמרא המובא בזה הוא מתוך מאגר פרוייקט השו"ת (מהדורת וילנא), וכך הוא הנוסח בדפוס ונציה וכ"י מינכן.

לחזור ולמכור את בתו הקטנה לאמה לאחר שכבר מכרה ונשתחררה (ובלשון הגמרא 'שפחות אחר שפחות'). מהברייתא הנ"ל עולה שבעניין זה ישנם שלוש שיטות תנאים: יש הסובר שמוכר אדם את בתו לשפחות אחר שפחות אבל לא לשפחות אחר אישות (ר"ע), יש הסובר בדיוק להיפך (ר"א) ויש הסובר שבשניהם אינו רשאי (ר"ש). ע"פ הגמרא מחלוקת ר"א ור"ע נגזרת ממחלוקתם בשאלה האם דורשים את הפסוקים ע"פ קריאתם (אם למקרא) או ע"פ כתיבתם (אם למסורת). ונתקשו הראשונים בסוגיה זו בשני עניינים: בגרסת הגמרא וביאור הדברים. בגרסה: נחלקו האם גרסינן '... דברי ר"ע, ר"א...' או להיפך 'דברי ר"א, ר"ע...'. רש"י גרס ר"ע בתחילה ואילו ר"ת (ור"ח) גרס ר"א בתחילה. ובביאורה: האם מחלוקתם אם דורשים אם למקרא או אם למסורת, היא ביחס למילה 'בבגדו' או ביחס למילה 'לא', רש"י פירש שנחלקו האם בגדו במשמעות בגד או במשמעות בגידה, ואילו התוספות (שם, ד"ה רבי אליעזר) הביאו יש מפרשים, הסוברים שמחלוקתם היא בדרישת המילה 'לא' שבפסוק האם יש לדרשה במשמעות של שלילה - 'אשר לא יעדה' או במשמעות של ייעוד - 'אשר לו יעדה'.

הרמב"ן אמנם בחידושו לש"ס הכריע בגרסת הגמ' כדעת ר"ח (ור"ת), אך התקשה מאוד בהבנת הסוגיה שכתב (שם):

'כך כתוב בכל הנוסחאות שלא עבר עליהן קולמוסן של מגיחי ספרים, וזו היא גרסתו של ר"ח ז"ל: בבגדו בה כיון שפירש טליתו עליה שוב אינו רשאי למכרה דברי רבי אליעזר רבי עקיבא אומר בבגדו בה כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למכרה במאי קמיפלגי רבי אליעזר סבר אם למקרא. וראיתי לרבותינו הצרפתים ז"ל שפירשו דהאי מקרא ומסורת לאו בתיבת בגדו הוא אלא בתיבת לא שכתוב אלף ונקרא וי"ו.

זאת השמועה לא נתבררה אצלי לא כפי גירסת רש"י ז"ל ופירושו ולא כפי גירסת ר"ח ז"ל ופירושו, גם לא בשום ענין, וצריך אני לעשות לי רב בזה או יערה עלינו רוח ממרום.

הרי שבחידושו לש"ס שכתב בצעירותו, נתקשה הרמב"ן להכריע ביחס לאיזו מילה מוסבת המחלוקת אם דרשינן מקרא או מסורת. שאמנם ביחס למילה 'לא' ישנו קרי וכתוב וכדברי היש מפרשים המובאים בתוס', אך בגמרא לא כתוב אלא 'בבגדו'¹⁹⁶ וכמו שכתב הריטב"א על אתר. אמנם אם בחידושו לגמרא נתקשה הרמב"ן להכריע, נראה שבפירושו לתורה לא נתקשה להכריע כרש"י, שהלימוד הוא מהמילה 'בגדו' ומחמת **יתורה** בפסוק נדרשו אליה חכמים, וכמו שכתב בביאורו לתורה:

'וא"כ מה שדרשו בתלמוד (קידושין יח ב) שלא ימכור אדם את בתו לשפחות אחר שפחות, הוא מיייתור **בבגדו** בה, שהרי לעם נכרי איננו רשאי למכרה לעולם, וא"כ למה אמר בבגדו בה שמשמעו לומר דכיון שבגד בה פעם אחת ומכרה לשפחות לא יבגוד בה פעם אחרת. לפיכך ידרשו הכתוב כן לעם נכרי לא ימשול למכרה ובבגדו בה, כלומר ולא ימשול למכרה בבגדו בה, שכיון שמכרה שוב לא ימכרנה.

¹⁹⁶ כך כתב בהערות המוציא לאור את חידושי הרמב"ן.

ובהרבה מקומות דרשו כך, קרי ביה הכי לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור (דברים יד כא)... וכן דרשו בכאן ויצאה חנם אין כסף (להלן פסוק יא)... כמו שאמור בתחלת קדושין (ד א)'

הכרעתו בפירושו לתורה כרש"י, אין פירושה הכרעה כרש"י גם בביאור הסוגיה התלמודית. וזאת משום שבפירושו לתורה נוקט הרמב"ן כשיטה הקרובה יותר לפשוטו של מקרא, שיבגדו הוא לשון בגידה ולא במשמעות של בגד, דבר הרחוק מפשוטו של מקרא. ולאחר שכתב כן, מוסיף הרמב"ן להוכיח שאפשרות דרישה זו קיימת במקומות אחרים בתורה.

בנוסף לאמור, ע"י העיון בחידושיו לש"ס דלעיל, אולי אפשר לתרץ שאלה שכבר העלינו לעיל¹⁹⁷, כיצד זה קורא הרמב"ן (בתחילת דבריו לפירוש פסוק זה) לשיטת ר"א ור"ש 'חכמים', כביכול נפסק הלכה כמוהם, ועוד מאריך הוא בדרשתם ליישבם על לשון הכתוב, והרי לדעת הרמב"ן אין לבאר את המקראות אלא ע"פ ההלכה בלבד? וכמו שהראנו זאת באריכות בפרקים הקודמים.

אולי אפשר לומר שדעת הרמב"ן היא שאכן אין אדם מוכר בתו לשפחות אחר שפחות, אבל מוכר הוא לשפחות אחר אישות, ודלא כרמב"ם, שהרי לגרסתו כך היא דעת ר"ע, וק"ל 'רבי עקיבא במקום רבי אליעזר, עבדין כותיה' (ברכות לו ב), וכן מצינו לגאונים (סדר תנאים ואמוראים חלק ב אות טו) שאמרו 'רבי אליעזר ורבי עקיבא הלכה כרבי עקיבא'. ואם כן מחמת שכך גרסתו, לדבריו ההלכה היא שאין באפשרות האב למכור את בתו לשפחות אחר שפחות וע"כ טורח הרמב"ן ונדרש לשיטה זו. ואם כן יש לנו עוד גילוי מפורש של הרמב"ן 'לקיים דברי חכמים...'. אמנם כתבתי כל זאת בלשון ספק, משום שלא ראיתי אחד מהפוסקים שפסק שאין אדם מוכר בתו לשפחות אחר שפחות.

- ב -

גם בדוגמה שלהלן, ניתן לראות כי התייחסותו של הרמב"ן לפרשנות הפסוקים זוכה לייחס שונה בין פירושו לש"ס לבין פירושו לתורה. בהבחנתו בין שתי פרשיות השומרים שהאחת עוסקת בשומר חנם והשנייה בשומר שכר, מנמק זאת הרמב"ן בכך ש:

'פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגניבה, כפי קבלת רבותינו (מכילתא כאן, ב"מ צד ב). ונזכר סתם בכתוב, מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשמורם בחנם. והפרשה השניה (להלן פסוקים ט - יב) שבשומר שכר הזכירה חמור או שור או שה וכל בהמה, ודרך הבהמות לתת ביד רועים לשמור וירעו אותם בשכר' (רמב"ן שמות כב ו)

¹⁹⁷ עמ' 37. וזאת כמובן בנוסף למה שכתבנו שם שייכתן שכל הבאתו שם את שיטת חכמים (ר"א ור"ש) היא רק בעקבות רש"י, אף שהוא עצמו אינו סבור כן.

המעניין הוא, שנימוק זה הובא בדברי הרמב"ן בחידושו לש"ס¹⁹⁸ בשם ר' שמואל רומרוגי ונדחו על ידו, שכך כתב בחידושו:

'ושמעתי בשם הרב ר' שמואל רומרוגי ז"ל שהיה מפרש דמסברא נפקא ליה דראשונה בכלים שאין דרך ליטול עליהם שכר, ושנייה בבעלי חיים שאין דרך לשומרם בלא שכר שטיפולן ועמלן מרובה, ואין זה ראוי לסמוך עליו הואיל וטעם אחר אמרו בגמרא וזה לא הוזכר כלל'

הרי שפירוש שנדחה על ידו בחידושו לש"ס, חזר ונראה על ידו בפירושו לתורה. לדעת אראל (השפעות, 102) הרמב"ן עושה כאן את המתבקש מאליו, להסביר את הפסוק על פי ההלכה מבלי להתעלם מהפשט, על ידי תוספת רעיון המשלים ומשלב יפה בין התורה שבכתב לזו שבע"פ.

- ג -

בדוגמה להלן, אף שעיקר דברי הרמב"ן ברורים, מתבארים הם יותר לאחר העיון בחידושו לש"ס. את הפסוק 'אם כִּפֹּר יוֹשֵׁת עָלָיו' (כא ל) שנאמר ביחס לשור תם שנגח אדם פירש הרמב"ן כך:

'אם כפר יושת עליו - בעבור היות הכפר כפרה כענין הקרבנות, ואם הוא אינו חפץ בה אין מכריחים אותו לבא לב"ד לחייבו בכך, ואפילו אם חייבוהו אין ממשכנין אותו, בעבור זה אמר "אם".'

תורף דבריו, שהכופר הוא ממון שאי אפשר לחייב בו אדם, שעיקר חיובו לשמים, ולכן אי אפשר לחייבו בבית דין ולא למשכן את נכסיו בעבור כך. ולכן כתוב 'אם' לשון תלויה, לאמר: אם ירצה הבעלים של השור ישלם ואם לא ירצה אי אפשר לחייבו בכך, ודלא כרש"י שכתב 'אם זה אינו תלוי'. אלא שאף שברור מדוע משווה הרמב"ן ענין כופר לענין הקרבנות, משום ששניהם עניינם כפרה, מכל מקום יכול היה הרמב"ן להסתפק ולומר: 'בעבור היות הכופר כפרה' ודי, שהשוואתו לענין הקרבנות אינה הכרחית כל כך. ועוד מדוע לא הסתפק הרמב"ן בראיה אחת שאי אפשר לחייב את הבעלים, ומביא ראיה נוספת, גם שאי אפשר לחייב את הבעלים בבית דין וגם שאין ממשכנין אותו?

אמנם לאחר העיון בחידושי הרמב"ן למסכת מכות יתבאר שבזה בדיוק דן בחידושו לש"ס ועל כן תמצת את מסקנותיו שם, לכאן. שכך כתב (שם, ב א):

'וקשיא לי אמאי לא קתני נמי מתניתין מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב את הכופר אין אומרים ישלמו את הכופר כדתניא בגמ' בברייתא הכי. ואם תאמר דילמא קסבר האי תנא כופרא ממונא הוא ומשלמין, ליתני שהוא חייב קרבן דאין משלמין משום דלאו בני כפרה נינהו כדאמרי' בגמרא.

¹⁹⁸ בבא מציעא מא ב, ד"ה משום דאיכא; וראה שדברי רשב"ם אלו הובאו גם בדברי התוס' שם, ד"ה קרנא.

וי"ל קרבן לא מיבעי ליה למיתני דכיון דאם רצה אינו מביא וממון שאין לו תובעין הוא פשיטא דלא משלם ממון, ומלקא לא לקו עלה דלאו עדות הוא אלא הודעה בעלמא הוא דמודעי ליה, וכופר נמי... איכא למימר דמתניי לא קתני אלא שלוקין וגבי כופר לא לקו... דכיון דכופרא כפרה ועיקר חיוביה בידי שמים הוא בדלא יהיב כופריה, אין עדות כאן אלא לשמים שאינן צריכין לעדותו ואף הוא דינו מסור לשמים, והיינו דאמרינן והני לאו בני כפרה נינהו כלומר עיקר חיובן לשמים כאשר זמם ולא נתנה לכפרה להם, והרב ר' משה הספרדי ז"ל פ"י שהן לוקין ואין דבריו נכונים.¹⁹⁹

פירוש: במשנה במכות (ב א) מוזכרים שני דינים שלא מבצעים בהם כאשר זמם משום שהדבר בלתי אפשרי. ומקשה הרמב"ן מדוע לא מוזכר במשנה את המקרים שבהם מבקשים העדים לחייב את הנאשם כופר או קרבן, שהרי גם בהם אי אפשר לקיים כאשר זמם. והשיב הרמב"ן שהן קרבן והן כופר אי אפשר לעדים לחייב בעדותן, שקרבן ממון שאין לו תובעים הוא, שאין כאן עדות אלא הודעה בעלמא, ובכופר נמי עיקר חיובו בידי שמים. וסיים שכך הדין בכופר שאי אפשר לתובעו ולא למשכן¹⁹⁹ עליו ועל כן אין מלקין עליו, ודלא כרמב"ם הסובר שמלקין²⁰⁰.

ומעתה יובן פירושו יותר, שמדמה עניין כופר לקרבן, ששניהם נידונו כאחד בחידושו לש"ס, וטורח ומבאר את שני העניינים שבהם אי אפשר לחייבו ממון, שגם זה נידון בחידושו.

- ד -

להלן דוגמה להבנת פירוש הרמב"ן לתורה לאחר העיון בסוגיה שבש"ס. לאחר העיון מתברר כי הרמב"ן בחידושו לש"ס כבר פירש את הפסוק בדיוק באותו אופן שבו הוא חוזר על עצמו בפירושו לתורה.

בפירושו לפסוק 'אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה' (כב ח) חולק הרמב"ן על רש"י לפי שביאר את הפסוק שלא אליבא דהלכתא²⁰¹. אך מוסיף הרמב"ן שגם בפירושו לש"ס, לא הסביר רש"י נכון את השיטה שנפסקה להלכה. ועל כן מביא הרמב"ן את הביאור הנכון שם בגמרא, ואת הביאור הראוי בפסוק אליבא דהלכתא:

¹⁹⁹ כ"כ בחידושי הריטב"א (מכות ב ב) בשם הרמב"ן שחייבי כופר אין ממשכנין אותם, וזה לשונו: '...מה שאין כן בכופר שאין ממשכנין אותו כדאסקינן בבבא קמא (מ א)... כן פירש הרמב"ן ז"ל. וכן כתב עוד בהמשך דבריו: 'דהא איבעי לן התם (ב"ק מ א) אם ממשכנין על הכופר למי"ד כופרא כפרה וסלקא בתיקו הילכך אין ממשכנין. וכן הביא שעוועל (על אתר) בשם הריטב"א. וכופר נחשב לממון שאין לו תובעים משום שאי אפשר לתבוע אותו לשלם כופר ע"י שיתבעו אותו ליתן, שכך כתב הריטב"א (לעיל) 'למי"ד כופרא כפרה... ומעתה אילו לא רצה לתת כופר לא היו כופין אותו'

²⁰⁰ שכך פסק (הל' נזקי ממון י ד): 'זה שנאמר בתורה "וגם בעליו יומת" מפי השמועה למדו שחיוב מיתה זו בידי שמים ואם נתן כופר הנהרג נתכפר לו, ואע"פ שהכופר כפרה הוא ממשכנין את מי שנתחייב בכופר בעל כרחו, וכן פסק עוד (הל' עדות כ ח): '...העידו על שורו של זה שהרג הנפש והוזמו, הרי הן לוקין ואין משלמין את הכופר...'

²⁰¹ וכמו שעמדתי על כך לעיל עמ' 19

'...כתב רש"י... ורבותינו אמרו (ב"ק קו ב) כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת, כך וכך אני חייב והמותר נגנב ממני. וזה הענין שכתבו הרב דברי יחידים הוא ואינו כהלכה... ועוד מתבאר בגמרא בראיות גמורות... ואף על פי שהרב אינו אומר כן בפירושו בגמרא (ב"ק קז. ד"ה מעיז).
ואם כן נאמר כי הכתוב הזה לפי מדרש חכמים הוא... ויאמר אם לא ימצא הגנב יקרב בעל הבית אל האלהים על כל טענת פשע שיטען עליו פשעת בשמירה, או אשר יאמר השומר כי הוא זה פקדון שבידי ולא הפקדת לי יותר...'

באותו אופן בדיוק מסביר הרמב"ן את הפסוק בחידושו לש"ס בשבועות (מ א). שם מצדד מביא הרמב"ן מחלוקת ביני רבוותא ז"ל האם גם בשבועת השומרים צריך טענה שתי כסף או שרק בשבועת מודה במקצת בעינן טענה שתי כסף – משום שדין זה נלמד מהפסוק 'כסף או כלים' הכתוב אמנם בפרשת שומרים אלא שהגמרא (בבא קמא קז) אומרת שהוא מתייחס ללווה המודה במקצת ('עירוב פרשיות כתוב כאן'). הרמב"ן מצדד כדעה הראשונה וכותב:
'... ועוד דהתם נמי לא שיעקר (הפסוק) ממקומו אלא ה"ק אם לא ימצא הגנב או אשר יאמר כי הוא זה ויכפור בשאר שלא היו דברים מעולם שאלו כופר בכל הפקדון פטור כל זמן שלא יטעון נאנסו...'

הרי שהרמב"ן מסביר בחידושו את הפסוק בדיוק באותו אופן שמסבירו בפירושו לתורה.

- ה -

בדוגמה שלהלן ניתן לראות כי הבנת דבריו בפירושו לתורה חסרה ללא העיון בחידושו לש"ס. שבפירושו לפסוק 'מִלְאֲתָךְ וְדַמְעָךְ לֹא תֵאַחַר' (כב כח) כתב הרמב"ן כי החיוב להפרשת תרומות בזיתים וענבים הוא דווקא לאחר סחיטתם, ועל כן מובא חיובם בפסוק בלשון 'דמעך' במשמעות של דבר נוזל. שכך כתב:
'והזכיר שני המינין ממנה (תירוש ויצהר ולא דגן), לרמוז כי דינה להפרישה תירוש ויצהר, אין חיוב להקדימה בענבים וזיתים.'

הרי שלדבריו מהתורה מתחייבים בתרומה לאחר סחיטת הענבים, משמע שקודם לכן אינו חייב אלא מדרבנן. ואילו בחידושו לש"ס כתב שזיתים וענבים שחשבו לאכילה חייבים מהתורה. שכך כתב (בבא מציעא פח ב):

'ואפשר דאפילו זתים וענבים שחשבו לאכילה חייבין במעשר דבר תורה... וש"מ דתרומת ענבים דאוריתא היא שהרי אמרו משקין היוצאין מהן כמותן ולוקין עליהם, וליכא למימר נמי דהתם כשדעתו לעשות מהן יין והקדים תרומתם בענבים כדרך שמקדימין תרומת דגן בשבולים, דההיא נמי עיקר תרומה לתירוש ויצהר היא ולא מיקרו משקין היוצאין מהן.'

לסתירה זו נדרש החזון איש²⁰² (שביעית כ ד) והשיב שלדעת הרמב"ן מכיוון שסתם ענבים וזיתים עומדים למשקים לפיכך חיובם מן התורה הוא רק בהיותם יין ושמן, אך אם כוונתו לאוכלם כפרי, חיובם מהתורה קודם יותר, בראותם פני הבית.

ע"פ דברים אלו כתב כהנא (עיונים, עמ' 6) שכך מדויק בדברי הרמב"ן בפירושו לתורה שכתב 'והזכיר שני המינין ממנה לרמוז כי דינה להפריש תירוש ויצהר, אין חיובה להקדימה בענבים וזיתים'. הרמב"ן לא כתב שאין חיוב להפריש בענבים וזיתים אלא אין חיוב להקדים שרמזה תורה שענבים וזיתים סתמן ליין ושמן.

²⁰² ראה כהנא (עיונים, עמ' 4-6) שהביא סתירה זו ואת יישובו של החזון איש הנ"ל, וע"פ דבריו כתב לבאר את דבריו הרמב"ן בדברים (יד כב) באופן אחר.

3. הזיקה שבין השגותיו לספר המצוות ופירושו לתורה

כמובא לעיל, במספר רב של מקומות בפירושו לתורה, חוזר הרמב"ן על דברים שכתב כבר בספריו הקודמים. לדעת אונא²⁰³ רוב הדברים החוזרים לקוחים בעיקר מהערותיו לספר המצוות של הרמב"ם²⁰⁴. לדעתי תופעה זו צפויה, שהרי ספר המצוות אינו ספר תלמודי-הלכתי בלבד אלא אף הוא נושא אלמנטים מובהקים של פרשנות מקרא.

בדרך כלל הוא חוזר על אותו רעיון, אך ישנם מספר מקומות שישנו שינוי ממה שכתב. להלן נעיין במקומות אלו, בפירושו לפרשת משפטים²⁰⁵, ונסה להקביל את הדברים האחד לשני, ולבחון האם בשני החיבורים ישנה התאמה או חזרה בפרשנות הפסוקים (דוגמות א-ג), האם ישנו ניגוד בפרשנות הפסוקים בין שני החיבורים (דוגמה ד) והאם השוני בפרשנות נובע מנקודות מבט שונות של חיבורים, נקודת מבט פרשנית ונקודת מבט תלמודית הלכתית (דוגמות ה-ז).

- א -

להלן נראה שהרמב"ן בפירושו לתורה, מביא במדויק את שכתב בהשגותיו לספר המצוות, וזאת ללא אזכור לאותם מקומות.

²⁰³ אונא, הרמב"ן, עמ' ריח

²⁰⁴ ראה עוד לעיל עמ' 47-48 שם הראנו כיצד ממשיך הרמב"ן את דרכו שבהשגותיו לספר המצוות, ומבאר את הפסוק בדרך הפשוט והדרש, מבלי שיש ביניהם סתירה, אלא האחד מוסיף ביאור על השני.

²⁰⁵ זיקה זו, כמובן, אינה מתאפיינת רק בפרשת משפטים, אלא חוזרת על עצמה גם בפירושו בספרים אחרים, כגון: שמות ל טו – 'העשיר לא ירבה והדל לא ימעט', שפירש שהפסוק בא ליתן לא תעשה, ובניגוד לשיטת בה"ג והרמב"ם. (אמנם אף הוא לא הוסיף לאו זה בשכחת הלאוים. וראה בזה בתכלת מרדכי על אתר שהפנה למעין החכמה (נח חיים צבי ברלין, רעדלהיים תקס"ד [הוצא לאור שוב בירושלים תש"ל] דף כו א ציון 111) שכתב שאפשר שמדין הקלבון שחיובו מדרבנן משמע שאינו מניעה אלא שלילה. וכן הקשה ר' יהודה ירוחם פישל פערלאעל (ספר המצוות לרב סעדיה גאון, מהדורת י"פ פערלא, ווארשא, 1914, כ"א, עמ' 295) על מוני המצוות: בה"ג והרמב"ם ובפרט על הרמב"ן שהעיר על כך אך לא מנה מצווה זו בכלל הלאוים; ויקרא יט כט – 'אל תחלל את בתך להזנותה', שפירש הרמב"ן שבא הכתוב ליתן לאו שני וכדעת בעל הלכות גדולות וכמו שכתב בכלל חמישי; שם כא יב – 'ומן המקדש לא יצא', כתב הרמב"ן שהפסוק שלילות ולא אזהרה, ובניגוד לדעת בעל הלכות גדולות, וכמו שכתב בכלל חמישי; דברים כ ח – 'ולא ימס את לבב אחיו כלבבו' כתב הרמב"ן שבעל הלכות עשאו מצוות לא תעשה, וכן כתב בשכחת הלאוין מצווה עשירית; שם כד ט – 'זכור את אשר עשה ה' אלוך למרים', לדעת הרמב"ן הוא מצוות עשה, ובניגוד לבה"ג ולרמב"ם, וכן כתב בשכחת העשין מצווה שביעית; שם כח יד – 'ולא תסור מכל הדברים' לדעת הרמב"ן הוא המשך של הפסוק הקודם ואינו מצוות לא תעשה אלא שלילות, ובניגוד לדברי בה"ג, וכמו שכתב בהשגותיו לכלל רביעי שהפסוק הבטחה ולא לאו.

וראה שעוועל, פירוש, עמ' 8, שהעיר על זיקה זו, והביא מספר דוגמות: א) שיטת הרמב"ן (השגות לכלל חמישי) שכהן גדול מקריב אונן, שחוזר עליה גם בפירושו לתורה (ויקרא כא יב) ב) שיטתו בחניית הלויים סביב המשכן בהשגותיו לספר המצוות (מ"ע לו) חוזר עליה בפירושו לתורה (במדבר א ג). ג) דברי הרמב"ן בשכחת הלאוין (ל"ת ב) 'וגם בך יאמינו לעולם' מתבארים ע"י דבריו בפירושו לתורה (שמות יט ט).

על הפסוק 'מְכַשְׁפָּה לֹא תִחִי' (כב יז) כתב הרמב"ן לבאר מה המקור לחיוב מיתה בכל חייבי מיתות, ומדוע במכשפה שינה הכתוב להחמיר בה לומר בה לשון לא תעשה - 'לא תחיה' ולא נאמר בה מות תומת כמו שאר חייבי מיתות:

'אמר למעלה בכל חייבי מיתות מות יומת (לעיל יד טז, כא יב), והטעם שהוא חייב מיתה, **ומצות עשה** עלינו להמית אותו ממה שנאמר **ובערת הרע מקרבך** (דברים יז ז)... אבל בכאן לא אמר מכשפה מות תמות, **כי החמיר בה** להזהיר אותנו בלאו שלא נחיה אותה.

והטעם, מפני שהיא טמאת השם רבת המהומה והשוטים נפתים אחריה החמיר בה בלאו, וכן בכל מרובי התקלה, כגון שאמר במסית ולא תחמול ולא תכסה עליו (שם יג ט), ואמר ברוצח ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות (במדבר לה לא)'

את שני העניינים האלו, חיוב כללי בחייבי מיתות, של 'ובערת הרע מקרבך', והטעם שהחמיר בה, כתב הרמב"ן בשני מקומות שונים בהשגותיו לספר המצוות. בכלל ארבעה עשר, נחלק הרמב"ן על הרמב"ם הסובר שחיוב סקילה, שריפה, הרג וחנק, כל אחד מהם מצוות עשה, ואילו לדעת הרמב"ן ישנה מצוות עשה אחת בכל המומתים הנובעת מהציווי 'ובערת הרע מקרבך'. שכך כתב הרמב"ן (השגה על כלל ט):

'והנראה אלי הוא שאנחנו נצטוינו במומתין כולם מפסוק ובערת הרע מקרבך... ואמרו ית' במקצתם (דברי' יג ויז וכא וכב) וסקלתם אותם באבנים ובמקצתם (קדושים כ) באש ישרפו אותו ואתהן הוא חלק מחלקי המצוה...'

גם הטעם להחמיר במכשפה שכתב בפירושו לתורה, הוא טעם שהזכירו הרמב"ן ב'שכחת הלאוין' ששכח הרמב"ם (ל"ת יג) בטעם הריגת המכשפה:

'שנמנענו מלחמול על נפש הרוצח המזיד והוא אמרו יתעלה (שופטי' יט) ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת ולא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך. ועניין המצוה הזאת כי נצטוינו בכל מחוייבי מיתת בית דין במצות עשה (רכו - ח) לקיים בכל אחד מהם את דינו, ובמרובי התקלות הוזהרנו גם במצות לא תעשה לבערם. כמו הלאו הבא במכשפה (ל"ת שי) מפני שהיא רבת המהומה יתפתו לה חסרי הדעת ויחמלו עליה מאד...'

בנוסף לנאמר, ישנם גם מליצות לשון זהות במשמעותם ולעתים זהות גם בלשונם, בין מה שכתב בפירושו לתורה לבין מה שכתב בשכחת הלאוין: מרובי התקלה – מרובי התקלות; רבה המהומה – רבת המהומה; והשוטים נפתים אחריה – יתפתו לה חסרי הדעת.

- ב -

בכלל תשיעי מכללי מניית המצוות לרמב"ם, כתב הרמב"ם שהלאווים (מצוות לא תעשה) נמנים ע"פ חיובי המלקות, כלומר שכאשר באיסור אחד מובאים מספר פרטים, אם חיובם הוא מלקות פעם אחת, אזי ימנו כלאו אחד בלבד אף שישנם מספר פרטים הנמנים עימו. ולכן מונה הרמב"ם את 'כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו' (ויקרא ב יא), לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' (דברים כג ד), 'לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלוקיך' (דברים כג יט) ועוד, כל אחד מהם כמצות לא תעשה אחת בלבד, שהרי חיובם הוא במלקות פעם אחת בלבד. מטעם זה מונה הרמב"ם את 'כל אלמנה ויתום לא תענון' (שמות כב כא) כלאו אחד בלבד. וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רנו) למנות שני איסורים אלו כלאו אחד בלבד:

'והמצוה הרנ"ו היא שהזהירנו מענות היתום והאלמנה והוא אמרו יתעלה (משפטי כב) כל אלמנה ויתום לא תענון...'

אמנם הרמב"ן בהשגות על הכלל התשיעי השיג על הרמב"ם שקשר את הלאווים עם חיוב מלקות, שלדעת הרמב"ן אין הדבר תלוי אחד בשני, אלא אם הפרטים הם מעניין אחד כגון: 'מחרצנים ועד זג' (במדבר ו ד) הרי הם מצווה אחת אף אם היו לוקים על כל אחד מהם, אך אם הם שני עניינים שונים כגון: 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים' (שמות יב ט) הרי הם נמנים כשתי מצוות אף אם אינו לוקה אלא אחת. ומכאן שחולק הרמב"ן על הרמב"ם אף במניין המצוות המוזכרות בפסוק 'כל אלמנה ויתום לא תענון' (שמות כב כא) שלדעתו הן שתי מצוות. ואכן כך השיג על הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רנו):

'... ואני אומר שאפילו נאות לדעת הרב ונאמר שהלאו שבכללות לא ימנו פרטיו אלא אחת, אבל כאן נאמר שהוא לאו פרטי וימנו שתיים שהרי חלקן הכתוב באמרו 'אם ענה תענה אותו' וזה מדרש חכמים בכל מקום²⁰⁶.

העולה מדבריו, שהפסוק 'אם ענה תענה אותו' מגלה על הפסוק שלפניו – 'כל אלמנה ויתום לא תענון' שאיסור העינוי נסוב על שני המושאים שבפסוק, גם על אלמנה וגם על יתום. אותה פרשנות כתב הרמב"ן גם בפירושו לתורה²⁰⁷ (שם):

'... ואמר אם ענה תענה אותו (בלשון יחיד), כל יחיד מהם (מהאלמנה והיתום), על כן כתיב אחריו והיו נשיכם אלמנות, בעונש האלמנה וצעקתה, ובניכם יתומים, בצעקת היתום...'

²⁰⁶ כוונתו שכאשר נמנים בציווי אחד מספר פרטים, ואחד מהם מובא במקום אחר כאיסור בפני עצמו, קובעים אותו חכמים כלאו בפני עצמו ולא נחשב ללאו שבכללות. וכמו שכתב הרמב"ם ביחס לתשעה האיסורים המובאים בפסוק 'לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף. וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים' (דברים יח י-יא) שכל אחד מהם נחשב למצוות לא תעשה ולא חשיב לאו שבכללות, משום שחזר הכתוב ואמר 'לא תנחשו ולא תענונו' (ויקרא יט כו) הרי שגילה על עצמו ועל המוזכרים עימו.

²⁰⁷ ראה טוב ירושלים (על אתר) והיין הטוב (על אתר) שעמדו על כך. וכן שעוועל בהערותיו להשגות הרמב"ן לספר המצוות ציין זאת.

כלומר, גם בפירושו לתורה מסביר הרמב"ן שמכך שחוזרת התורה ואומרת 'אותו' בלשון יחיד, הרי שמציינת היא ל'יתום' וליאלמנה' המוזכרים קודם. אמנם המניע לדבריו כאן אינו על מנת ללמד את מספר הלאווים שמתחייב המענה, אלא לבאר את הפסוק ולעמוד על הדיוק שבלשון הכתוב, ולכן לא הזכיר בפירושו שום עניין של חילוקי לאווים.

- ג -

הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה קצט) כתב שהאוכל חמץ בערב פסח אחר חצות עובר בלא תעשה. כדרכו הרמב"ם מוכיח את דבריו מסוגיות שונות בגמרא. אך הרמב"ן בהשגותיו (שם) כתב שהרמב"ם כתב דבריו לפי דברי רבי יהודה (פסחים כח ב) ואילו הלכה כרבי שמעון (שם): 'והוא שהחמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו אינו עובר עליו בלא כלום' (אמנם יש חיוב של 'תשביתו'). לדעת הרמב"ן ישנו איסור לא תעשה רק משעת אכילת קרבן פסח (ולא משעת שחיטתו), אך לא קודם לכן. ועל כן מסיר הרמב"ן לאו זה מחשבון הלאווין.

בהתאם לשיטתו זו, מקפיד הרמב"ן לפרש כך גם בפירושו לתורה. על הפסוק 'לא תִזְבַּח עַל חֶמֶץ דָּם זֶבַח־י' (כג יח) כתב רש"י: 'לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער את החמץ'. ומכיוון שאפשר לפרש את דבריו שפסוק זה בא ללמד על איסור לא תעשה של אכילת חמץ בערב פסח משש שעות ולמעלה (כרמב"ם), ובניגוד לשיטת הרמב"ן ולמה שכתב בהשגותיו לרמב"ם, נזעק הרמב"ן לפרש את דבריו של רש"י. וכך כתב:

'לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער את החמץ. לשון רש"י. ולא תבין ממנו שירצה לדרשו אזהרה על ביעור החמץ שיהיה קודם זמן השחיטה, כמו שהוזכר זה בפרק ראשון בפסחים (ה א) זמן שחיטה אמר רחמנא, שאין זה עיקר מדרש הכתוב כפי פסק ההלכה שם, כי ביעור חמץ בערב פסח אין בו לאו מן התורה, ולא אפילו לאוכל אותו. אבל לפי הענין שהוא כהלכה הוא אזהרה לשוחט את הפסח על החמץ. וענינו שלא יהא חמץ לאחד מבני החבורה הנמנין על הפסח בשעת השחיטה'

הרי שהרמב"ן עקבי בפירושו למה שהסיק בספריו האחרים, ומיישם את דעתו בהלכה ובתלמוד (שהם הבסיס לדבריו בהשגותיו לספר המצוות) בפירושו לתורה.

- ד -

בשונה מהדוגמות הקודמות, להלן מקבילה נוספת בפירושו לפסוק המוזכר לעיל - 'וְכִי יִמְכַר אִישׁ אֶת בְּתוּלָתוֹ לְאִמָּה לֹא תֵצֵא פְצָאתָ הָעֵבֶדִים' (כא ז), שבה פירש הרמב"ן באופן שונה מהותית ממה שכתב בספר המצוות. ניתן לראות שאמנם כתב הרמב"ן מספר עניינים כדרך שכתב בהשגותיו לכללים של מניין המצוות לרמב"ם, אך גם הוסיף עליהם, ואולי אף חזר בו מחלק מהם. על מנת לעמוד על הדברים, נעיין תחילה בדבריו בהשגות ומיד אח"כ נקבילים לדבריו בפירושו לתורה.

בכלל שמיני חולק הרמב"ם על בה"ג וסובר שאין ראוי למנות השלילה יחד עם האזהרה (לא תעשה). כלומר לדעת הרמב"ם יש להבחין בין אם התורה מצווה דבר כמצוות לא תעשה, או שמונעת נשוא מנושא. ולכן טוען הרמב"ם שמהכתוב 'לא תצא כצאת העבדים' אין במשמע מצוות לא תעשה כמו שכתב בה"ג, אלא שלילה ומניעה מן האדון (או האב) לשחרר את האמה בראשי אברים. וכך כותב הרמב"ם²⁰⁸ (שם):

'... וכבר נעלם זה מזולתנו (בה"ג) עד שמנה לא תצא כצאת העבדים (כמצוות לא תעשה), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר. וזה כי האל כבר דן במי שיכה עבדו או אמתו הכנעניים ויחסרהו בעת ההכאה אחד מראשי האיברים שהוא יצא לחירות והיה עולה במחשבתנו אם הדבר הוא כן בעבד כנעני כל שכן באמה עברית ושהיא כשחסרה אחד מראשי איבריה תצא לחירות, ושלל ממנה זה הדין באמרו לא תצא כצאת העבדים. כאילו יאמר אינו מתחייב שתצא לחירות בחסרון אבר מאבריה. וזה שלילת דין ממנה, לא אזהרה. וכן פירשו אותו בעלי הקבלה ואמרו במכילתא לא תצא כצאת העבדים אינה יוצאה בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים....'

כלומר, לדעת הרמב"ם היה עולה על הדעת שגם עבריה תצא בראשי אברים, בק"ו משפחה כנענית - שלא יוצאת בשנים וביובל יוצאת בראשי אברים, כ"ש עבריה - שיוצאת בשנים וביובל שתצא בראשי אברים. מכיוון שכך, נכתב 'לא תצא כצאת העבדים' למנוע יציאה זו.

אך הרמב"ן בהשגותיו טרח ליישב דעת בה"ג, וכתב שאי אפשר ללמוד ק"ו משפחה כנענית וזאת משום שכלל ידוע הוא ש'אין עונשין מן הדין' וע"כ לא היינו יכולים לחשוב שעבריה תצא בראשי אברים²⁰⁹, ומכיוון שכך, לא נכתב פסוק זה 'לא תצא כצאת העבדים' אלא 'לעשותו מצות לא תעשה' (שם). ומעתה יקשה מדוע אסרה תורה לשחרר אמה עבריה בשן ועין? מציע הרמב"ן לכך שני טעמים (השגות, כלל ח):

'... וענין המצוה בזה לפי שהקונה אמה העבריה מצווה עליה ביעוד עצמו או בנו או שתגרע פדיונה ותצא או שתצא בסימנין וחייב במזונותיה עד הזמן ההוא ואם

²⁰⁸ מהדורת פרנקל, בני ברק תשנ"ה

²⁰⁹ במכילתא דרשב"י מובא במפורש כשיטת הרמב"ם, שהיה אפשר ללמוד ק"ו מעבד כנעני, ולא העירו שם שאין עונשים מן הדין. שכך מובא במכילתא (כא ז): '...אמי לו ר' עקיב'... מה ת"ל לא תצא כצאת העבדים שלא תהא יוצאת על השן ועל העין כעבדים, שהיה בדין ומה עבד כנעני שאין יוצא בשנים וביובל ובגירעון כסף הרי הוא יוצא על השן ועל העין זו שיוצאה בשנים וביובל ובגירעון כסף אינו דין שתהא יוצא על השן ועל העין, ת"ל לא תצא כצאת העבדים שלא תהא יוצאה על השן ועל [ה]עין כעבדים'. אלא ששיטה זו היא שיטת רבי עקיבא הסובר שעונשין מן הדין, וחולק בזה על רבי ישמעאל כמובא בתלמוד ירושלמי (יבמות פ"א ה"א; יא ד): 'דרי ישמעאל אמר למידין מקל וחומר ואין עונשין מקל וחומר'. ואילו ר' עקיבא שעונשין מן הדין. וקי"ל בתלמוד הבבלי שאין עונשין מן הדין, וזוהי שיטת הרמב"ן וכמו שכתב בפנים. וראה עוד בזה: אפרים יצחקי, התהליכים בהתגבשות התורה שבעל פה, רחובות תשס"ה, עמ' 108. בנוסף לכך, כבר ראינו שהרמב"ן מבאר בעיקר ע"פ מכילתא דרבי ישמעאל ולא אליבא דמכילתא דרשב"י, וכידוע מכילתא דרשב"י היא מדברי רבי עקיבא. וראה בזה: יצחקי (כנ"ל), עמ' 113-114.

הפיל את שינה או סימא עינה ובא לסלק מעליו חיוב זה ורצה להוציאה מביתו בכך ולגזול ממנה דמי העין שהוא לפעמים יותר מכל הפדיון שלה ורצה להוציאה מביתו בכך כדין הנהוג בעבדים מנעו הכתוב מזה כמו שצוה עליה בשארה כסותה ועונתה לא יגרע ויתחייב לשלם לה דמי העין ולזון אותה עד הזמן וכל שכן שלא יוציאנה משם מעצמו לומר לה לכי לבית אביך...

ויתכן שיהא נכלל בו ענין אחר שמנע הכתוב מן האב שלא יאנוס אותה ויגזלה מבית האדון בהפלת ראשי איברים לפי שהאב ובני המשפחה בראותם הקטנה עם האדון בצרה גדולה דרכם לעשות בענין כזה מריבה גדולה ולהוציאה מביתו ומנעם הכתוב מזה אבל ישלם מה שעליו ותשאר אצלו למצות הייעוד...'

הרי שמונה הרמב"ן שני טעמים, טעם אחד שלא תפסיד האמה כסף, שפעמים שדמי העין הם יותר מכל פדיונה של האמה וממזונות שהיה זן אותה, וטעם שני למנוע מהאב ברוגזו להוציאה מבית האדון ובכך להפסיד את אפשרות ייעודה. אלא שבהמשך דבריו התקשה הרמב"ן להכריע בין דעתו של בה"ג לבין דעתו של הרמב"ם²¹⁰, וכתב לנסות להעמיד גם את שיטת הרמב"ם אך מטעם אחר, הקשה עליו מהמכילתא וניסה ליישב את הדברים:

'וקרוב אני לחתוך הדין בזה ולפסוק שכך הוא באמת אלא שנוכל לדון בו שלילות כמאמר הרב **לא מן הטעם שאמר הוא ז"ל אלא מטעם אחר** והוא שפרשת ראשי איברים נאמרה סתם וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושמא יעלה על לבנו לומר שתהא כוללת כל העבדים או שידבר הכתוב בעברים לבדם שראויים יותר לחמלה לפיכך הוצרך לומר כאן לא תצא שאין העברים בדין הזה אלא הכנענים לבד.'

ואמנם מצינו להם במכילתא מדרש בוכי יכה איש את עין עבדו רבי אליעזר אומר בכנעני הכתוב מדבר אתה אומר בכנעני הכתוב מדבר או אינו אלא בעברי תלמוד לומר מהם תקנו עבד ואמה וכו', ואם תהיה פרשת ראשי איברים מפורשת בכנעני כמדברו שלרבי אליעזר לא יצטרך לא תצא כצאת העבדים לשלילות (כרמב"ם) אלא למצוה (כבה"ג) כמו שאמרנו.

אבל **שמא נאמר** שזהו מדרשו שלרבי אליעזר לא מדרש חכמים. לפי ששם במכילתא בפרשת וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט דרש כן רבי אליעזר אומר בכנעני הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בעבד עברי תלמוד לומר מהם תקנו עבד ואמה וכו' ושם חלקו עלינו²¹¹ ושנו שם רבי ישמעאל אומר בכנעני הכתוב מדבר או אינו אלא בעברי תלמוד לומר לא יוקם כי כספו הוא מה כספו

²¹⁰ כך משמע מלשונו שכתב 'קרוב אני לחתוך הדין... אלא שנוכל לדון בו שלילות... וזה צריך עיון ודקדוק ואין בו הסכמה לעשותו שלילות או מניעה או שיהיה בו מחלוקת במדרשו שהזכרנו. הרי שלא הכריע בין שני ההרים הגדולים. אמנם הגר"י קאפח כתב (ספר המצוות, ירושלים תשל"א, עמ' כח הערה 42) שהרמב"ן רק דחק ליישב את דעת בה"ג אך הוא עצמו סובר כרמב"ם, 'שזה שלילה ולא אזהרה'. ובספר לב שמח (לרבי אברהם אליגרי, נוי"כ לספר המצוות, עמ' קמה). משמע שהרמב"ן דחה לגמרי את שיטת הרמב"ם, וע"כ תמה מדוע בפירושו לתורה העתיק דבריו. אמנם גם לשיטת הגר"י קאפח שדעת הרמב"ן שהפסוק שלילה ולא אזהרה, יקשה מדוע הביא הרמב"ן בפירושו לתורה את טעם הרמב"ם ולא את טעמו שלו, וכמו שאכתוב בסמוך.

²¹¹ איני יודע מהו לשון 'עלינו' שלכאורה היה צריך להיות כתוב 'עליו' והיינו על ר' אליעזר.

שקנוי קנין עולם ורשותו גמורה לו יצא עברי וכו'. הרי לדברי זה החכם (רבי ישמעאל) צריך תלמוד אחר בפרשת ראשי איברים ונאמר שנלמד אותו מולא תצא כצאת העבדים שמיעט העבריה מהם והעברי שהוקש לה ונשאר הכתוב ההוא לכנעני לבדו.

וזה צריך עיון ודקדוק ואין בו הסכמה לעשותו שלילות או מניעה או שיהיה בו מחלוקת במדרשו שהזכרנו.

הרי שהרמב"ן מביא סימוכין לדעת הרמב"ם שזה שלילה ולא אזהרה, ומקשה מהמכילתא שדעת רבי אליעזר **שכל עבד ואמה הכתובים סתם בתורה היינו עבד ושפחה כנעניים**, ועל כן מה שנאמר 'כי יכה איש את עבדו... נקום ינקם' נאמר בעבד כנעני, ואם כן גם דין יציאה בראשי אברים נאמר דווקא בכנעניים ולא בישראלים, כמו כל עבד ואמה סתם הכתובים בתורה, וא"כ אין צורך לשלול יציאת אמה בשן ועין אלא לעשותה לא תעשה (כבה"ג). ועל כך השיב הרמב"ן **'שמה נאמר'** שדעת חכמים שלא כרבי אליעזר, שהרי רבי ישמעאל במכילתא לומד שאותה פרשה - 'כי יכה איש את עבדו' מדברת בכנעניים מהכרח של פסוק בתוך פרשה זו - 'כי כספו הוא', אבל סתם עבד ואמה הכתובים אינם דווקא כנעניים, ואם כן בעבד ואמה הכתובים בפרשת שן ועין אף העברייה בכלל, וע"כ באה תורה ללמד 'לא תצא כצאת העבדים' לשלילה ולא לאזהרה (כרמב"ם).

ועתה נעיין בפירושו של הרמב"ן לפסוק, כדעת מי נקט בפירושו בה"ג או רמב"ם, ואיזה טעמים הביא בשיטת הבה"ג:

'לא תצא כצאת העבדים - כיציאת עבדים כנענים בשן ועין. לשון רש"י. וכן דרשוהו רבותינו (במכילתא כאן). וכך הוא, **שאין עבד עברי נקרא עבד סתם**. ואני תמה, ולמה הוצרך הכתוב לומר כן. **ואולי** שלא נדון בעבריה שתצא גם בשן ועין בק"ו מן הכנענית. ואמר זה בעבריה, והקיש אליה העברי.

אבל בעל הלכות גדולות כתב מפני שיציאת העבדים בשן ועין קנס הוא ואין למדין מן הקנסות. עשה זה מצות לא תעשה, יזהיר את האדון שאם בא להוציאה מרשותו בשן ועין שיעבור בלאו, אבל ישלם דמי השן והעין, ותהיה עמו ליעוד עד הזמן, **כי** יהיה זה רעה רבה שהפיל את שינה בכעסו עמה ויוציאנה מביתו אשר היתה מיחלת ליעודו לאחר שפגם אותה. **ועוד**, כי פעמים רבות יהיו דמי הנזק בראשי האיברים יותר מדמי עבודתה בהיות קרוב לבא עתה. והחמיר הכתוב על האדון בלאו, שלא יגזול ממנה דמי ראשי אבריה אפילו ירצה להוציאה בהם. ואפשר שההוצאה עצמה אסורה עליו עד הזמן, כי חייבו הכתוב במזונותיה ולעמוד עמו אולי תמצא חן בעיניו ותתיעד, כאשר הזהיר בלאו בשארה כסותה ועונתה לא יגרע. ולזה הדעת ימנה לא תצא כצאת העבדים בכלל שס"ה מצות לא תעשה'

הרי שהרמב"ן מביא את מחלוקת הרמב"ם ובה"ג, באופן שאת דעת הרמב"ם מציג הרמב"ן בראשונה, ולאחר מכן מביא את שיטת בה"ג. אמנם מה שמביא את שיטת הרמב"ם בראשונה, נראה שזה משום שציטט את רש"י שפירש כמכילתא, ולדעת הרמב"ם דעת המכילתא כדבריו

שאינן כאן אזהרה אלא שלילה. אלא שקשה מדוע מציג הרמב"ן דעה זו כאילו היתה דעתו שלו²¹² ללא שמעיר שזו דעת ר' משה וכד'. מלבד זאת הטעם שמביא הרמב"ן בשיטה זו הרואה בפסוק זה שלילה, הוא טעם הרמב"ם שכתב בכלליו למצוות, שאותו דחה הרמב"ן מטעם ש'אינן עונשין מן הדין', כיצד אם כן מביא הרמב"ן טעם זה, ולא את שכתב הוא באפשרות הבנה זו. ובודאי דבריו כאן הם בניגוד למה שכתב בהשגותיו, שהרי עיקר הטעם שבו מיישב את שיטת הרמב"ם הוא כדעת חכמים (רבי ישמעאל) במכילתא שאינם מפרשים סתם עבד ואמה האמורים בתורה, בעבד ושפחה כנעניים, כשיטת רבי אליעזר, והוא בפירושו לתורה כותב במפורש 'וכך הוא, שאין עבד עברי נקרא עבד סתם' וכשיטת רבי אליעזר, דבר שחזר עליו בהמשך (לקמן פסוק כ) שכתב 'ופשוטו של מקרא כדבריהם כן הוא באמת, כי לא יקראו עבד ואמה סתם, אחיו העברי או העבריה'.

ושמא אפשר לתרץ זאת בכך שבהשגותיו לספר המצוות השתדל הרמב"ן להיות 'מגן לראשונים', ועל כן כשם שהשתדל ליישב את שיטת בעל הלכות גדולות, כך השתדל ליישב את שיטת הרמב"ם אף שלא מטעמו. אלא שמכיוון שפעמים והיו היישובים דחוקים, ולא נכתבו אלא על מנת ליישב דבריו של 'אחד הגדולים', לא טרח הרמב"ן לרדת ולדון בפרטי הדיון גם בפירושו לתורה, שהרי מטרתו בפירושו היא רק ליישב המקראות.

בנוסף לאמור, בפירושו זה מציע הרמב"ן שני טעמים לשיטת בה"ג אלא ששני הטעמים הם מניעה מצד האדון לשחררה, או מצד הרעה הגדולה שעושה לה שהפיל שינה ומגרשה, או מצד שנוק שינה גדול מדמי עבודתה, ואילו בהשגותיו כתב מניעה מצד האדון – שלא יפסידנה דמי שינה, ומניעה מצד אביה ואחיה – שלא יפסידוה אפשרות ייעודה.

- ה -

בדוגמות שלהלן, נעמוד על ההבדלים בהתייחסות הרמב"ן לפירוש הפסוקים, הבדלים הנובעים מנקודת מבט שונה – ממטרה שונה ששם לו הרמב"ן בספרו.

בכלל²¹³ שמיני לספר המצוות, נחלק הרמב"ם על בה"ג שמבקש לראות בפסוק 'לא תצא כצאת העבדים' (שמות כא ז) לאו, כלומר לא תעשה, ואילו הרמב"ם רואה בכך שלילת אפשרות מלהוציאה מרשות האדון ולא לאו²¹⁴. בהגנתו של הרמב"ן על שיטת בה"ג, טוען הרמב"ן כי כאן אסרה תורה את הוצאת האמה מבית האדון בלאו, משום שישנו חשש שבמקרה שהאדון פגע באחד מראשי אבריה, יבקשו אביה ואחיה בחמת זעמם להוציאה מבית האדון, וע"כ אסרה זאת

²¹² כך הקשה בלב שמח וכמוזכר בהערה 209 לעיל.

²¹³ כתבתי כלל ולא שורש, וכן לאורך כל עבודתי, משום שבלשון זו המשתמש הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם לאורך כל ספרו וכך גם מצטט אותו (בהשגותיו לכלל השני): 'יש לי חבור בענין מנין המצות ויש בו בתחלתו י"ד פרקים בכללות גדולות בענין עיקרי המצות' וכך הובא בשו"ת הרמב"ם (סי' שנה, מהדורת בלאו), כך תרגם הרב קאפח ובמילון ערבי-עברי מופיעות שתי האפשרויות לתרגום 'אצל' (أصل).

²¹⁴ וכמו שארחיב מעט בעניין זה לקמן פסקה ב.

התורה, אלא ישלם נזקה ותישאר אצלו למצות ייבום או שתיפדה. כתוספת ראייה לכך מוכיח הרמב"ן זאת מהפסוק הסמוך:

יבסיוע לזה שיהיה לאו ומניעה, שהכתוב האחר הבא בענין הזה לא ימשול למכרה בבגדו בה, בזה ראוי להתפרש בשלילות לומר שאין האב רשאי בבתו למכרה לשפחות אחר שפחות. ומצינו במכילתא הרי זו אזהרה לבית דין שלא ימכרנה לנכרי. וגם זה אזהרה שלא יניחו להם להוציאה בראשי האיברים אבל תעמוד על דינה להתייעד או להפדות.¹

פירוש לדבריו: מהפסוק הבא שעוסק אף הוא באמה עבריה - 'לא ימשול למכרה בבגדו בה' (שם, שם ח) נלמד על פסוקנו, שכשם שהשני לאו אף הראשון לאו. שהרי הפסוק 'לעם נכרי לא ימשול למכרה' אף שהיה אפשר להסביר שעניינו שלילת האפשרות שהאב ימכרנה לשפחות אחר שפחות, ולא לאו ומניעה, מכל מקום מצינו שחז"ל במכילתא מסבירים פסוק זה כאזהרה (לאו) המוטל על בית הדין מלמכרה לגוי, וא"כ אף פסוקנו יתבאר ע"פ חז"ל כלאו ולא כשלילה.²¹⁵

שתי אפשרויות הפירוש לפסוק זה, שלא ימכרנה לשפחות אחר שפחות, ואזהרה לאב שלא ימכרנה לגוי, חוזרות שוב גם בפירושו לתורה לפסוק זה, וגם שם נראה שמקבל את הפירוש השני של המכילתא יותר מן הפירוש הראשון שהביא בשם רש"י:

'לעם נכרי לא ימשול למכרה - אינו רשאי למכרה לאחר לא האדון ולא האב. בבגדו בה, אם בא לבגוד בה שלא לקיים מצות ייעוד, וכן אביה שבגד ומכרה לזה. לשון רש"י... **וכל זה לקיים דברי חכמים** (קידושין יט א) שאומרים כך שאין אדם רשאי למכור את בתו לשפחות אחר שפחות, ואמרו (שם) כיון שבגד בה שוב אינו רשאי למכרה.

אבל ראיתי במכילתא (כאן) לעם נכרי לא ימשול למכרה, הרי זו אזהרה לב"ד שלא ימכרנה לנכרי. ונראה מלשונם שאינה אזהרה שלא ימכרנה פעם אחרת לא לזה ולא לאחר, אבל היא מניעה לגמרי מן הנכרי,²¹⁶ שלא ימכור אדם בתו לשפחות לגוי, כי מפני שאמר בעבד עברי ונמכר לגר תושב עמך או לעקר משפחת גר (ויקרא כה מז), הוצרך לומר שלא יעשה כן באשה. והטעם ידוע. **וזה פשוטו של מקרא בודאי**

²¹⁵ בדרך זו של הבנת הפסוק וביאורו מהכתוב הסמוך לו, הלך בה הרמב"ן, ואפי' באותו ענין גם בפירושו לפסוק 'העשיר לא ירבה' (שמות ל טו) שלמד שהוא לאו ולא מניעה מהכתוב אחריו 'והדל לא ימעטי', שכיוון שאי אפשר להבינו כשלילה, שדיו בכך, כך גם אי אפשר להסביר 'העשיר לא ירבה' כשלילה אלא כמניעה.

²¹⁶ מה שכתב 'ונראה מלשונם שאינה אזהרה שלא ימכרנה פעם אחרת לא לזה ולא לאחר, אבל היא מניעה לגמרי מן הנכרי, אין כוונתו לחלק בין לשון אזהרה למניעה, שהראשונה לא תעשה והשנייה מניעה או להיפך. אלא שתי המילים הן במשמעות של לא תעשה, כמוכח מדבריו בהשגות לספר המצוות. וכוונתו כאן לומר שאין האזהרה (איסור לא תעשה) מוסבת על מניעת מכירת הבת לאדם זה או אחר, אלא מניעת (בלאו) מכירתה לגוי. ובניגוד לשיטת הרמב"ם שכתב (הל' עבדים ד י): 'אין האדון יכול מכור אמה העבריה ולא ליתנה לאיש אחר בין רחוק בין קרוב, ואם מכר או נתן לא עשה כלום, שנאמר לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה'. ועיי' בית היין (על אתר).

כדרכו מביא הרמב"ן בפירושו לתורה את שתי הדרכים, וכמו שעשה גם בהשגותיו לרמב"ם, ובשתייהן צידד בפירוש האחרון (ע"פ המכילתא). אלא שבספר המצוות הביא פירוש זה על מנת להוכיח את טענתו ש'לא תצא כצאת העבדים' הוא לאו, ואילו בפרשנותו לתורה צידד בפירוש זה משום שהוא הקרוב יותר לפשוטו של מקרא.

- 1 -

בדוגמה להלן נראה ברור שכתב הרמב"ן בפירושו דבר הסותר בעליל את דבריו בהשגותיו לספר המצוות. אמנם נראה כי אין הכרח לומר כי חזר בו מדבריו בספר המצוות, אלא שמחמת אופיים השונה של הספרים הוכרח לכתוב באופן שונה.

את הפסוק 'וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ' (שמות כג יג) דורשת המכילתא (כספא כ) בארבעה אופנים:

וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ. **למה נאמר**, לפי שהוא אומר, ושמת את השלחן וגו', אם שינה עובר בלא תעשה, לכך נאמר ובכל אשר אמרתי אליכם וגו'; **ר"מ אומר** לעשות דברי תורה עליך חובה; **ר' אליעזר אומר** לעשות מצות עשה מצות לא תעשה; **ר"א בן יעקב אומר** אין לי אלא מה שפרט הכתוב, שאר דקדוקי פרשה מנין, תלמוד לומר ובכל אשר אמרתי אליכם.

הרי שבמכילתא מובאים ארבע שיטות תנאים בדרשת הפסוק: לדעת ת"ק נלמד מכאן איסור תורה לשנות את סדר הנחת הכלים במקדש, לדעת ר"מ בא הפסוק ללמד על כל דיני תורה ולהפכם לחובה, לדעת ר' אליעזר הפסוק בא לדרוש שכל מצוות עשה נוסף עליה מצוות לא תעשה (כפירוש רש"י על הפסוק). ולדעת ר"א בן יעקב בא הכתוב להזהיר על דקדוקי פרשה.

מהרמב"ם בכלל רביעי משמע שנקט כדעת רבי אליעזר בן יעקב²¹⁷, ועל כן כתב שאין ללמוד מפסוק זה לא תעשה מן התורה, משום 'שאיין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה'. אמנם הרמב"ן בשכחת²¹⁸ הלאווין (מצוה שלישית) מנה ציווי זה כ'לא תעשה':

'המצוה השלישית שנמנענו שלא לשנות סדר הנחת הכלים במקדש כשולחן והמנורה והמזבחות והוא אמרו ית' (משפטי כג) ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. **ובא הפירוש המקובל** שהיא אזהרה למה שצוה בענין סדור המקדש. אמרו במכילתא ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו למה נאמר לפי שהוא אומר ושמת את השלחן אם שינה עובר בלא תעשה לכך נאמר ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ר' מאיר אומר... ובגמר שבת (יח א) דורשין אותו... ובית הלל לית להו. **והלכה היא כתנא קמא דמכילתא.**'

²¹⁷ שמשנתו קב ונקי (גיטין סז א)

²¹⁸ ואף שאין בכוונתו של הרמב"ן לומר שהרמב"ם שכח למנות מצוות אלו, אלא ברור שבכוונה השמיטן. נראה שנקט הרמב"ן כאן בדרך כבוד כלפי הרמב"ם שלא אמר שטעה אלא בלשון מכובדת יותר - שכח.

העולה מדבריו שאזהרת התורה 'תשמרו' מלמדת על איסור לא-תעשה מהתורה, האוסר מלשנות את סדר הנחת הכלים במקדש. מסקנה זו למד הרמב"ן מ'הפירוש המקובל' - מהמכילתא המביאה אפשרויות שונות, אלא שהכריע, בניגוד לרמב"ם, שהלכה כת"ק דמכילתא, ואף לא כדרשה המובאת בגמ' משום שבית הלל לית להו.

ואולם בפירושו לתורה התעלם הרמב"ן לחלוטין ממה שכתב בספר המצוות:
 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו - **פירוש רש"י** לעשות כל מצות עשה באזהרה, שכל שמירה שבתורה אזהרה היא במקום לאו. ולפי דבריו יצטרך הרב לומר שיהיה לאו שבכללות, שאם לא כן היו לוקין על כל עשה ועשה שבתורה, אבל בזה הלאו שיכלול דברים רבים ולא יזכיר שם העבירה כלל הכל מודים שאין לוקין בו. אבל כבר אמרו השמר דעשה עשה (עירובין צו א), וא"כ לא הוסיף בכאן אלא עשה. **ובמכילתא** (כאן) נחלקו במקרא זה ודרשוהו בפנים רבים. **ועל דרך הפשט טעמו...**'

בפירושו מביא הרמב"ן תחילה את פירוש רש"י שהפסוק בא להוסיף איסור לא-תעשה על כל מצוות עשה שבתורה, ודוחה אותו משום שלפירושו מעתה כל המבטל מצוות עשה חייב מלקות, ועוד שבגמרא בעירובין משמע שפסוקינו מלמד על מצוות עשה²¹⁹. העיר על כך שבמכילתא ישנם עוד כמה אפשרויות לפירוש הפסוק, ובחר שלא להביא אף אחת מן האפשרויות, ובמקום זאת העדיף את הפרשנות על דרך הפשט בלבד.

ממה שכתב הרמב"ן כלפי רש"י 'כבר אמרו השמר דעשה עשה' אין להבין שדעת הרמב"ן לראות פסוק זה כמצוות עשה, ובכך לראות זאת כסתירה לדבריו שבשכחת הלאוין שמבאר פסוק זה כ'לא תעשה'. שטענתו היא דווקא לפירוש רש"י הרואה את 'תשמרו' הנאמר בפסוק זה ביחס למצוות עשה, אם כן 'תשמרו' הוא מצוות לא-תעשה, שהרי לשון 'תשמרו' מתפרשת תמיד ביחס למצווה שעליה היא מזהירה, אם עשה עשה ואם לא תעשה לא תעשה²²⁰. אבל לדעת הרמב"ן עצמו 'תשמרו' מוסב על האיסורים המוזכרים בהמשך הפסוק 'וְשָׂם אֱלֹהִים אַחֲרֵיהֶם **לא תזכירו לא ישמע על פיך**', ואם כן הוי 'תשמרו' לא תעשה.

הרי שלא הלך בעקבות דבריו בשכחת הלאוין, לומר שפסוק זה מלמד על לא תעשה של כלי המקדש, אלא הסתפק בדחיית פירוש רש"י שפירש כר' אליעזר שבמכילתא²²¹, ציין שבמכילתא

²¹⁹ שכך מובא שם (עירובין צו א): 'אפילו תימא...: השמר דלאו - לאו, השמר דעשה - עשה'. ובהמשך אבאר את קושיית הרמב"ן.

²²⁰ וכמו שכתבו התוספות (ראש השנה ו א ד"ה תשמור) ש'תשמור' שבפסוק 'מוצא שפתיך תשמור' (דברים כג כד) בא ללמד לא-תעשה משום שמתייחס ל'לא תאחר לשלמו' (שם, שם, כב) הנאמר לפניו, ואילו 'ושמרת' שפסוק 'ושמרת את החקה הזאת למעדה' (שמות יג י) מלמד על מצוות עשה משום שמתייחס לענייני פסח המוזכרים בפסוקים שלפניו.

²²¹ ע"פ הרא"ם על אתר, וכן כתב האראוויטץ (מכילתא, על אתר, שורה 17)

ישנם כמה אפשרויות דרישה, אלא שהתעלם מכולם אפי' מדעת ת"ק שהלכה כמותו, וכמו שציין בשכחת הלאווין מצווה שלישית, ובחר לבאר בדרך הפשט. שאלות אלו יתעצמו אם נציין את נטייתו של הרמב"ן להסביר כל פסוק אליבא דהלכתא, ואילו כאן מתעלם לחלוטין מדברי ת"ק?

אמנם בהשקפה שנייה נראה שאין להוכיח מכאן שחזר בפירושו מדברים שכתב קודם לכן בהשגותיו לספר המצוות. אמנם לדעתו 'הלכה היא כתנא קמא דמכילתא', אך אין שום אפשרות לראות את דבריו כאפשרות לביאור פשוטו של מקרא, שהרי אי אפשר לומר שהפסוק הנאמר בפרשת משפטים, ועוד בלשון עבר 'אשר אמרת' אליכם', מתייחס לציווי הנאמר שישה פרקים מאוחר יותר ביחס לציווי המשכן. מובן שגם כר' אליעזר אין הרמב"ן יכול לבאר, שהרי זו שיטת רש"י שדחאה הרמב"ן, וע"כ מתעלם הרמב"ן לחלוטין מדברי המכילתא, שאינן מתאימים כלל לפשוטו של מקרא, או למתודה הפרשנית של הרמב"ן, ומבאר את הפסוק רק לפשוטו של מקרא. תופעה זו מתאימה למה שכתב הרמב"ן: 'ובאלה הדינין מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות' (כב ח).

- 2 -

בדוגמה שלהלן, ניתן לראות שפירושו לתורה יתבאר היטב, רק לאחר העיון בהשגותיו לכלל רביעי שקבע הרמב"ם. בפירושו לפסוק 'וְאֵנְשֵׁי קִדְשׁ תִּהְיוּ לִי' (כב ל) מבקש הרמב"ן להסביר מדוע קדמה אמירה זו לציווי 'ובשר בשדה טריפה לא תאכלו'. וכך כתב:

'טעם הכתוב הזה, כי עד הנה הזכיר המשפטים והזהיר בדברים המכוערים. ועתה כשבא להתחיל באיסור המאכל פתח ואמר ואנשי קדש תהיון לי, שראוי הוא שיאכל האדם כל מה שיחיה בו, ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש, על כן אמר ואנשי קודש תהיון לי, כלומר אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש, לפיכך לא תגאלו נפשותיכם באכילת הדברים המתועבים, **וכך אמר** (ויקרא יא מג - מד) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם, כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני...'

כלומר לדעת הרמב"ן הדיבור 'ואנשי קדש תהיון לי' בא ללמד שההימנעות ממאכלות אסורות גורמת לטהרה בנפש, ומחזק פרשנות זאת ע"י ראייה מפסוק אחר בספר ויקרא המלמד את אותו עיקרון. העולה מפירושו הוא שהפסוקים בספר שמות ובספר ויקרא שווים הם. אמנם מעיון בהשגתו נראה שהשוואה בין הפסוקים אינה מוחלטת, אלא שהפסוק בספר שמות מלמד על הבטחה אלוקית להחלת קדושה לפרש ממאכלות אלו ואינה מצוות עשה, והפסוק בספר ויקרא הוא מצוות עשה. שבהגנתו על בעל הלכות גדולות כתב הרמב"ן:

'...ואמנם בעל ההלכות... מנה [אות קסג] והתקדשתם והייתם קדושים (ויקרא יא מד)... אבל אמרו יתעלה והתקדשתם והייתם קדושים היא **מצוה** להיותם קדושים מליטמא באכילת השרצים והרמשים בייחוד כאשר מפרש (שמיני יא

מד) והתקדשתם ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. ואם כן הפורש מאכילתם מקיים מצות עשה מיוחדת בהן. אבל ואנשי קדש תהיון לי (משפטי' כב) הבטחה לא מצוה, כעניין והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש...'

הרי שבהשגותיו לספר המצוות, כל ההשוואה בין הפסוקים היא רק לצורך הבאת ראיה שהשקצים מטמאים את הנפש, מלבד מה שהם שוללים את הקדושה, אבל לא להשוות את הפסוקים לגמרי²²², אלא שהפסוק האמור בספר ויקרא הוא מצוות עשה, ואילו הפסוק האמור בשמות הוא יעוד והבטחה בלבד.

מהשוואה הדברים ניתן לראות שוב שההבדל הוא בנקודת המבט של החיבור. בחיבור הלכתי כהשגות לספר המצוות יש הבדל בין ציווי לבין יעוד והבטחה, ועל כן מבחין הרמב"ן בין הפסוקים. אך מנקות מבט של חיבור פרשני, מכיוון שישנם קווי דמיון בין הפסוקים, שבשניהם עניינם הוא ההימנעות ממאכלות אסורות, לא מחלק הרמב"ן בין הפסוקים.

²²² שעוועל, ספר, עמ' סג

4. הזיקה שבין ספרי הדרשות לפירושו לתורה

חשיבות מכרעת יש בהכרת ספריו הקודמים של הרמב"ן, על מנת לרדת לעומק כוונתו בפירושו לתורה. להלן נעיין בשניים מפירושו לפרשת משפטים אשר יש להם מקבילה בדרשותיו, האחד לדרשתו לקהלת והאחרת בדרשתו 'תורת ה' תמימה'²²³, ונראה שקשה מאוד להבין את דבריו בפירושו לתורה ללא עיון בדרשותיו.

- א -

בדרשתו על קהלת מתווכח הרמב"ן עם הרמב"ם במורה נבוכים (ב כח-כט) האם העולם יתקיים לעד או זמנו מוגבל. הרמב"ם טוען כי העולם נצחי ולצורך הוכחת דבריו מביא פסוקים שונים ומפרשם בהתאם לשיטתו. בין דבריו קובע הרמב"ם כלל פרשני לביאור המילה 'עולם':
'ואשר תדע אתה כי 'עולם' אין במשמעו הנצחיות אלא אם נצמד לו 'עד', אם אחריו כגון אמרו עולם ועד, או לפניו כגון אמרו עד עולם'²²⁴

הרמב"ן בדרשותיו אמנם דוחה את דעת הרמב"ם בדבר נצחיות העולם, אך מקבל את פרשנותו ביחס למילה 'עולם' ומוסיף:

'... ובודאי אמת אמר הרב, כי מלת לעולם בלשון הקודש לא יחייב קיום נצחי, ואיני מביא ראיה בזה ממלת ועבדו לעולם, שהוא עד היובל, כמו שמביאים המפרשים, כי שם הוא כפשוטו לעד, ויש בו סוד גדול ועמוק, הזכירוהו רבותינו במכילתא. אבל באמת הוא שיש בדברי שלמה וזולתו עולמים שפירושו זמנים'²²⁵

הרי שהרמב"ן סובר שהמילה 'עולם' אין בהכרח משמעותה נצח, אך מכל מקום סובר שהמילה 'עולם' המופיעה בפסוק 'ועבדו לעולם' (שמות כא ו) אכן משמעותה לְנֶצַח. לאחר מכן מזכיר את פירוש רבותינו במכילתא שלדבריו²²⁶ רומזת לסוד גדול. ובהמשך מביא ראיה לשיטת הרמב"ם ש'עולם' אין פירושו לנצח, מכך שישנה אפשרות פירוש נוסף למילה זו, במשמעות של זמן, עולם הוא זמן ועולמים פירושו זמנים.

²²³ ראה שעוועל (פירוש, עמ' 8 הערה 2) שהביא מקבילה בין פירושו של הרמב"ן לתורה (שמות יג טז) בדבר חשיבות שמירת המצוות קלה כבחמורה, לבין הרחבתו בענין זה בדרשת 'תורת ה' תמימה'. וראה עוד מקבילה בין פירושו לפסוק 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' (ויקרא כו ו) לדרשתו זו (כתבי הרמב"ן ח"א עמ' קנד).

²²⁴ מורה נבוכים (מהדורת הרב קאפח), ח"ב כח, עמ' רכד

²²⁵ שעוועל, כתבי ח"א, דרשה על קהלת, עמ' קפח

²²⁶ הסוד הגדול שאליו רומז נראה שהוא הקשר שרומזת התורה בין שמירת השמיטה לבין קיום העולם, ומכאן שאחר שבע פעמים שמיטה העולם מתקדש בשנה החמישים, וכמו שפירש במדרש אליעזר (נחום, אליעזר, עמ' שפד).

פירוש זה, כמעט במדויק, מובא בפירושו לפסוק הנ"ל בפירושו לתורה:
 'ועבדו לעולם - פירושו רבותינו (במכילתא כאן) כי הוא עד היובל. ואמר ר"א כי
 פירוש עולם זמן בלשון... והמשכיל יבין כי לעולם כמשמעו, כי העובד עד היובל
 עבד כל ימי עולם. ולשון מכילתא (כאן) רבי אומר בא וראה שאין עולם אלא
 חמשים שנה, שנאמר ועבדו לעולם, עד היובל. ושכח ר"א מה שהשכיל וכתב
 במקום אחר'

הרי שחוזר הרמב"ן במדויק בפירושו לתורה על שכתב בדרשתו לקהלת. פירוש המילה
 'לעולם' שבפסוק 'ועבדו לעולם' בדרך הפשט הוא כפשוטו לעד, ובמכילתא פירושו רבותינו
 ש'לעולם' הוא עד היובל (עד חמשים שנה). והוסיף את דעת ר"א כאפשרות פי' נוספת שעולם
 היינו זמן. והעיר על פירושו ששכח כאן סוד גדול, אף שבמקום אחר השכיל לפרש כך. ומה
 שכתב שהשכיל לפרש במקום אחר, נראה שכוונתו למה שפירש ראב"ע על הפסוק '...עד שְׁנַת הַיְבֹל
 יַעֲבֹד עַמָּךְ. וְיִצְאָ מֵעַמְּךָ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ...' (ויקרא כה מ-מא) שכתב 'זה שהעתיקו חכמים ועבדו
 לעולם' (שם שם מא).

אלא ששני דברים לא נתבארו בפירושו:

- (א) מה מטרתו של הרמב"ן בהזכירו את המכילתא?
 (ב) מדוע טענתו כלפי ראב"ע מופיעה בסוף דבריו ולא במקומם בסמוך להצגת דברי ר"א?
 (ג) מה טענתו כלפי ר"א והרי הוא עצמו פירש כך בדרשתו לתורה?

באשר לשאלה הראשונה, דעת שעוועל²²⁷ כי מדבריו של הרמב"ן בדרשתו לקהלת נראה
 בבירור שכוונת הרמב"ן להביא ראיה מהמכילתא לפירושו ש'לעולם' הינו לעד, 'שהרי זה לשון
 המכילתא: רבי אומר בא וראה שאין העולם אלא חמשים שנה, שנאמר ועבדו לעולם'. אלא
 שפירושו של שעוועל קשה ביותר, שהרי במכילתא כתוב ההיפך הגמור מפירושו, שם מובן
 ש'לעולם' הינו חמשים שנה ולא נצח, מה גם שהרמב"ן בפתח דבריו מביא את דברי המכילתא:
 'פירושו רבותינו כי הוא עד היובל', משמע שגם הוא הבין את דבריהם שאין כוונתם לומר ש'לעולם'
 הינו לעד.

על כן נראה להסביר את דברי הרמב"ן בדרך אחרת, ובסיוע מדבריו בדרשתו לקהלת. מדבריו
 שם עולה בבירור כי אף שבדרך הפשט בדרך כלל 'עולם' אין במשמעו נצח, בפסוק 'ועבדו לעולם'
 פשוטו - ועבדו לעד. עוד עולה משם שהתורה רמזה בפסוק זה רמז גדול, שאותו רמז מוזכר
 במכילתא. ומעתה נראה שאותו דבר אומר הרמב"ן בפירושו, אלא שאת דבריו יש לחלק לשלושה
 חלקים: פרשנות ע"פ ההלכה, פרשנות ע"פ הפשט ופרשנות בדרך הסוד. בשלב ראשון מקדים את
 דרך הדרש, שהיא ההלכה והאמת לשיטתו כמו שהוכחנו בפרק הראשון²²⁸, בשלב שני עובר
 הרמב"ן להסביר בדרך הפשט, ומביא את פירוש ר"א בפסוק ולאחר מכן את פירושו שלו בפסוק.

²²⁷ שעוועל, פירוש, השמטות ומילואים, עמ' תרסט-תקע.

²²⁸ לעיל פרק א סעיף 1, עמ' 15

ובשלב שלישי עובר הרמב"ן להסביר את הפסוק בדרך הסוד, ולכך מביא את המכילתא שרומזת לכך בדרך הסוד²²⁹, אך בודאי שאינה מתאימה לדרך הפשט שהביא, ועל כך העיר כנגד ר"א ששכח שהוא עצמו הביא פירוש לכך בדרך הסוד. אין כוונתו של הרמב"ן להעיר על דברי ר"א בדרך הפשט אלא בדרך הסוד, וע"כ לא דחה את דבריו בשלב השני של פירושו אלא בשלב השלישי. הדבר גם מדויק בלשונו שכתב 'המשכיל יבין... ושכח ר"א מה שהשכיל...', לשון המופיעה בפירושו כאשר מפרש בדרך הסוד.

בנוסף לרווח הגדול שבעיון בדבריו בדרשתו לקהלת להבנת דברי הרמב"ן, כמבואר לעיל, עוד מתבאר שהרמב"ן לא מסתייג מפירושו של ר"א שיעולם הוא זמן, אלא מסכים עמו, ואף מסייע לדבריו מדברי שלמה בקהלת, וכל הסתייגותו מדבריו אינם אלא על דרך הסוד.

- ב -

בפירושו לתורה חוזר הרמב"ן על עיקרון שכתב בדרשתו "תורה ה' תמימה" בנתינת טעם להימנעות מאכילת בהמות ועופות טמאות. בפירושו לתורה²³⁰ (כב ל) כתב:

'...ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש, על כן אמר ואנשי קודש תהיו לי, כלומר אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש, לפיכך לא תגאלו נפשותיכם באכילת הדברים המתועבים, וכך אמר (ויקרא יא מג - מד) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם, כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני. והנה השרצים משקצין הנפש, והטרפה אין בה שקוץ, אבל יש בשמירה ממנה קדושה'

דברים אלו מופיע בדרשתו וביתר הרחבה²³¹:

'ועוד התורה מאירת עינים... שאסרה לנו מקצת בהמות וחיות ומקצת עופות ומקצת דגים... כי הדברים האלה ידוע שאינן מאכילים טובים לרפואה ולבריאות, ומלבד זה יש להם נזק בנפש... וזהו ונטמתם חסר א' לומר שהן מטמטמות את הלב...'²³²

²²⁹ וכמו שהביא שעוועל בהשמטות ומילואים (שם, ראה הערה 192) בשם באור הלבוש על הרקאנטי.

²³⁰ רעיון זה חוזר בפירושו של הרמב"ן במספר מקומות, ראה: ויקרא יא יג; שם יז יא; שם יט כג; דברים יד ג, כא (דביר, פירוש, על אתר).

²³¹ ברעיון שמביע הרמב"ן בדרשתו הוא מתמקד בעיקר בהיזק שנגרם לאיברי התולדה כתוצאה מאכילת בעלי חיים אלו, ובדיוק רב חוזר הרמב"ן על רעיון זה בפירושו לויקרא יא יג.

²³² שעוועל, כתבי ח"א, עמ' קסו

5. מדוע לא ציין הרמב"ן בפירושו, לחיבוריו הקודמים?

לאחר שראינו כי בחיבוריו הרבים של הרמב"ן לא מן הנמנע שיעסוק באותם נושאים, ופעמים שחוזר על אותו עקרון בשנית. עולה התמיהה מדוע כמעט²³³ ואין הרמב"ן מציין זאת בפירושו לתורה. שהרי תועלת גדולה תצמח מכך שהמתקשה להבין דבריו בפירושו, וכמו שראינו לעיל מספר דוגמות לכך, יוכל להבינם ע"י העיון במקור הדברים.

שעוועל (פירוש, עמ' 8) מעלה תמיהה זו ומציע כי 'שתיקה זו אינה אלא אחד הגילויים של ענוותו הגדולה של רבינו שלא ביקש להתגנדר ברמזים לספרים אחרים שכתב'. מובן שלא ניתן לפקפק בענוותנותו של הרמב"ן, אך נראה שאין מכאן ראיה על כך, שהרי לא רק את חיבוריו הקודמים לא הזכיר הרמב"ן, אלא אף פירושים שהביא בשם רבותיו לא הזכיר הרמב"ן, חרף החובה ההלכתית שבכך²³⁴, בין בפירושו לתורה ובין בחידושיו לש"ס. כך למשל נראה כי בפירושו לתורה שילב הרמב"ן את פרשנותם של רבי יוסף בכור שור ושל רד"ק, למרות שרבי יוסף בכור שור לא מובא בשמו ורד"ק מוזכר רק פעם אחת²³⁵. כך הראה יהלום²³⁶ שבחידושיו לתלמוד הבליע הרמב"ן הרבה מתורת רבו רבי נתן ברבי מאיר, למרות שהוא מזכירו בשמו פעמים בודדות בלבד.

בדרך זו לא היה הרמב"ן יחיד. מירסקי²³⁷ הראה כי תופעה זו מצויה גם אצל רש"י שעשה שימוש רב במחברת מנחם יותר על מה שאמר במפורש בשמו. לדעת סימון²³⁸ ראבי"ע הביא ממשנתם של רס"ג ושל בלשני ספרד, מבלי להזכיר את מקורותיו. והאברבנאל²³⁹ הלן על רד"ק שהביא מפרושי ראבי"ע ללא שציין זאת. גם תלמידי הרמב"ן: הרשב"א, הריטב"א והר"ן בחידושיהם הלכו בשיטת רבם והשתמשו בחידושיו מבלי לציין את שמו²⁴⁰.

²³³ ראה שעוועל (פירוש, עמ' 7, הערה 1) בהקדמתו לפירוש הרמב"ן לתורה, אף שמציין שלוש דוגמות בהן נראה שהרמב"ן אכן מפנה לחיבוריו האחרים, מכל מקום בשניים מהם סבור שעוועל שהפניה היא פנימית לפירושו לתורה, ובדוגמה הנותרת לא ברור למי מספריו מפנה הרמב"ן, כך שיתכן כי גם הפניה זו היא בסופו של דבר אף היא פנימית. תמיהה זו בדרכו של הרמב"ן תגדל, כמו שציין שעוועל (שם), כאשר נשווה אותה לדרכו של הרמב"ם שנהג לציין פעמים רבות לספריו האחרים.

²³⁴ כך מובא במסכת מגילה (טו א): 'אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר: ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי'.

²³⁵ סקלרץ, מקומו, עמ' 45

²³⁶ שלם יהלום, 'רבי נתן ברבי מאיר מורו של הרמב"ן', פעמים 91, תשס"ב, עמ' 2-25

²³⁷ אהרן מירסקי, 'רש"י ומחברת מנחם', סיני ק (תשמ"ז), עמ' תקעט-תקפו

²³⁸ אוריאל סימון, 'פרשני ספרד', פרשנות המקרא היהודית – פרקי מבוא, בעריכת מ' גרינברג, ירושלים תשנ"ב, עמ' 58-29

²³⁹ רבי יצחק אברבנאל, כתובים, תל-אביב תש"ד, עמ' יג

²⁴⁰ שרגא אברמסון, בלשון קודמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 10 הערה 3

הרמב"ן בפתיחה לחיבורו 'דינא דגרמי' נדרש לדרך כתיבתו זו המעלימה את מקורותיו, וכך כתב:

'אמר משה בר נחמן ז"ל: פן יחשדני שומע בהזכירי מקצת דברים שלא בשם אומרן. כעוסק בהן שלא לשמן. אני מנצל את עצמי כי לא כיוונתי לסתמן ולהעלימן. שמן הידוע שדברי דברי רבותי ואנא דמאן ואורייתי דמאן. ודבריהם בפי כדבש למתוק וכמן'

הרי שהרמב"ן בכוונת מכוון לא טרח לציין שדבריו הם דברי רבותיו, שהרי ידוע הוא שדבריו דברי רבותיו הם²⁴¹. מנתונים אלו, שמא יש לומר שתופעה זו של אי אזכור מקורות או מראי מקומות נוספים היא מאפיין את צורת הכתיבה של חלק מפרשני ימי הביניים ומטעמים שנשאו עימם²⁴², אך אין בכך להצביע על צניעות מיוחדת.

אפשר כמובן להניח שהרמב"ן מניח שספריו אינם נפוצים, והלומד את פירושו לתורה יתקשה למצוא את פירושו ההלכתיים, או שהלומד העממי לא יבין את שכתב בחיבוריו לתלמידי חכמים. אך אולי ניתן לומר שהסיבה שלא הזכיר או הפנה הרמב"ן את הקורא לספריו האחרים, נעוצה במטרה שהציב הרמב"ן לפניו בכל אחד מחיבוריו הרבים. יש פעמים שמטרתו בחיבורו הייתה פרשנית, יש שהייתה במטרה למנות את מצוות התורה, יש שמטרתו הייתה לפרש את התלמוד ויש שמטרתו הייתה לפרש את פסוקי התורה. לכל אחד מחיבורים אלו כללים משלו ועל כן לא ראה הרמב"ן לנכון לקשר בין החיבורים. אמנם, כמו שראינו, ישנם חזרות על אותם דברים, אלא שבכל מקום נאמרו הדברים לצורך שונה.

כך ניתן לראות שבפירושו לפסוק 'רק שִׁבְתוּ יְתָן וְרַפְּא יְרַפְּא' (כא יט) הסיק הרמב"ן מסקנה הלכתית מתוך דיוק בפסוק, ללא שציין שאותה הלכה קובעת גם הגמ'. אך על אף שההלכה זהה,

²⁴¹ דברי הרמב"ן הם כנראה בהסתמך על דברי הגמרא (יבמות צו א) המספרת שרבי יוחנן הקפיד על רבי אלעזר תלמידו, שאמר דבר הלכה בבית המדרש ולא הקפיד לציין שדבריו דברי רבי יוחנן הם. על מנת לפייסו אמר לו רבי יעקב בר אידי, כתיב: 'בְּאֶשֶׁר צָנָה ה' אֶת מִשָּׁה עֲבָדוּ כִּן צָנָה מִשָּׁה אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְכִן עָשָׂה יְהוֹשֻׁעַ לֹא הִסִּיר דָּבָר מִכָּל אֲשֶׁר צָנָה ה' אֶת מִשָּׁה' (יהושע יא טו), וכי על כל דבר שאמר יהושע היה אומר להם כך אמר לי משה? אלא יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא, אף ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם, והכל יודעין כי שלך היא.

²⁴² ראה בנדון זה דיון נרחב אצל סקלרץ (מקומו, עמ' 44-48) בעניין המקוריות והפליגיאט בפירושו של הרמב"ן. שם ליקטה שלושה הסברים לתופעה זו: הסבר דתי, היסטורי ותרבותי. אפשר שהסברים אלו יפים גם לנידון דידן. והשווה דבריו אלו של הרמב"ן לדבריו של הרמב"ם בהקדמתו לשמונה פרקים: 'ודע, כי הדברים אשר אומר אותם באלו הפרקים, ובמה שיבוא מן הפירוש, אינם עניינים שחידשתים אני מעצמי, ולא פירושים שבדיתים, אלא הם עניינים מלוקטים מדברי החכמים, במדרשות ובתלמוד וזולתו מחיבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן, הקדומים והחדשים, ומחיבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרה. ואפשר שאביא לפעמים מימרה שלימה שהיא לשון ספר מפורסם, ואין בכל זה רע, ואיני מתפאר במה שאמרו מי שקדם, לפי שאני כבר הודיתי בזה, ואף על פי שלא אזכור: אמר פלוני, אמר פלוני, שזו אריכות אין תועלת בה; ואפשר, לפעמים, ששם האיש ההוא יכניס בלב מי שאין תבונה בו - שזה הדבר נפסד, ויש בו תוך רע שלא ידעהו. ומפני זה ראיתי שלא לזכור האומר, הואיל וכיוונתי שתושג התועלת לקורא, ושנבאר לו העניינים הצפונים בזאת המסכתא.'

הדרך שבה הלך הרמב"ן בפירושו לתורה, שונה מן הדרך שבה הלכה הגמ' (כמו שהבאתי לעיל עמ' 21-22). בפירושו לתורה הסיק זאת הרמב"ן מדיוק פרשני בפסוק, ואילו הגמ' הסיקה את אותה הלכה מתוך סברה. בפירושו זה ניתן לראות כי קיים **ניתוק** בין העיון ההלכתי הקשור בדרשות ובין הפרשנות על פי הפשט. ואע"פ שהמסקנה מכוונת כאן להלכה, הרי דרך הפרשנות שונה.

אותו עקרון חוזר על עצמו גם בפירושו לפסוק וּבָכַל אֲשֶׁר אֶמְרָתִי אֶלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ (שמות כג יג) שם הסביר הרמב"ן את הפסוק בדרך הפשט בהתעלמו לחלוטין ממה שפירש בפסוק זה בשכחת הלאווין (מצווה שלישית), וכמו שעמדנו על כך לעיל (עמ' 106-108).

סיכום

בעבודה זו השתדלתי למצוא את דרכו הפרשנית של הרמב"ן בפירוש הפסוקים ההלכתיים, הבאה לידי ביטוי באמירות מתודיות מפורשות וכן במעשה הפרשני עצמו בפירוש לתורה ובשאר חיבוריו של הרמב"ן.

בדיקת החומר כולו העלתה מספר ממצאים שנראים כמלמדים על שיטתו הייחודית. ללא ספק כשעמד הרמב"ן מול הפסוקים ההלכתיים, השתדל למצוא את הדרך ליישב את דרשותיהם ההלכתיות של חכמינו לפשוטו של מקרא, ואף לנסות ולדלות מפשט הכתוב הלכות המחייבות הלכה למעשה. השתדלות זו של הרמב"ן נראית טבעית מאוד, למי שראה עצמו כמגן לראשונים, ושכתב לשם כך מספר חיבורים.

לא רק את הפסוקים השתדל הרמב"ן לבאר ע"פ ההלכה, אלא גם את מדרש ההלכה עצמו. ובכך פותח הוא פתח נוסף למחלוקת עקרונית בינו ובין רש"י, בביאור הראוי למדרשי ההלכה. חרף העובדה שהרמב"ן השתדל להסביר את הפסוקים כנפסק להלכה, נזהר הרמב"ן שלא להעמיס בהם פרטי הלכה שאינם נצרכים ליישוב המקרא.

מבדיקת המקומות בהם פירש הרמב"ן לכאורה נגד שיטתו שעליה דיבר במקומות שונים, עולה כי הרמב"ן רואה כלגיטימי גם את הפירוש שלא אליבא דהלכתא, ובתנאי שמביאים לצדו גם את הפירוש אליבא דהלכתא.

לפירושו ע"פ דברי רבותינו משתמש הרמב"ן בעיקר בדרשות חז"ל המובאות בתלמוד ובמכילתא דרבי ישמעאל. בדרך כלל משתדל הרמב"ן להביא את דרשת חז"ל לצד פירוש על דרך הפשט, אך כשהמובנים סותרים זה את זה, אף אם אין הסתירה נראית מהותית, משתדל הרמב"ן להוכיח שדרשת חז"ל מתאימה יותר לפרשנות הפשט, ולפעמים הוא קובע זאת מבלי להוכיח את טענתו.

פירושו של הרמב"ן לתורה מאופיין בסגנון התלמודי-הלכתי. סגנון זה ניכר בכך שבתוך פירוש למקרא נושא ונותן הרמב"ן במקורות תלמודיים שונים, מבאר את ההלכה, מיישב שיטות שונות בתלמוד על מנת שיתיישבו עם לשון הכתוב ואף מעיר על דעה בגמרא שלדעתו אינה מיישבת עם פשוטו של מקרא.

הרמב"ן ממוזג באישיותו גם את הסגנון הספרדי וגם את הסגנון הצרפתי, דבר הבא לידי ביטוי בחיבוריו השונים, כגון בחידושו לש"ס. השפעה זו מוצאת את ביטויה גם בפירושו למקרא ובפרט בפרשנות לפסוקים ההלכתיים. השפעה זו ניכרת גם בסגנון הלמדני של הפירוש, וגם בפסקי ההלכה המובאים בספרות ההלכתית-צרפתית שמשובצים בפירושו לתורה.

זיקה רבה ישנה בין חיבוריו השונים של הרמב"ן לבין פירושו לתורה. מבדיקת הזיקה בין פירושו לתורה לבין חידושי לש"ס, השגותיו לספר המצוות של הרמב"ם ודרשותיו השונות, עולה כי אמנם ישנה התאמה בין פירושו בחיבוריו השונים, אך לא תמיד ביאר הרמב"ן את הפסוקים בפירושו לתורה כדרך שבה פירשם בספריו האחרים. עובדה זו מצביעה על מגמה שונה בחיבור כל ספר, כלומר, בכל חיבור וחיבור ראה הרמב"ן מטרה שונה לנגד עיניו, בחיבוריו ההלכתיים ביקש לכוון אל ההלכה, ולבאר ע"פ דברי רבותינו, ובפירושו למקרא ראה את יישוב קשיי המקרא כגורם מכריע בפירושו.

בפירושו לתורה כמעט ואין רמזים לחיבוריו האחרים, נראה שהסיבה לכך היא שהרמב"ן לא ראה בכך שום תועלת. שכשם שלא ראה הרמב"ן צורך להזכיר בחיבוריו שדבריו לקוחים מדברי רבותיו, 'שמן הידוע שדברי דברי רבותי' (מהקדמתו לדינא דגרמי), כך לא ראה צורך להזכיר אף את דברי עצמו במקומות אחרים, משום שלא ראה בכך תועלת. גישה זו של אי הזכרת הדברים בשם אומרם, אינה מיוחדת רק לרמב"ן אלא מאפיינת סגנון כתיבה שהיה שכיח באותה תקופה, וכמו שמבואר בפנים.

כל האמור נעשה בעיקר על סמך העיון בפירוש הרמב"ן לפרשת משפטים בלבד, על כן ייתכן ויש מקום למחקר נרחב יותר, של בדיקת פירושו לכל התורה כולה.

מלבד זאת, רצוי לבדוק מהי מידת השפעתו של אחד מגדולי פרשני המקרא בהם הגה הרמב"ן - רבי אברהם אבן עזרא, על הרמב"ן, בפירושו לפסוקים ההלכתיים. משום שתוך כדי עבודתי, מצאתי סימנים רבים של טביעת חותמו של ראב"ע בדברי הרמב"ן גם בפרשנות ההלכתית, בין בהמשך של אותו קו חשיבה, ובין במטבעות לשון. סקלרץ (מקומו) במחקרה אכן הצביעה על השפעה נרחבת של הראב"ע על הרמב"ן בפירושו לספר בראשית, אך עדיין ישנו מקום למחקר מקיף לבדיקת מידת השפעתו של הראב"ע גם לפרשנות ההלכתית של הרמב"ן.

ביבליוגרפיה

מקורות ומהדורות:

- ✎ תורת חיים, **מקראות גדולות** (רש"י ראבי"ע ורמב"ן), מוסד הרב קוק ירושלים, 7 כרכים, 1993-1986.
- ✎ רמב"ם, **ספר המצוות**, מהד' פרנקל, בני ברק תשנ"ה
- ✎ רמב"ם, **ספר המצוות**, מהד' קאפח, ירושלים תשל"א
- ✎ רמב"ם, **משנה תורה** (נשים, זרעים, נזקין, קנין, משפטים), מהד' פרנקל, בני ברק תשל"ז-תשנ"ו
- ✎ רמב"ם, **מורה נבוכים**, מהד' קאפח, ירושלים תשנ"ו
- ✎ **חידושי רמב"ן** (קידושין, בבא מציעא, מכות, שבועות), מהד' 'אור עולם', ירושלים תרפ"ח-תרפ"ט
- ✎ **אוצר פירושים על התורה**, רבי אליהו מזרחי, ירושלים תשי"ח

איש-שלום, מכילתא	איש-שלום מאיר, מכילתא דרבי ישמעאל , ניו יורק תש"ח
האראוויטץ, מכילתא	האראוויטץ חיים שאול, מכילתא דרבי ישמעאל , ירושלים תש"ל
שעוועל, כתבי	שעוועל חיים דוב, כתבי הרמב"ן , מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג
שעוועל, ספר	שעוועל חיים דוב, ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן , ירושלים תשמ"א

סופרקומנטרים

דביר, פירוש	דביר יהודה מאיר, פירוש הרמב"ן על התורה עם ביאור בית היין, ירושלים תשס"ב
ליברמן, טוב	ליברמן פנחס יהודה, טוב ירושלים , ירושלים תשמ"ח
שווארץ, יקב	שווארץ יעקב קאפיל, יקב אפרים , ברוקלין תשס"א
שטיינהארט, כור	שטיינהארט אריה ליב, כור זהב , ירושלים תרצ"ו
תכלת מרדכי	גימפל מרדכי יפה, תכלת מרדכי , (הובא לדפוס בידי נכדו, בן בתו, הרב יעקב הכהן וואלק) ירושלים תשי"ד.

מאמרים:

אברמסון, ענייני	אברמסון שרגא, 'ענייני רמב"ן', סיני סו, תש"ל, עמ' קפה-קצד
אונא, הרמב"ן	אונא יצחק, 'הרמב"ן בתור מפרש המקרא', סיני ט-יב, ירושלים תש"ג, עמ' ריא-ריט.

- Y. Elman, 'It Is No Empty Thing: Nahmanides and the Search for Omnisignificance', ed. J.J. Schacter, *The Tora U-Madda Journal* (4), 1993, pp.1-83
אלמן, לא דבר ריק
- Yaakov Elman, 'Moses ben Nahman / Nahmanides (ramban)', *Hebrew Bible, Old Testament* 2, the History of its Interpretation, ed. M. Saebo, Gottingen, 1996, pp. 416-440
אלמן, משה
- ארנד, פשוטו
ארנד משה, 'פשוטו של מקרא ואומדנא הלכתית', *המעין* טו, תשל"ה, 59-63
- בן יצחק, היחס
בן יצחק מנחם, 'היחס בין פירוש הרמב"ן לתורה לבין תרגום אונקלוס', *מים מדליו* 12, תשס"א, עמ' 179-199.
- בן ששון, רבי משה
בן ששון חיים הלל, 'רבי משה בן נחמן, איש בסבכי תקופתו', *מולד* א, תשכ"ח, עמ' 360-366.
- הלברטל, המנהג
הלברטל משה, 'המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורת הרמב"ן', *ציון סז*, תשס"ב, עמ' 25-56
- הנשקה, אין מקרא יוצא
הנשקה דוד, 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', *המעין* יז(ג) 7-19; יז(ד) 52-69, תשל"ז
- זוסמן, עיונים
זוסמן ש"א, 'עיונים בפירוש הרמב"ן על התורה', *שמעתין* 16, תשכ"ח, עמ' 4-11.
- חזן, קווים אחדים
אפרים חזן, 'קווים אחדים ללשונו של רמב"ן בפירושו לתורה', *מחקרי מורשתנו* א, רחובות תשנ"ט, עמ' 163-174.
- כהנא, עיונים
כהנא קלמן, 'עיונים בפירוש הרמב"ן לתורה', *המעין* לא(א) 13-3; לא(ב) 1-12; לא(ג) 22-32, תשנ"ה
- ליכט, לדרכו
ליכט יעקב, 'לדרכו של הרמב"ן', *תעודה* 3, מ"א פרידמן (עורך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 227-233
- ליכט, רמב"ן
ליכט יעקב שלום, 'רמב"ן בתוך ערך 'פרשנות', *אנציקלופדיה מקראית* ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 683-689.
- מורשת, הרמב"ן כבלשן
מורשת מנחם, 'הרמב"ן כבלשן על פי פירושו לתורה', *סיני* ס, תשכ"ז, עמ' קצג-רי
- סבתו, הוספות
סבתו מרדכי, 'הוספות רמב"ן לפירושו לתורה', *מגדים* מב, תשס"ה, עמ' 61-124
- סבתו, על נוסח
סבתו מרדכי, 'על נוסח פירוש רמב"ן לתורה', *מגדים* כג, תשנ"ה, עמ' 71-81
- ספטימוס, תוכחה
Bernard Septimus, 'Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition', *Rabbi Moses Nahmanides and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1983

- בניי, והגיהו הרב חיים צבי פרוש, הספר נקרא ע"י המחבר
'מדרש אליעזר', ירושלים תש"ס
- סקלרץ, יחס סקלרץ מרים, **יחס הרמב"ן למדרש האגדה ע"פ פירושו לתורה**, (מ.א.), רמת גן תשנ"ח
- סקלרץ, מקומו סקלרץ מרים, **מקומו של אברהם בן מאיר אבן עזרא בפרוש משה בן נחמן לספר בראשית**, (עבודת דוקטור), רמת גן תשס"ב
- פדיה, התעלות פדיה חביבה, **הרמב"ן - התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**, תל אביב תשס"ג
- פוזן, העקיבות פוזן רפאל בנימין, **העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס**, ירושלים תשס"ד
- שלום, הקבלה שלום גרשום, **הקבלה בגירונה**, ירושלים תשל"ח
- שעוועל, פירוש שעוועל חיים דוב, **פירוש הרמב"ן על התורה**, ירושלים תשי"ט
- תא שמע, הספרות תא שמע ישראל, **הספרות הפרשנית לתלמוד ב**, ירושלים תש"ס

נספחים

נספח א: הערות על מהדורת שעוועל

במהלך עבודתי נעזרתי רבות בפירוש הרמב"ן במהדורתו של הרב שעוועל זצ"ל. מהדורתו זו ראויה לשבחים רבים על הבחנותיו הדקות ואיסוף הערות פרשניות רבות על דברי הרמב"ן. אלא שבמספר מקומות נראה לי שהיה צריך לפרש אחרת, או שציוניו למקורות הרמב"ן אינם מדויקים. להלן אעמוד על אותם מקומות:

1. בפירושו לפסוק 'וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמֹר לְפָנֶיהֶם' (כא א) כתב הרמב"ן: 'ודרשו לפנייהם ולא לפני כנענים... ודרשו עוד לפנייהם, ולא לפני הדיוטות...'. הציטוט עצמו מתאים באותה מידה גם לגמרא בגיטין (פח ב) וגם לתנחומא (משפטים ו). שעוועל בהערותיו (וכן במהדורת הכתר) הצביע כמקור על מדרש תנחומא (משפטים ו) בלבד. אלא שע"פ מה שנתבאר לכל אורך עבודתי, בכל פסוק הלכתי השתדל הרמב"ן לבאר בכפוף להלכה. פועל יוצא לכך הוא הזדקקות לעיון במובא להלכה בתלמוד ובמקומות שלא דנו רבותינו בכך, עיין הרמב"ן במדרשי ההלכה השונים. לפיכך קשה להניח שכאשר מצביע הרמב"ן על מדרש הלכה שכוונתו למדרש אגדה, כמדרש תנחומא וכד', ובפרט כאשר המדרש מובא בדברי רבותינו שבתלמוד. לפיכך נראה שכוונתו היא לדברי רבותינו בגיטין (פח ב). בפירוש הרמב"ן שבפרויקט השו"ת ציינו לשני המקורות.

2. בפירושו לפסוק 'עֵין תַּחַת עֵין' (כא כד) כתב הרמב"ן: 'ועל דרך הפשט אין הצלה מזאת השאלה, לבד אם יאמרו...'. שעוועל בהערותיו כתב להסביר את דברי הרמב"ן שכוונתו היא: 'שאם נלך אחר הפשט ולא לפי הקבלה אז נצטרך להעמיד הפסוקים על מכונם, ולכן אין לנו אלא הקבלה הנכונה'. כלומר ע"פ שעוועל עזיבתו של הרמב"ן את דרך הפשט היא משום שהיא סותרת את הקבלה הנכונה, ולא מכוח פשט הכתובים. אלא שמעיון בדברי הרמב"ן נראה שאין זה פירוש דבריו, אלא שכוונתו לומר שאם נלך לפי הפשט אז נצטרך לחלק בין מום עובר ללא עובר, והרמב"ן ממשיך ופורך את האפשרות הזאת. המסקנה היא אפוא שרק הסברם של חז"ל אפשרי בפירוש פסוק זה.

3. בפירוש הרמב"ן לפסוק 'והמת יהיה לו' (כא לד) העיר הרמב"ן על פירוש רש"י: 'ולא בירר את דינו... וזהו שקורין חכמים פחת נבלה ומפורש הוא בגמרא'. שעוועל בהערה 90 ציין את הגמרא במסכת בבא קמא לד א. ואכן הגמרא שם עוסקת בהסבר כיצד מחשבים פחת נבילה. אלא שיתכן שכוונת הרמב"ן דווקא לגמרא שם בדף י ב, שם עוסקת הגמרא בבירור דברי הברייתא הסתומים שיוהמת יהיה לוי היינו לניזק, בדיוק כדרך שבירר הרמב"ן את דברי רש"י הסתומים. ואכן גם במהדורה המובאת בפרויקט השו"ת ציינו לגמרא זו.

4. בפירוש הפסוק 'אם זרחה השמש עליו' (כב ב) כתב הרמב"ן (מהדורת שעוועל) 'ובא זה לומר עליו יש לו עדים שבא במחתרת'. גרסא זו קצת קשה להבנה, שהרי לא ברור מי הוא 'זה' בא לומר שיש לו עדים, הפסוק בא לומר שיש לבעלים עדים שבא הגנב במחתרת לומר או הבעלים באים לומר זאת. אולם בשלושה כ"י (ניו יורק L869, ניו יורק 206 ומינכן 138) הגרסא מעט שונה ומובנת יותר: ובא זה לומר עליו יש לי עדים שבא במחתרתי, ומעתה ברור הוא שהבעלים באים להביא עדים על ביאת הגנב במחתרת.

5. בפירוש הרמב"ן (כב כז) כתב: 'ועל דעת רבותינו בגמרא... אזהרה על ברכת השם אפילו בכינוי'. שעוועל ציין לגמרא במסכת סנהדרין סו א, וכן ציינו בפרויקט השו"ת. אלא שבגמרא שם אין זכר לאזהרה זו, האזהרה בכינוי היחידה המוזכרת שם היא למקלל אביו ואמו בכינוי, וגם אז לדעת חכמים המקלל פטור. יותר נראה לציין לעשרה דפים קודם – נו א, שם מוזכר במפורש: 'וחכמים אומרים: על שם המיוחד - במיתה, ועל הכינויין – באזהרה'.

6. בפירושו לפסוק (כג יג) כתב הרמב"ן 'אבל כבר אמרו השמר דעשה עשה'. שעוועל בפירושו כתב שזו דעת ריש לקיש בגמרא בעירובין (צו א). ואכן דעה זו מובאת בגמרא שם, אלא שאינה מובאת כדעת ריש לקיש אלא כדעת ר"ע, שכך מובא שם: 'אפילו תימא רבי עקיבא: השמר דלאו - לאו, השמר דעשה – עשה', ריש לקיש אפילו אינו מוזכר שם בסוגיא. אמנם אכן ריש לקיש סובר כך, אלא שדעתו בזה אינה מובאת בגמרא בעירובין אלא בגמרא ביומא (פא א): 'אמר ריש לקיש: מפני מה... מתקיף לה רב ביבי בר אביי... אם כן השמר דלאו - לאו, השמר דעשה – עשה'. (ראה בתוס' שם ד"ה השמר, שכותב במפורש שזו היא דעתו של ריש לקיש)

נספח ב: התפצלות השימוש במדרשים בפירוש הרמב"ן

התפצלות השימוש שעושה הרמב"ן במקורות המדרשיים השונים, מוצגת להלן בארבע רשימות. ברשימה הראשונה מוצגים הפסוקים בהם לא ציין הרמב"ן למקור מדרש ההלכה, לצד לשון ההפניה של הרמב"ן והמקור המדרשי שבו אכן נמצא המדרש. ברשימה השנייה מוצגים הפסוקים שבהם ציין הרמב"ן למכילתא כמקור. ברשימה השלישית מוצגים הפסוקים שבהם ציין הרמב"ן במפורש את המשנה או התלמוד כמקור. וברשימה הרביעית הוצגו הפסוקים שבהם ציין הרמב"ן למקורות מדרשיים שאינם ממקורותיו העיקריים.

אופן הציטוט הוא: ציון הפסוק, 'ד"ה', לשון ההפניה של הרמב"ן, מראה מקום למדרש. בכל טור הובאו הפסוקים ע"פ סדרם בתורה.

רמב"ן מביא מדרש חכמים בלא ציון המקור

הפסוק המתפרש	לשון ההפניה ברמב"ן	המקורות בדברי חז"ל	הערות
1. כא א, 'אשר תשים לפניהם'	'ודרשו'	גיטין פח ב; תנחומא משפטים	ראה מה שכתבתי ביחס למקור המדרש של הרמב"ן לעיל עמ' 122 הערה 1.
2. כא ג, 'ויצאה אשתו עמו'	'ומדרש חכמים הוא'	קידושין כב א; מכילתא נויקין א	
3. כא ו, 'ועבדו לעלם'	'פירשו רבותינו'	קידושין טו א; מכילתא נויקין ב	
4. כא ז, 'לא תצא כצאת העבדים'	'וכן דרשוהו רבותינו'	קידושין כ א; מכילתא נויקין ג	
5. כא ח, 'ואם שלש אלה'		מכילתא נויקין ג	הרמב"ן לא מצטט או מציין למקור במכילתא, אך דבריו בפירושו הם בדיוק כמופיע במכילתא.
6. כא ח, 'לעם נכרי לא ימשול למכרה'	'ובהרבה מקומות דרשו כך'	פסחים כא ב	
7. כא ט, 'ואם לבנו יעדנה כמשפט הבנות יעשה לה'	'יעל דרך רבותינו והוא האמת'	קידושין יח ב- יט א	
8. כא ט, 'שארה'	'כמו שדרשו'	יבמות כב ב	
9. כא ט, 'שארה'	'וכן אמרו חכמים'	כתובת מח א	
10. כא טו, 'ומכה אביו... מות יומת'	'כבר למדו חכמים'	סנהדרין פד ב; מכילתא נויקין ה	
11. כא יח, 'באבן או באגרוף'	'על לשון רבותינו'	סנהדרין כא, מט; קידושין עו ב; בכורות לו ב; כלים יז יב	
12. כא יח2, 'באבן או באגרוף'	'כמו שהזכירו חכמים'	סנהדרין עו ב	
13. כא יט2, 'רק שבתו יתן'		בבא קמא פה א	הרמב"ן לא מצטט ומציין את מקורו, אך ברור הוא שכוונתו לגמרא במסכת בבא קמא
14. כא כ, 'וכי יכה איש את עבדו'	'וכבר למדו רבותינו'	מכילתא נויקין ז	
15. כא כ2, 'אך אם יום'	'יעל דעת רבותינו'	מכילתא נויקין ז	
16. כא כד, 'עין תחת עין'	'הידוע בקבלת רבותינו'	בבא קמא פד ב; מכילתא נויקין ח	
17. כא כד, 'עין תחת עין'		בבא קמא פד א	דבריו הם ע"פ הגמרא במסכת בבא קמא אך הוא אינו מציין זאת
18. כא כט, 'וגם בעליו יומת'	'קבלו רבותינו'	סנהדרין טו א; מכילתא נויקין י	
19. כא לא, 'או בן יגח או בת יגח'	'על דעת רבותינו'	בבא קמא טו א, מד א; מכילתא נויקין יא	

מפתח פירושי רמב"ן שדונו בעבודה

20.	כא לד, 'והמת יהיה לוי'	בבא קמא י ב	דבריו הם ע"פ הגמרא במסכת בבא קמא אך הוא אינו מציין זאת
21.	כא לו2, 'והמת יהיה לוי'	בבא קמא י ב; מכילתא נזיקין יא)	
22.	כב ו, 'כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור'	בבא מציעא צד ב; מכילתא נזיקין טו	
23.	כב טו, וכי יפתה איש'	בבא מציעא צד ב; מכילתא נזיקין יז	
24.	כב יט, 'זובח לאלקים יחרס',	מכילתא נזיקין יז	פירושו שם ע"פ דברי המכילתא (נזיקין יז): 'זובח לאלהים יחרס. עונש שמענו, אזוהרה לא שמענו, תלמוד לומר "לא תשתחוה להם ולא תעבדם"', אך הרמב"ן אינו מציין זאת.
25.	כב יט2, 'זובח לאלקים יחרס',	סנהדרין ס ב; מכילתא נזיקין יז	דבריו בפירושו הם ע"פ דברי חז"ל, אך הוא אינו מציין זאת כלל
26.	כב כח, 'מלאתך ודמעך'	מכילתא כספא יט	
27.	כג יג, 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'	סנהדרין סג ב	
28.	כג יח, 'לא תזבח על חמץ דם זבחי'	מכילתא כספא כ	

המקור המדרשי היא המכילתא דרבי ישמעאל

	הפסוק המתפרש	לשון ההפניה ברמב"ן	המקורות בדברי חז"ל	הערות
1.	כא ג, 'ויצא אשתו עמו'	'וראיתי במכילתא'	נזיקין א	
2.	כא ד, 'אם אדניו יתן לו אשה'	'זה לשון הברייתא השנייה במכילתא'	נזיקין ב	
3.	כא ו, 'ועבדו לעלם'	'ולשון מכילתא'	נזיקין ב	
4.	כא ח, 'לעם נכרי לא ימשול למכרה'	'אבל ראיתי במכילתא'	נזיקין ג	
5.	כא יח, 'באבן או באגרף'	'ובמכילתא'	נזיקין ו	
6.	כא יט, 'על משענתו'	'ובמכילתא'	נזיקין ו	
7.	כא כב, 'כאשר ישית עליו בעל האשה'	'ובמכילתא'	נזיקין ח	
8.	כב כח, 'מלאתך ודמעך'	'יוכן במכילתא'	כספא יט	
9.	כג יג, 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'	'ובמכילתא נחלקי'	כספא כ	

המקור המדרשי הוא במשנה או בתלמוד הבבלי

	הפסוק המתפרש	לשון ההפניה ברמב"ן	המקורות בדברי חז"ל	הערות
1.	כא ג, 'ויצאה אשתו עמו',	'כמו שנתבאר בתלמוד בכתובות'	כתובות מט א	
2.	כא ח, 'לעם נכרי לא ימשול למכרה'	'לקיים את דברי חכמים... מה שדרשוהו בתלמוד'	קידושין יח ב	
3.	כא ח, 'לעם נכרי לא ימשול למכרה'	'יוכן דרשו... כמו שאמור בתחלת קדושין'	קידושין (ד א)	
4.	כא טו, 'ונמצא בידו'	'על מה ששינו... ואמר בברייתא...'	סנהדרין פה ב	
5.	כא לד, 'והמת יהיה לוי'	'וזה שקורין חכמים פחת נבלה ומפורש הוא בגמרא'	בבא קמא לד א	
6.	כא לו, 'ולא ישמרנו בעליו'	'על דעת האומר בתלמוד'	(בבא קמא מה ב); תוספתא שם; מכילתא נזיקין י	ראה לעיל עמ' 39-41 מה שכתבנו בקושי שיש בציון לגמרא בבבא קמא.
7.	כב ב, 'אם זרחה השמש עליו'	'על דעת האומר בתלמוד'	סנהדרין עב א	

מפתח פירושי רמב"ן שנדונו בעבודה

8.	כב ח, 'אשר יאמר כי הוא זה'	'ועוד מתבאר בגמ' בראיות גמורות... וא"כ הכתוב הזה לפי מדרש חכמים הוא'	בבא קמא קו ב	אמנם מדרש זה מובא גם במכילתא (נוזקין טו) אך הרי הרמב"ן הזכיר במפורש בתחילת פירושו שהוא מתייחס לדברי חכמים בגמרא.
9.	כב יב, 'אם טרף יטרף'	'בא הכתוב ללמד על דינו של איסי בן יהודה'	בבא מציעא פג א	
10.	כב טו, 'וכי יפתה'	'יש נוסחאות שכתוב בהם במשנה'	משנה אבות ב ה	
11.	כב כז, 'אלקים לא תקלל'	'על דעת רבותינו בגמ'	סנהדרין נו ב	
12.	כב כז, 'אלקים לא תקלל'	'ממה ששאל ר' יהודה הנשיא'	הוריות יא ב	
13.	כב כח, 'מלאתך ודמעך'	'כמו ששנינו'	משנה תרומות ג ו	
14.	כג יא, 'יתשמטנה ונטשתה'	'כך העלו בתחילת מסכת מועד קטן'	מועד קטן ג א	
15.	כג יח, 'לא תזבח על חמץ...'	'כמו שהוזכר בפרק ראשון בפסחים'	פסחים ה א	

המקור המדרשי הוא אינו בשני המקורות העיקריים (מכילתא ותלמוד)

הפסוק המתפרש	לשון ההפניה ברמב"ן	המקורות בדברי חז"ל	הערות
1. כא ג, 'ויצאה אשתו עמו'	'ישוב מצאתי במכילתא אחריתא דרשב"י'	מכילתא דרשב"י על אתר	
2. כא ו, 'והגישו.. אל האלקים'	'ובאלה שמות רבה ראיתי'	שמות רבה ל כ	
3. כב יב, 'אם טרף יטרף'	'יכן ראיתי במכילתא דרשב"י'	מכילתא דרשב"י על אתר	
4. כב כז, 'אלקים לא תקלל'	'יכן הרבה בלשון ירושלמי... יכרת ה' איש אשר יעשה...'	ירושלמי שבת פרק ג דף ו	אמנם כתב הרמב"ן 'יכן הרבה בלשון ירושלמי', ציינתי מקור אחד בלבד, משום שזהו המקור לדוגמה אותה ציין הרמב"ן.

מפתח פירושי הרמב"ן שנדונו בעבודה

עמוד	פסוק
122,79	כא,א
76,72,68,64,30	כא,ג
70,36,18	כא,ד
110	כא,ו
104,100	כא,ז
90,58,38,37,35	כא,ח
63,57,32,28,17,13	כא,ט
79	כא,טו
81,77,75	כא,טז
131 הערה 63	כא,יח
114,67,50,27,21	כא,יט
59,56,45,22,17	כא,כ
54	כא,כב
122,74,59,46,16	כא,כד
63,22	כא,כט
93,33	כא,ל
69,66,52	כא,לא
122,73,61,20	כא,לד
54,39	כא,לו
123,75,49,42	כב,ב
92,82	כב,ו
94,82,58,38,31,19,12	כב,ח
68,64,53	כב,יב
32,28,23	כב,טו
98	כב,יז
70,68,27	כב,יט
57	כב,כ
99,25	כב,כא
123,78,55	כב,כז
95,55,34	כב,כח
112,108	כב,ל
61,28	כג,יא
106,60,56,43	כג,יג
100,61,29,24	כג,יח

תקציר לועזי

BAR-ILAN UNIVERSITY

Nachmanides' Method of Halachic Exegesis

According to His Commentary on 'Parashat Mishpatim'

YOHANAN KAPAH

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the the Master's Degree
in the Department of Bible, Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

2006

This work carried out under the supervision of Dr. Yosef Ofer
from the Department of Bible, Bar-Ilan University