

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

פתיחה

במאמרי 'על נוסח פירוש רמב"ן לתורה'¹ הערתי כי כבר בשנת תש"י העמיד הרב מ"צ אייזנשטט על כך שבפירוש רמב"ן לתורה המצוי בדפוסים שלפנינו נכללו הוספות שהוסיף רמב"ן לפירושו לאחר עלייתו לארץ.²

עובדה זו מוכחת בלא ספק מדברי רמב"ן לבראשית ל"ה, טז, ששם דן רמב"ן בפירוש הביטוי 'כברת ארץ', ולאחר שהעדיף את פירוש רד"ק על פירוש רש"י חזר וכתב:

זה כתבתי תחילה. ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלים, שבח לאל הטוב והמטיב, ראיתי בעיני שאין מן קבורת רחל לבית לחם אפילו מיל. והנה הוכחש הפירוש הזה, וגם דברי מנחם, אבל הוא שם מדת הארץ, כדברי רש"י... וכן ראיתי שאין קבורה ברמה ולא קרוב לה, אבל הרמה אשר לבנימין רחוק ממנה כארבע פרסאות... על כן אני אומר שהכתוב שאומר 'קול ברמה נשמע' (ירמיהו ל"א, יד), מליצה כדרך משל, לאמר כי היתה רחל צועקת בקול גדול ומספד מר, עד שנשמע הקול למרחוק ברמה שהיא בראש ההר, לבנה בנימין.

דברים אלו מלמדים בבירור כי פירושו היה גמור לפני עלייתו לארץ, ולאחר עלייתו הוסיף הגהה לפירושו לאור מה שנגלה לעיניו בארץ. דבר זה מוכח גם מדבריו של רמב"ן באותו נושא בבראשית מ"ח, ז:

כי היא לא מתה בדרך, רק ברמה, שהיא עיר בארץ בנימין, ושם נקברה.

דברים אלו מתאימים לדעתו לפני עלייתו לארץ. ואף על פי ששינה את דעתו, ובעקבותיו את פירושו לבראשית ל"ה, טז, נשארו דבריו בבראשית מ"ח, ז בלא שינוי, ללמדך שההוספות נוספו לאחר שהיה הפירוש גמור.

עוד הערתי שם, שבנושא זה דן בהרחבה הרב קלמן כהנא.³ הוא בדק חמישה כתבי יד של פירוש רמב"ן לתורה, וגילה כי בארבעה מהם מצויה בסוף הפירוש

1. מ' סבתו, 'על נוסח פירוש רמב"ן לתורה', **מגדים** כג, תשנ"ה, עמ' 72-81.
2. מ"צ אייזנשטט, 'מכתב הרמב"ן מארץ ישראל בענין צורת השקל ומשקלו', **תלפיות**, שנה ד, תש"י, עמ' 606.
3. ק' כהנא, 'הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה', **המעין** ט (א), תשכ"ט, עמ' 25-47.

רשימה של הוספות רמב"ן לפירושו בצורה מרוכזת, תוך ציון מפורש בראשה שאלו ההוספות שרמב"ן הוסיף לאחר עלייתו לארץ. כך למשל כתוב באחד מכתבי היד בראש הרשימה: "אלו התוספות שהוסיף הרב ז"ל בפירושו זה בהיותו בעכו", ובכתב יד אחר: "אחר שהלך הרב הגדול ר' משה ב"ר נחמן לעכו שלח משם מה שהוסיף על פירושו אלו לכתוב כל דבר ודבר על מקומו". מנוסח זה ברור, שהוספות אלו נוספו לאחר עלייתו לארץ, והן נשלחו לתפוצות כדי שהמעתיקים יוסיפו לפירושו. כל הוספה כוללת, מלבד מראה המקום, גם מספר מילים לפני ולחריה, כדי שניתן יהיה לקבוע במדויק את המקום שבו יש לשלבה.⁴ חשוב לציין שאין התאמה מלאה בין הרשימות השונות.

הרב כהנא פרסם במאמרו הנ"ל רשימה מרוכזת של כל ההוספות ואף צירף להן מספר הערות חשובות. כל ההוספות כלולות בדפוסים למעט אחת.⁵ להלן סיכום הנתונים כפי שלמדתיים מתוך מאמרו של הרב כהנא:

סימני כתבי היד שבדק הרב כהנא⁶

1. כתב יד המוזיאון הבריטי, הרלי 5703, מרגליות 208. מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים - 4871. סימנו אצל הרב כהנא - ה.
2. כתב יד פרמה פלטינה 3535. מספר הסרט במכון - 14042. סימנו אצל הרב כהנא - פ.
3. כתב יד מינכן Cod. Heb. 137, 138. מספר הסרט במכון - 1187, 1188. סימנו אצל הרב כהנא - מ.
4. כתב יד פרמה פלטינה 3258, דה רוסי 1378⁷ (פיטרו פירו 1). מספר הסרט במכון - 13945. סימנו אצל הרב כהנא - א.
5. כתב יד פולדא Qu.A.2. מספר הסרט במכון - 2141. סימנו אצל הרב כהנא - ד.⁸

4. בחלק מהמקרים להלן נראה שלעתים ניצל רמב"ן שיטה זו כדי להכניס תיקוני נוסח לפני ההוספה ואחריה, תיקונים שנדרשו לאור ההוספה. כך הוא גם בחלק מההוספות המתועדות ברשימות ההוספות.
5. ויקרא א', יד ד"ה מן התורים או מן בני היונה, הוספה מס' 74 במאמרו של הרב כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 35. הרב כהנא העיר שם, שהוספה זו חסרה בדפוס רומי ונפולי וישנה בדפוס ליסבון. הוספה זו נכללה במהדורתו של הרב שעוועל, **פירוש הרמב"ן על התורה** ב, ירושלים תש"ך, אבל הוקפה בסוגריים, וצוין שהיא חסרה בדפוס ראשון ובספרים שונים.
6. הוספתי לסימוניו של הרב כהנא סימונים מדויקים יותר, על פי הרשום במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים. בהזדמנות זו נציין שעל פי הרשום במכון לתצלומי כתבי יד, יש כתב יד נוסף המכיל את הוספות רמב"ן, והוא כתב יד לונדון 209. מספר הסרט במכון - 4863.
7. הרב כהנא רשם בטעות 1878.
8. כתב יד פולדא אינו כולל רשימת הוספות בסופו. הרב כהנא כלל גם אותו בבדיקה, כיוון שרוב ההוספות אינן משולבות בו בגוף הפירוש. וראה מה שכתב עוד הרב כהנא על כתב יד

מספר ההוספות על פי כתבי היד שבדק הרב כהנא

בראשית - 60. כולן מנויות בכתבי יד ה, פ בלבד.
שמות - 12. כולן מנויות בכתבי יד ה, פ; 10 מתוכן בכתב יד מ; 9 מתוכן בכתב יד א.
ויקרא - 14. כולן מנויות בכתב יד מ; 10 מתוכן בכתבי יד ה, פ.
במדבר - 27. 26 מנויות בכתב יד מ; 4 מתוכן + 1 נוספת בכתבי יד ה, פ.
דברים - 21. 19 מנויות בכתב יד מ; 2 אחרות בכתבי יד ה, פ.

סך כול ההוספות המתועדות ברשימות - 134.

יש לציין שבחלק מכתבי יד אלו משולבות ההוספות גם בגוף הפירוש, ובחלקם חסרות. יש כתבי יד שבהם משולבות רק חלק מההוספות, לעתים בגוף הפירוש כחלק רציף של הטקסט, ולעתים בגיליון בשולי הטקסט. להלן הנתונים כפי שפורטו במאמר הנ"ל:

רשימת ההוספות המשולבות בגוף הפירוש בכתבי היד

בכתבי יד ה, פ משולבות כל ההוספות בגוף הפירוש.
בכתב יד א: בראשית - 3 נמצאות, 27 בגיליון, 30 ליתא. שמות - 10 בגיליון, 2 ליתא. ויקרא-דברים - הכול משולב בפירוש, למעט אחת בויקרא ואחד בדברים.
בכתב יד ד: בראשית - 5 נמצאות, 26 בגיליון, 29 ליתא. שמות - 7 נמצאות, 3 בגיליון, 2 ליתא. ויקרא-דברים - הכול ליתא, למעט אחת בדברים, המשולבת בפירוש.
כתב יד מ: בראשית - 50 נמצאות, 3 ליתא. השאר שייכות לחלק החסר בכתב היד. שמות - 10 נמצאות, 2 בגיליון. ויקרא - 2 נמצאות, חלק בגיליון, חלק ליתא.
במדבר - 4 נמצאות, כל השאר ליתא. דברים - אחת נמצאת, כל השאר ליתא.
הממצא ביחס לכתב יד א טעון הסבר. בספרים בראשית ושמות ההוספות חסרות, למעט שלוש יוצאות מן הכלל, ואילו בספרים ויקרא-דברים ההוספות מצויות, למעט שתיים יוצאות מן הכלל. עובדה זו מתבארת מדברי המעתיק בסוף הפירוש, וזו לשונו: "אחר שהלך הרב הגדול ר' משה ב"ר נחמן לעכו שלח משם מה שהוסיף על פירושו אלו לכתוב כל דבר ודבר על מקומו". כאן באה רשימת ההוספות לשמות, ולאחריה נאמר: "ומה שהוסיף מן ויקרא ואילך תמצאנו כל אחד ואחד במקומו הראוי לו". ברור אפוא, שלמעתיק זה נזדמנה רשימת ההוספות לאחר שכבר העתיק את הפירוש לבראשית ולשמות ולפני שהתחיל להעתיק את הפירוש לויקרא ואילך. הרשימה לא כללה, כנראה, את ההוספות לבראשית.⁹ משום כך שילב

זה (לעיל, הערה 3), עמ' 29-30.

9. והשווה לכתב יד מ, שגם שם רשם המעתיק בסוף הפירוש את ההוספות לאחר כותרת דומה לזו, וגם שם רשומות הוספות לשמות-דברים ואין רשימה לבראשית. נראה אפוא שלשני מעתיקים אלו נזדמנה אותה רשימה, ואין כאן המקום להאריך בכך.

המעתיק את ההוספות לויקרא ואילך בגוף הפירוש ואת ההוספות לשמות העתיק במרוכז בסוף הפירוש. העובדה שחסרה שם הוספה אחת בויקרא ואחת בדברים יכולה להתבאר כהעלמה רגעית של המעתיק. ואולם, העובדה ששלוש מההוספות לבראשית מצויות בגוף הפירוש היא תמוהה ביותר.¹⁰ אם אכן נשלחו ההוספות במרוכז, ורשימה זו לא הגיעה לידי מעתיק זה, הכיזד ידע על שלוש הוספות אלו? בדקתי אפוא שלוש הוספות אלו לפי הפניותיו של הרב כהנא. להלן ציוניו:¹¹

1. פרק א' פסוק ח (מהד' שעוועל, עמ' כ, שורות 4-5) "הנבראים... ואיננו".
 2. פרק ו' פסוק ד (מהד' שעוועל, עמ' מט, שורות 14-17) "באבדן... שיודה".
 3. פרק י"ג פסוק יב (מהד' שעוועל, עמ' פב, שורות 20-21) "וזה... הככר".
- נעתיק כאן מקומות אלו, ונציין את ההוספות בסוגריים ובאות קטנה יותר:¹²

פירוש רמב"ן לבראשית א', ח

ואל יקשה בעיניך¹³ מאמר רבי אליעזר הגדול שמים מהיכן נבראו מאור לבושו, וכן הוא בבראשית רבה עוד, כי בעבור שירצו החכמים¹⁴ לעלות החומר הראשון עד תכלית ולעשותו דק מן הדקים, לא¹⁵ יראו שהשמים שהם גוף מתנועע בעל חומר וצורה הם¹⁶ [הנבראים מן האין, אבל אור הלבוש¹⁷ הנברא הראשון, וממנו יצא חומר ממש בשמים. ונתן לארץ חומר אחר ואיננו] כדקות הראשון, והוא שלג שתחת כסא הכבוד, כי כסא הכבוד נברא, וממנו היה השלג שתחתיו,¹⁸ וממנו נעשה חומר הארץ, והנה הוא שלישי בבריאה.

פירוש רמב"ן לבראשית ו', ד

בימים ההם - לשון ר"ש, בימי דור אנוש, וגם אחרי כן, שראו [באבדן דור אנוש¹⁹ שעלה ים אוקיינוס והציף שלישי של עולם ולא נכנעו ללמוד מהם. ור"א פירש גם אחרי²⁰ המבול, כי

10. שלוש הוספות אלו כלולות בחמש ההוספות המצויות גם בכתב יד ד. עיון בדברי הרב כהנא (לעיל, הערה 3) מלמד שלמעשה הוספות אלו מצויות בכל חמשת כתבי היד שבדק.
11. הוספות מספר: 1, 5, 20 במאמרו של כהנא (לעיל, הערה 3).
12. הנוסח הוא בדרך כלל על פי כתב יד א. לעתים ציינתי שינויים על פי כתב יד פולדא (ד) ודפוס רומי (ר).
13. בעיניך דר. א, עליך דר.
14. החכמים] א, נו' עוד ר.
15. לא] דר, ולא א.
16. הם] דר, ח' א.
17. הלבוש] א, נו' הוא דר.
18. וממנו-תחתיו] דר, ח' א.
19. וגם-אנוש] אר, ח' ד. כנראה השמטה מחמת הדומות.
20. אחרי] אר, ח' ד.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

בני ענק היו ממשפחת²¹ בני האלהים. ואם כן, או תהינה נשי בני נח מזרעם וידמו להם, או שיודה] במאמר²² הדורש בעוג שפלט מן המבול, ויוסיף הוא שנמלטו גם אחרים עמו.

פירוש רמב"ן לבראשית י"ג, יב

וטעם 'אברם ישב בארץ כנען' - בשאר ארץ כנען כולה, שלא יעמוד במקום אחד, אבל בכל ארץ כנען יגור, ולוט נתישב במקום אחד ממנה בערי הכנר, כי ערי הכנר מכלל ארץ כנען הם.

וטעם 'בערי הכנר' - פעם בזו ופעם בזו מפני כובד המקנה. [וזה טעם 'ויבחר לו לוט את כל כנר הירדן' - כי התנה עם אברם שלא יבא בכל הכנר].

עיון בשני המקומות הראשונים מלמד שאין כל אפשרות להניח שקטעים אלה היו חסרים במהדורה הראשונה. בלא קטעים אלו אין כל פשר לדברי רמב"ן. אינני יודע מה פשר הכללתם ברשימת ההוספות.²³ אפשר שרמב"ן לא ביקש להוסיף קטעים אלו שהיו גם במהדורה קמא, אלא לתקן בהם נוסח קודם, אלא שאינני יודע מהו הנוסח הקודם שביקש לתקן. הנוסח בכתב יד א זהה כמעט לחלוטין לנוסח שלפנינו. אפשרות אחרת היא להניח שבידי רמב"ן בהיותו בארץ היה טופס מועתק, שממנו נשמטו בטעות קטעים אלו, או שראה טפסים כאלה בידי אחרים, ורמב"ן ביקש לוודא שקטעים אלו אכן ייכללו בפירוש, ולכן חזר והעתיקם ברשימת ההוספות.

ביחס למקום השלישי אין אפשרות לומר דבר ברור. מצד תוכנו ייתכן שקטע זה היה אכן חסר במהדורה הראשונה, שכן גם בלעדיו הפירוש הוא שלם ומובן. מאידך, אין כל הוכחה פנימית שקטע זה היה אכן חסר, ואפשר שאף כאן יחול ההסבר השני שהצעתי לעיל.

גם המצב בכתב יד ד טעון הסבר. רק חמש משישים ההוספות לבראשית מצויות בגוף הפירוש. שלוש מהן זהות לשלוש ההוספות בכתב יד א, וההסבר לעיל תקף גם לגבי כתב יד זה. שני המקומות האחרים הם: בראשית י"ח, יח (כל הדיבור); בראשית כ"ט, ט (כל הדיבור). שני מקומות אלו גם כלולים ברשימת ההוספות, גם חסרים בכתב יד א, והם גם מהווים דיבור שלם; עובדות אלו מובילות למסקנה שאכן הם

21. ממשפחת] אר, ממשפחות ד.

22. במאמר] אר, במדרש ד.

23. תמיהה דומה קיימת גם ביחס להוספה בבראשית מ"ט, י: "ולפיכך... והגון" (מהד' שעוועל, עמ' רסט, שורות 7-12. במאמרו של הרב כהנא [לעיל, הערה 3], הוספה מספר 60, עמ' 34). בלא קטע זה, דיונו של רמב"ן בירושלמי שהובא על ידו לפני כן הוא מקוטע וחסר. כך למשל, לפני קטע זה אומר רמב"ן "ופירש תחילה", ובקטע המוגדר כתוספת השלים את דעתו של ר' חייא בר אבא. בלא קטע זה נשארות המילים 'ופירש תחילה' בלא כל פשר. ואמנם, הרב כהנא העיר שם, שבכתבי יד אד הקטע החסר מתחיל כבר מציטוט הירושלמי ("וראיני בירושלמי". שורה 3 במהדורת שעוועל שם). ונראה שחלה כאן תקלה בסימון גבולות ההוספה ברשימת ההוספות.

לא היו כלולים במהדורה קמא של הפירוש. והדבר צריך לי עיון, כיצד זה נכללו דווקא תוספות אלו בטופס זה. ואפשר שלפני מעתיק כתב יד ד נזדמן כתב יד שבשוליו היו רשומות רק הוספות אלו ומשם לקחן המעתיק, וצ"ע.

אחת המסקנות החשובות העולה מנתוני הרשימות שסוכם לעיל היא, שרשימות אלו אינן מלאות. אמנם בבראשית מצויה הרשימה בשני כתבי יד בלבד והרשימה זהה בשניהם, ואולם בחומשים שמות וויקרא יש כתבי יד שבהם הרשימה חלקית, ובחומשים במדבר ודברים אין לנו ולו כתב יד אחד הכולל את כל ההוספות הידועות לנו.

ממצא זה מעלה את ההשערה שאולי ישנן הוספות אחרות הכלולות בפירוש, ואשר לא נכללו אף לא באחת מן הרשימות.

צעד קטן בכיוון זה צעד הרב כהנא בהערתו הבאה, שבה ביקש להוסיף לרשימות

הנ"ל עוד שני מקומות:²⁴

ויש להוסיף לרשימה זו:

[1] בראשית כ"ט (כז) קסד 8-25 'ואם כן... יעקב'. קטע זה ליתא בכ"י א וישנו בגליון

כ"י ד, כלומר שהנו חסר גם שם בפירוש עצמו. בשאר כתבי היד ישנו...

[2] בראשית ל"ה (טז) קצו 18-2. 'זה כתבתי... ישראל'. קטע זה אע"פ שישנו בכל

הדפוסים ובכ"י, חסר בפירוש בכ"י ד ונרשם בו בגליון. ומתוך המלים הראשונות 'זה

כתבתי תחלה ועכשיו שזכיתי ובאתי לירושלם... ראיתי בעיני נראים הדברים

כתוספת.

נתייחס תחילה להפניה השנייה. הערה זו מתייחסת לדוגמה שצינתי לעיל על מקום קבורת רחל. הרב כהנא נקט כאן לשון זהירה מדי. הדברים לא רק 'נראים כתוספת', אלא מפורש בהם שהם תוספת, כמו שפירטתי לעיל, וכך כתב הרב כהנא עצמו בפתיחת מאמרו זה. מדבריו של הרב כהנא למדנו גם שקטע זה אכן חסר באחד מכתבי היד (ד) ונוסף שם בגליון בלבד. ואולם, העובדה החשובה לענייננו היא שמדבריו של הרב כהנא למדנו גם שקטע זה אינו כלול ברשימות ההוספות הנ"ל. נמצא שהמקום היחידי שבו מפורש בדברי רמב"ן שהוא הוספה - דווקא הוא אינו כלול ברשימת ההוספות.²⁶ לכאורה, אין לך הוכחה טובה מזו להנחתנו שהרשימות

24. ק' כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 46.

25. הכוונה: בראשית כ"ט, כז, מהד' שעוועל עמ' קסד, שורות 4-8. וכן להלן.

26. הרב כהנא, בפתיחת מאמרו (לעיל, הערה 3), מזכיר בצד ההוספה על מקום קבורת רחל, גם

את ההוספה על משקל השקל, הכלולה בהערה הפותחת "ברכני ה' עד כה שזכיתי ובאתי

לעכה ומצאתי שם ביד זקני הארץ מטבע כסף מפותח פתוחי חותם...". הערה זו כתובה

בכתבי יד ובדפוסים בסוף פירוש רמב"ן לתורה. ראה: **פירוש הרמב"ן על התורה** (לעיל, הערה

5), עמ' תקז. בהערה זו מציין רמב"ן שמטבע זה מסתייעים דברי רש"י בעניין משקל השקל.

הרב כהנא (שם, עמ' 26) תמה "והנה לא מצאתי הסבר לכך שההוספה האחת זכתה להכלל

בפירוש הרמב"ן והשניה לא נכללה בו בשום מהדורא, גם לא בכתבי יד שזכינו לראותם, ואף

אינן שלמות. אלא שהוכחה זו אינה חד-משמעית. כדי להסביר פרט זה צריכים אנו לסקור בקצרה את הידוע לנו על קורות רמב"ן לאחר עלייתו לארץ.

רמב"ן עלה לארץ בשנת חמשת אלפים ועשרים ושבע ליצירה (= 1267). כך נאמר בהקדמה לתפילתו של רמב"ן "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים":

ויהי בשנת חמשת אלפים ועשרים ושבע ליצירה נכסף לכנס הרב הר ציון ירכתי צפון קרית מלך רב... ויאחז צדיק דרכו והלך לעכו ומשם הלך לירושלים. וזאת התפלה שהתפלל הרב בהר הקדש בירושלים.²⁷

מהקדמה זו גם עולה, שזמן קצר אחר עלייתו הלך לירושלים. נראה ממנה שעכו הייתה רק תחנת מעבר בדרך לירושלים, שאליה נכסף מלכתחילה. בתפילה עצמה אומר רמב"ן שהוא הגיע לירושלים בט' באלול שנת חמשת אלפים ועשרים ושבע.²⁸ ממכתבו לבנו נחמן עולה, שהוא שהה בה עד למחרת יום הכיפורים ואז היו פניו מועדות לחברון.²⁹ בכותרת לדרשתו לראש השנה, כותרת המצויה בכתב יד וטיקן, כתוב שהיא נאמרה בעכו.³⁰ מכאן נראה אפוא, שלאחר ישיבתו בירושלים שב לעכו.³¹

בהוספה על מקום קבורת רחל מפורש שהיא נוספה על רקע בואו של רמב"ן לירושלים. מאידך, רשימת ההוספות, לפי האמור בחלק מכתבי היד, נשלחה בהיות רמב"ן בעכו.³² אין זה סביר שרשימה זו נשלחה בהיותו בעכו בפעם הראשונה, שכן אז הייתה זו רק תחנת מעבר לירושלים, וספק רב אם היה סיפק בידו להכין שם

לא נכללה ב'הוספות' לפירוש הרמב"ן". אלא שנראה שתמיהתו אינה תמיהה. ההוספה בעניין קבורת רחל מנוסחת בבירור כתוספת, ומסתבר גם שנשלחה עם הוראה להוסיפה לפירושו, ואילו ההוספה בעניין השקל מנוסחת כאמירה עצמאית ובה כלולה הערה בדבר משקל השקל, ואפשר שרמב"ן לא ציווה לכוללה בהוספות, ולכן נשתמרה כהערה בסוף פירושו.

27. התפילה עצמה מצויה בכתבי יד ובדפוסים בסוף פירוש רמב"ן לתורה. ראה גם: **כתבי הרמב"ן** א, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' תכד. ואולם, ההקדמה מצויה רק בכתב יד פולדא, ראה מאמרו של כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 26. וראה גם: ש"ח קוק, **עיונים ומחקרים** ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 133, הערה 42.

28. ראה: **כתבי הרמב"ן** (לעיל, הערה 27), עמ' תכד. היום והחודש נזכרים גם במכתבו ששלח לבנו נחמן, ראה: ק' כהנא (לעיל, הערה 3).

29. ראה: **כתבי הרמב"ן** (לעיל, הערה 27), עמ' שסז.

30. ראה: **כתבי הרמב"ן** (לעיל, הערה 27), עמ' ריא.

31. לפי המסורת (האגדית) המובאת ב**שלשלת הקבלה** (ירושלים תשכ"ב, עמ' קכח), כל תקופת שהותו של רמב"ן בארץ לא עלתה על שלוש שנים.

32. ראה במאמרו של כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 28.

רשימה של מעל מאה הוספות. נראה שאת רשימת ההוספות שלח רמב"ן מעכו בהיותו שם בפעם השנייה, והיא נתגבשה אצלו במשך כל זמן שהותו בארץ.³³ ייתכן שאת ההוספה על מקום קבורת רחל שלח רמב"ן מיד לאחר בואו לירושלים (ואולי במסעו לחברון).³⁴ אפשר אפוא שזו הסיבה לאי-הכללתה של הוספה זו ברשימת ההוספות. לפי זה יש אולי מקום לשער שמא רמב"ן שלח הוספות אחרות בשלבים שונים של שהותו בארץ.

אלא שניתן להסביר את אי הכללתה של הוספה זו ברשימת ההוספות גם בצורה אחרת. בשני כתבי היד היחידים המוסרים לנו את רשימת ההוספות לבראשית - משולבות ההוספות בגוף הפירוש. הווי אומר, שכוונת המעתיקים בכתיבת הרשימה לא הייתה להביא לידיעתנו קטעים נוספים. היפוכו של דבר, המעתיקים ביקשו ללמדנו אילו מהקטעים שנכללו בפירוש לא היו במהדורה הראשונה של הפירוש.³⁵ אמור מעתה, ייתכן שדווקא משום שבמקום זה מפורש בדברי רמב"ן שהוא הוספה, לא ראו המעתיקים צורך לציין.

אף שבעיניי נראה ההסבר השני פחות סביר מן ההסבר הראשון, מכל מקום ההוכחה על אפשרות מציאותן של הוספות אחרות שאינן כלולות ברשימה, נתערערה במקצת לאור הסבר זה.

נעבור כעת לדון בהפנייתו הראשונה של הרב כהנא. לטענתו, יש להוסיף לרשימה קטע נוסף החסר בשני כתבי יד (א, ד) ונוסף באחד מהם (ד) בגיליון. לדעתו, העובדה שקטע זה חסר בשני כתבי יד, מלמדת שאין מדובר כאן בהשמטה בכתבי יד אלו, אלא בהוספה בכתבי היד האחרים. טענה זו היא כבדת משקל, בעיקר לאור העובדה שבדיקת נוסחם של שני כתבי יד אלו מלמדת שהם אינם זהים, ולכן אין לראות אותם כתלויים זה בזה. מובן שכדי לקבוע עמדה סופית בשאלה זו, יש לבדוק את המקום לגופו, ולראות אם אכן אופיו של הקטע הוא תוספת. בדיקה זו תיעשה

33. ההערה על השקל (לעיל, הערה 26) נאמרה אף היא על רקע שהותו של רמב"ן בעכו. אלא שאינני יודע אם אף כאן מדובר על שהייתו בעכו בפעם השנייה, או שמא על שהייתו שם בפעם הראשונה. כאן מדובר על הערה בודדת, הנסמכת על ראייתו את השקל ביד זקני הארץ, והיא אינה מצריכה שהות רבה כדי לכותבה.

34. הוספה זו נשענת על ממצא עובדתי, ורמב"ן למד ממצא זה שהוא סותר בעליל את פירושו לביטוי 'כברת ארץ', ולכן לא ייפלא אם מיהר לשלוח את התיקון לפירושו זה. ותן דעתך שמהאיגרת לבנו נחמן עולה, שאף היא נשלחה בסמוך להגיעו לירושלים, עוד לפני יום הכיפורים.

35. וזאת בניגוד למשל לכתב יד פרמה (המסומן א במאמר הנ"ל), שכפי שביררתי לעיל נזדמנה לו הרשימה לאחר שהעתיק את הפירוש לבראשית ולשמות ולפני שהתחיל להעתיק את הפירוש לויקרא ואילך. משום כך שילב, כאמור, את ההוספות לויקרא ואילך בגוף הפירוש ואת ההוספות לשמות העתיק במרוכז בסוף הפירוש. נמצא שכוונת מעתיק זה לא הייתה ליידע אותנו מה הן ההוספות, אלא למסור לנו מהדורה שלמה של הפירוש.

בהמשך. מכל מקום למדנו מכאן, שבדיקת פירוש רמב"ן בכתבי יד אפשר שתחשוף קטעים נוספים השייכים להוספות רמב"ן לפירושו, ואשר לא נרשמו ברשימות הנ"ל. תוך כדי עיסוקי בפירוש רמב"ן לתורה נהגתי להשוות באופן קבוע את נוסח פירוש רמב"ן שבמהדורות השונות לנוסח כתב יד א (פרמה 3258).³⁶ השוואה זו העלתה שאכן קטעים רבים נוספים חסרים בכתב יד זה.³⁷ תחילה לא ידעתי אם מדובר בהשמטות בעלמא בכתב היד, או שגם מקומות אלו לא היו במהדורה הראשונה של הפירוש, ואף הן אפוא הוספות שהוסיף רמב"ן לפירושו, למרות שאינן מתועדות ברשימות הנ"ל. בחלק מהמקומות נראה היה לי, משיקולים של תוכן, שמדובר כאן בהוספה, אלא שלא היה לי סיוע חיצוני לכך. מאוחר יותר, במסגרת פרויקט מחקר על נוסח פירוש רמב"ן לתורה במכללת יעקב הרצוג, השוויתי כתב יד זה לעדים נוספים שנבחרו לצורך ההדרת הפירוש.³⁸ העדים שנבחרו הם: כתב יד וטיקן ניאופיטי,³⁹ כתב יד פולדא ד,⁴⁰ ודפוס רומי.⁴¹

התברר לי כי רוב הקטעים החסרים בכתב יד פרמה חסרים גם בכתב יד פולדא. נזכיר ששני כתבי יד אלו אינם תלויים זה בזה, והם גם נקיים כמעט לחלוטין מהוספות רמב"ן לספר בראשית. ממצא זה מחזק מאוד, לדעתי, את הסברה שאכן לא מדובר כאן בהשמטות מעתיקים בעלמא, אלא בהוספות שנוספו על ידי רמב"ן לאחר שפירושו הושלם והתפרסם. בדקתי אפוא כל מקרה ומקרה לגופו. הבדיקה והגיתוח הביאו אותי למסקנה שרובם ככולם של קטעים אלו הם אכן תוספות, והם לא היו במהדורה הראשונה של פירוש רמב"ן, אלא נוספו על ידו לפירושו בשלב שני.

36. כתב היד נכתב בספרד, במאה ה"ד. "כתב יד פרמה" סתם במאמר זה הוא כתב יד א. נזכיר שכתב יד זה נקי מהוספות רמב"ן לספרים בראשית ושמות (למעט שלושת המקומות שנידונו לעיל, וכן התוספת על קבורת רחל, שאיננה כלולה ברשימת ההוספות).

37. זאת, מלבד השינויים הרבים בנוסח הפירוש הבאים בכתב יד זה, שחלקם משנה את הבנת דברי רמב"ן. לדוגמה בעלמא ראה מאמרי (לעיל, הערה 1). אלא שנושא זה ראוי למאמר נפרד ואין כאן מקומו.

38. אני מודה ליהונתן יעקבס ולאלעזר שטרן שסייעו לי בהשוואה זו.

39. ספרד, 1457. כתב יד זה לא נכלל במאמרו של כהנא (לעיל, הערה 3). מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים - 615. בחרתי בו מפני שבבדיקת מספר מקומות מצאתי בו נוסח טוב. בדיעבד, לאחר שערכתי בדיקה מקיפה יותר, התברר לי כי נוסחו נחות בהרבה מנוסחם של כתבי היד פרמה ופולדא.

40. ספרד, מאות י"ד-ט"ו. בכתב יד זה חסרות רוב ההוספות. נזכיר כי כתב יד זה הוא כתב היד היחיד, מכתבי היד שבדק הרב כהנא, שבו חסרה בגוף הפירוש ההוספה על מקום קבורת רחל.

41. נדפס לפני שנת ר"מ, והוא הדפוס הראשון של פירוש רמב"ן. יצא במהדורת צילום על ידי 'מקור', ירושלים תשכ"ט, עם מבוא מאת א"מ הברמן.

במאמר זה אפרט את כל הקטעים בפירוש רמב"ן החסרים בכתב יד פרמה, ואשר לא נכללו ברשימות ההוספות שצוינו במאמרו הנ"ל של הרב כהנא.⁴² מטעמים שונים אתייחס במאמר זה לספר בראשית בלבד. אציין בכל מקרה ומקרה אם יש לחסרון הקטע עדים נוספים, ואדון בשאלה אם לפנינו אכן הוספה באחרים או שמא השמטה בכתב יד זה. במקום שיוכח שלפנינו תוספת - אדון במשמעותה, ואנסה לחשוף את השינוי שחל בפירוש רמב"ן בעקבות ההוספה.

מאמר זה אינו דן, כאמור, במאה שלושים וארבע ההוספות המתועדות ברשימות הנ"ל, ולכן גם לא אוכל לדון במאמר זה במלוא היקפה של תופעת ההוספות בפירוש רמב"ן. כמו כן, לא בדקתי מקרים שבהם קטע מסוים בפירוש רמב"ן נמצא בכתב יד פרמה אבל חסר באחד מכתבי היד האחרים. אפשר אפוא שבדיקה שיטתית בכתבי היד האחרים של פירוש רמב"ן לתורה תחשוף קטעים נוספים שיש להגדירם כהוספות.

המאמר מחולק לשלושה חלקים. בחלק הראשון אביא את כל המקומות שבהם הקטע חסר הן בכתב יד פרמה הן בכתב יד פולדא, עובדה המעניקה יתרון משמעותי לסברה שלפנינו אכן הוספה. בחלק השני אביא את המקומות החסרים בכתב יד פרמה אבל מצויים בכתב יד פולדא, ואשר משיקולים של תוכן, שיפורטו בכל מקרה לגופו, ניתן, לדעתי, ללמוד שאף הם הוספות. בחלק השלישי אביא את המקומות החסרים בכתב יד פרמה ומצויים בכתב יד פולדא, ואשר בהם קשה להכריע אם לפנינו השמטת מעתיק או הוספה.

בסיכום המאמר אנסה לאפיין בקצרה את דרכו של רמב"ן בהוספותיו, ואסכם את העקרונות שעל פיהם למדנו שלפנינו הוספה. בכל אחד מהמקרים יובאו תחילה הפסוקים הרלוונטיים, לאחריהם יובא פירוש רמב"ן, כשהקטע החסר בכתב יד פרמה מודפס בסוגריים מרובעים ובאות קטנה יותר. נוסח פירוש רמב"ן הוא בדרך כלל על פי כתב יד פרמה. נוסח ההוספה הוא בדרך כלל על פי דפוס רומי. מילים המצויות בכתב יד פרמה וחסרות בדפוס רומי יוקפו בסוגריים עגולים. שינויים חשובים על פי עדים אחרים יצוינו בהערות. למען הנוחות נשמור כאן על סימני כתבי היד שנתן בהם הרב כהנא במאמרו הנ"ל.

להלן פירוט סימני העדים המשמשים בחילופי הנוסח בהמשך המאמר:

פרמה 3258 - א (והוא המכונה במאמר "כתב יד פרמה").

פולדא 2 - ד (והוא המכונה במאמר "כתב יד פולדא").

וטיקן ניאופיטי 7 - ו.

42. לא כללתי במאמר מספר מקומות שבהם היה נראה לי בבידור שלפנינו השמטה בכתב יד פרמה מחמת הדומות וכיצא בזה. במקומות אלו אין גם סיוע לנוסחו של כתב יד פרמה מעד אחר.

דפוס רומי - ר.

בשינויי הנוסחאות: נו' = נוסף, ח' = חסר.

א

בסעיף זה אביא רק את המקומות שבהם הקטע חסר הן בכתב יד פרמה הן בכתב יד פולדא.

1. בראשית ט'

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אֶתְכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם. אֵת קִשְׁתִּי נִתְתִּי בְּעֵנָן וְהִיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ (פס' יב-יג).

פירוש רמב"ן

[יב] 'זאת אות הברית אשר אני נותן' - ממשמע מן האות הזה שלא היה קשת בענן ממעשה בראשית, ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן. ואמרו בטעם האות הזה, כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו למעלה, שיראה כאלו מן השמים מורים בו, 'וישלח חציו ופיצם' בארץ (תהלים י"ח, טו), אבל עשאו בהפך מזה, להראות שלא יורו בו מן השמים, וכן דרך הנלחמים להפוך אותו בידם ככה כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם. ועוד שאין לקשת יתר לכונן חצים עליו.]

(יג) 'את קשתי נתתי בענן'⁴³ [ואנחנו] על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדת, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת, וכאשר נסתכל עוד בלשון הכתוב 'בין כן, כי [אמר את קשתי 'נתתי' בענן, ו]לא אמר (בקשת)⁴⁴ 'אני נותן' בענן, כאשר אמר זאת אות הברית אשר 'אני נותן'. ומלת 'קשתי' תורה זה, שהיתה לו הקשת תחלה. ולכן נפרש הכתוב, הקשת אשר נתתי בענן מיום הבריאה, תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית ביני וביניכם, שכל זמן שאראנה אזכור כי ברית ביני וביניכם.

ואם תבקש מה טעם בקשת להיות אות, הנה הוא כטעם 'עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמִּצְבָּה' (בראשית ל"א, נב), 'כי את שבע כבשת תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה' (שם כ"א, ל), כי כל דבר הנראה שיושם לפני שנים להזכירם ענין נדור ביניהם יקרא אות, וכל הסכמה⁴⁵ ברית, וכן במילה אמר 'והיה לאות ברית ביני וביניכם' (להלן יז יא), בעבור ההסכמה שימולו כל זרע אברהם לעבדו שכם אחד, [ועוד, כי כאשר תראה בהפוך הנזכר יהיה זכר לשלום כאשר כתבנו].

ובין שתתחדש הקשת עתה בין שהיתה מעולם בטבע, הטעם באות שבה אחד הוא.

43. את קשתי נתתי בענן] אד, ח' ר.

44. בקשת] אד, ח' ר.

45. הסכמה] אד, הסכמת ר.

בדוגמה זו ישנם ארבעה שינויים חשובים בין כתבי היד אד לבין נוסח הדפוסים. שני קטעים חסרים בכתבי היד, האחד - כל הפירוש לפסוק יב ד"ה "זאת אות הברית אשר אני נתן", השני - המשפט "ועוד... כתבנו" לקראת סוף הפירוש לפסוק יג. הקשר בין שני קטעים אלו ברור לחלוטין, ואף מפורש בדברי רמב"ן בסוף הקטע השני "כאשר כתבנו". פרט זה דיו כדי להוכיח שאין מדובר כאן בהשמטה בעלמא בכתבי יד אלו, אלא בהוספה בעדים האחרים. בשני מקומות נוספים בפסוק יג באו שני שינויים בין כתבי היד אד לבין העדים האחרים. כפי שנראה בדיון בהמשך, השינויים הללו קשורים לשתי הוספות הנזכרות.

נדון תחילה בפירוש דברי רמב"ן לפי נוסח אד. בדיבור "את קשתי נתתי בענן" מתמודד רמב"ן עם הניגוד שבין משמעות הכתוב, כאילו הקשת נוצרה כעת כאות ברית, לבין דברי היוונים (הנזכרים גם בפירוש רד"ק בכינוי 'חכמי המחקר'), שהקשת היא תוצאה טבעית של זריחת השמש על המים שבענן. הרקע לדברי רמב"ן "על כרחנו נאמין לדברי היוונים" הם דברי ראב"ע, שכתב בפירושו לפסוק יד: "ונראתה הקשת" - אילו היינו מאמינים בדברי חכמי יון שמלטה השמש תולדת הקשת יש לומר כי השם חזק אור השמש אחר המבול והיא דרך נכונה למבין".

רמב"ן דוחה את ספקו של ראב"ע ("אילו היינו מאמינים") ומדגיש שמדובר בכלל מוכח, שחייבים לקבלו.⁴⁶ רמב"ן גם אינו מוכן לאמץ את הסברו של ראב"ע להתאמת הכתוב לדברי היוונים. לדעת רמב"ן, הכתובים עצמם רומזים שהקשת היא דבר שהיה כבר קודם. זאת הוא למד מהשוואת הפועל "נתתי" שנאמר בקשת בפסוק יג, לעומת "אני נתן" שנאמר על האות בפסוק יב. הקשת כתופעת טבע הייתה קיימת מאז ומתמיד, אלא שכעת ה' נותן אותה כאות.⁴⁷ כמו כן מדייק זאת רמב"ן מכינוי הקניין "קשת" שממנו משמע שהקשת קיימת עוד לפני דיבור זה.⁴⁸

את הדיון כתב רמב"ן על פסוק יג, "את קשתי נתתי בענן", כיוון שמשפט זה הוא השנוי במחלוקת הפרשנים, וממנו ביקש רמב"ן לדייק את פירושו.

בקטע הבא דן רמב"ן בקשר שבין האות לבין הברית שאותה היא באה להזכיר. יש קשר מסוים בין השאלה הקודמת לבין השאלה הזאת. אם נאמר שהקשת נוצרה כעת, אפשר לטעון שעצם חידושה הוא אות הברית. ואולם אם היא תופעת טבע קיימת - שומה, לכאורה, על רמב"ן לבאר כיצד תופעת טבע רגילה הופכת להיות אות

46. ותן דעתך לעובדה שתחילה קבע רמב"ן נחרצות שיש לקבל כלל זה על כורחנו, שהרי הניסיון מוכיח חוק זה. רק אחר כך נפנה אל הכתובים לראות כיצד יש לפרשם ("וכאשר נסתכל עוד בלשון הכתוב...").

47. בכך חזר בעצם רמב"ן לפירוש רס"ג, שנדחה על ידי ראב"ע.

48. פירוש זה של רמב"ן הוא בניגוד לפירושו של רד"ק לפרט זה, שכתב: "אמר 'קשתי' עם הכנוי, לפי שהוא האות שלו שנתן לתולדות הארץ, כמו שאמר 'ביני ובין הארץ'. או לכן אמר 'קשתי', לענין שאמר בנבואת יחזקאל 'כמראה הקשת' (יחזקאל א', כח)". לא נדון כאן בשאלה האם הכיר רמב"ן את פירוש רד"ק לבראשית אם לאו.

ברית. לדעת רמב"ן אין צורך למצוא קשר מהותי בין האות לבין הברית. עצם קביעת העובדה שפרט מסוים מזכיר את הברית הופכת אותו לאות. את פירושו מסיים רמב"ן בקביעה שבעצם, מבחינת הקשר שבין האות לבין הברית, אין יתרון לשיטה האומרת שהקשת נתחדשה כעת, שהרי גם שיטה זו צריכה להסביר מדוע חודש דווקא אות זה.

עיקר השינוי שחל במהדורה השנייה הוא בתוספת שהקדים רמב"ן בפירושו לפסוק יב ד"ה "זאת אות הברית אשר אני נתן", ובה הציג את הדעה החולקת, היינו שהקשת נתחדשה כעת. עיון בפירושו המורחב של רמב"ן הכולל גם את התוספת מלמד שרמב"ן לא שינה את דעתו הראשונה, ועדיין הוא סבור שהקשת לא נתחדשה כעת. מה ראה אפוא רמב"ן בשלב השני להקדיש לדעה החולקת דיבור בפני עצמו? העיון בתוספת מלמד שעיקר החידוש של רמב"ן הוא בהסבר שנתנו בעלי דעה זו לקשר שבין האות לבין הברית. הסבר זה תופס את רוב התוספת והוא חוזר ונזכר, כאמור, לקראת סוף הפירוש לפסוק יג. נראה לי שהתוודעותו של רמב"ן להסבר זה העניקה יתרון מסוים לפירוש האחר. מעתה יכולים בעלי דעה זו להציג פירוש שלם ומגובש. ה' חידש כעת את הקשת כאות ברית, וטעמה גלום בתוכה. קשת הפוכה וחסרת מיתר מלמדת על ביטול מצב המלחמה. משום כך ייחד רמב"ן לדעה זו מקום לעצמה. רמב"ן אף הקדים והציג אותה בפסוק יב, בדיבור "זאת אות הברית אשר אני נתן", כיוון שלכאורה מלשון זו משמע שה' נותן את האות כעת, וטעמו של האות גלום, כאמור, בתוכו. למרות זאת דוחה רמב"ן פירוש זה בגלל "דברי היוונים" המוכחים לעין כול.

שני השינויים בפירושו לפסוק יג נובעים ישירות משינוי מבנה הפירוש. מעתה יש למחוק את ד"ה "את קשתי נתתי בענן", שהרי הכול נמשך אל הפירוש לפסוק יב, ולהוסיף מילת קישור "ואנחנו", המעמידה את דעת רמב"ן כניגוד לדעה שהוצגה לפני כן. שינוי זה גם מחייב בהמשך, בבוא רמב"ן לדייק את דעתו מלשון הכתוב "את קשתי נתתי בענן", להעתיק מילים אלו, כיוון שבניסוח החדש הן לא נזכרו עד כה, ולמחוק במקביל את מילת 'הקשת' מהמשך המשפט.⁴⁹

לקטע הבא, שבו דן רמב"ן בטעם האות, הוסיף רמב"ן את הטעם הנזכר לעיל. טעם זה לא נדחה עד כה על ידי רמב"ן ונראה שהוא אכן מוכן לאמצו. מעתה המשפט החותם "ובין שתתחדש הקשת עתה בין שהיתה מעולם בטבע, הטעם באות שבה אחד הוא", מקבל משמעות קצת שונה. במהדורה הראשונה בא משפט זה כמעין התנצלות, היינו לומר, שגם הטוען שהקשת חודשה, צריך להסביר מדוע נבחר אות זה להזכיר את הברית. בניסוח המחודש המיקוד של משפט זה משתנה במקצת. רצונו כנראה לומר כעת שאותו טעם שנתנו בעלי שיטה זו, יכול גם רמב"ן לאמץ

49. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

לעצמו. הקשת שהייתה תופעת טבע מאז ומעולם נבחרה כעת להיות האות - בגלל המשמעות המיוחדת שיש לה.

סוף דבר, נראה שהסיבה להוספה היא התוודעותו של רמב"ן לטעם החדש של הקשת.

טעם זה מובא על ידי רמב"ן בשם "אמרר". לא נתפרש בדבריו מי הם האומרים. הרב שעוועל במהדורתו⁵⁰ מפנה לחזקוני, שם אכן נאמר בטעם הקשת "ד"א כשהקשת נראה הפגימה בצד מטה זה דרך שלום, שדורכי קשת כשמבקשין לירות הם מכוונים היתר נגד פניהם והקשת כנגד האויבים, והקשת הזאת היתר כנגדנו. 'נראתה הקשת' - בלא חצים ויתר, להראות דרך שלום" (חזקוני, בראשית ט', יג-יד). אינני יודע אם זהו אכן מקור דברי רמב"ן, ובכל אופן נראה שפירוש זה לא היה ידוע לרמב"ן בשלב הראשון של כתיבת פירושו.⁵¹ טעם זה נתן לדעה זו מעט יותר משקל, וגרם לרמב"ן להציג את שתי הדעות בצורה קצת יותר מאוזנת. אלא שעדיין דעתו היא שאין לפרשן להתכחש לכללי טבע מוכחים, ופרט זה יש בו כדי ללמדנו רבות על דרכי חשיבתו של רמב"ן.

2. בראשית ט'

וַיְהִי בְּנֵי נֹחַ הַיָּצְאִים מִן הַתְּבֵה שֵׁם וְחָם וְיֶפֶת וְחָם הוּא אָבִי כְנָעַן. שְׁלֹשָׁה אֱלֹהֵי בְנֵי נֹחַ וּמֵאֵלָה נִפְצָה כָּל הָאָרֶץ. וַיַּחַל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרִם. וַיִּשְׁתֶּה מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אֶהְלֶה. וַיֵּרָא חָם אָבִי כְנָעַן אֶת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֵּד לְשְׁנֵי אֶחָיו בְּחוּץ. וַיִּקַּח שָׁם וְיֶפֶת אֶת הַשְּׂמֵלָה וַיִּשְׂמָהּ עַל שְׁכָם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיִת וַיִּכְסּוּ אֶת עֶרְוַת אָבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אַחֲרָיִת וְעֶרְוַת אָבִיהֶם לֹא רָאוּ. וַיִּיקֶץ נֹחַ מֵיֵינוֹ וַיֵּדַע אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן. וַיֹּאמֶר אֲרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֶבְדִּים יִהְיֶה לְאֶחָיו. וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שָׁם וַיְהִי כְנָעַן עֶבֶד לָמוֹ. יֶפֶת אֱלֹהִים לְיֶפֶת וַיִּשְׁכַּן בְּאֶהְלֵי שָׁם וַיְהִי כְנָעַן עֶבֶד לָמוֹ (פס' יח-כז).

פירוש רמב"ן לפסוק יח

והנה החטא שראה חם ערות אביו ולא נהג בו כבוד, שהיה ראוי⁵² לכסות ערותו ולכסות קלונו, שלא יגידנו גם לאחיו, והוא] (ו)הגיד הדבר לשני אחיו בפני רבים להלעיג

50. פירוש הרמב"ן על התורה א, ירושלים תשכ"ט, השמטות ומילואים, עמ' תקמט. ומשם במהדורת תורת חיים.

51. מ' גרינברג, אנציקלופדיה מקראית ח, ירושלים תשמ"ב, טור 702, מציין שפירושו של החזקוני נכתב בערך בשנת 1240. אינני יודע מניין נטל תאריך זה. מכל מקום, חזקוני הוא בן דורו הצעיר של רמב"ן, והוא אכן פעל במאה השלוש עשרה. על זמן כתיבת פירושו של רמב"ן לתורה ראה את הדיון בסעיף הסיכום, שם שיערתי שמהדורה קמא של פירושו נכתבה ונתפרסמה הרבה לפני זקנותו, ואולי כבר בשנות השלושים לחייו. בשלב זה לא יכול היה להכיר את פירושו של החזקוני.

52. שהיה ראוי] א, ח' ד, נו' לו ר.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

עליו, וזה טעם 'בחוק' [וכן תרגם אונקלוס 'בשוקא']. וטעם וידע את אשר עשה לו, שגלה חרפתו לרבים, והיה בוש בדבר. ורבותינו ז"ל הוסיפו עליו חטא.⁵³

גם במקרה זה התוספת קשורה לשינוי נוסח ("והוא הגיד" במקום "והגיד"), ואף פרט זה מלמד כי אין לפנינו השמטה אלא הוספה.⁵⁴ אלא שבמקרה זה הפער בין הנוסח הראשוני לבין הנוסח המורחב הוא קטן יותר מאשר במקרה הקודם. לפי הנוסח המקורי ביקש רמב"ן להדגיש את הניגוד בין מה שהיה ראוי לחם לעשות, "לכסות ערותו", לבין מה שעשה - "והגיד הדבר לשני אחיו בפני רבים להלעיג עליו"; היינו - לא רק שלא כיסה, אלא פרסם ברבים. את העובדה שפרסם זאת ברבים למד רמב"ן מתוספת המילה "בחוק".⁵⁵ בשלב שני ביקש רמב"ן להוסיף, שגם אילו כיסה ערוותו עדיין היה ראוי לו לכסות קלונו, היינו שלא יגידנו לאיש אפילו לא לאחיו. ואילו הוא לא רק שלא כיסה ערוותו, אלא גם לא כיסה קלונו, וסיפר לאחיו בפני רבים, כדי להגדיל את קלונו של אביו. כמו כן, בהוספתו שם לב רמב"ן גם לעובדה שאונקלוס משתמש במילים שונות בתרגומו את המילה "חוק". המילה "חוק" נזכרת בתורה, בהטיותיה השונות (מחוק, החוצה, וכו'), שישים ושלוש פעמים. כולן מתרגם אותה אונקלוס "ברא" למעט פסוקנו, וארבע פעמים בסיפור על יוסף ואשת פוטיפר (בראשית ל"ט, יב, יג, טו, יח), שבהן הוא מתרגם "שוקא". מכאן למד רמב"ן, שאונקלוס ביקש להדגיש את חטאו של חם, שסיפר לשני אחיו בפני רבים, היינו בפרהסיה, וראה רמב"ן בכך סיוע גדול לפירושו.

3. בראשית י"ב

וַיְהִי כְּבֹא אַבְרָם מִצְרָיִם וַיְרֹא הַמִּצְרִים אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד. וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שְׂרֵי פְרָעָה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל פְּרָעָה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְּרָעָה (פס' יד-טו).

פירוש רמב"ן לפסוק טו

וטעם 'ויראו אותה שרי פרעה' - כי כאשר ראו אותה המצרים אמרו ראוייה זאת לשרים הגדולים, והנה הביאוה אליהם, וגם הם יראו לנפשם מנגוע בה, כי מפני היופי הגדול ידעו כי המלך יחפץ בה מאד [ויהללו אותה] - ביניהם, לומר - ראוייה זו למלך, לשון ר"ש. וזה דעת אונקלוס שאמר 'ושבחו יתה לות פרעה'. או שהללוה אל המלך עצמו ושלא ולקחה].

המוסגר חסר גם בכתב יד ו ופרט זה מחזק את ההנחה שלפנינו אכן תוספת. בדיון הראשוני עסק רמב"ן ביחס שבין פסוק יד לפסוק טו. בפסוק יד נאמר, שהמצרים ראו את האישה כי יפה היא מאוד, אבל לא נאמר מה הייתה תגובתם

53. עיין סנהדרין ע"א.

54. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

55. בנוסח מהדורה קמא נראה להעדיף את נוסח כתב יד ד, שאינו גורס "שהיה ראוי".

למראה זה. מיד אחר כך נאמר שראו אותה שרי פרעה, ואין אנו יודעים כיצד עבר הכתוב מתיאור תגובתם של המון העם לתיאור תגובתם של שרי פרעה. משום כך פירש רמב"ן שלפנינו מעין מקרא קצר, והמצרים, היינו המון העם, חששו לנגוע בה, כי אמרו ראוייה זאת לשרים הגדולים, ולכן הביאוה אליהם. בקטע הנוסף דן רמב"ן בפירוש הביטוי "ויהללו אתה אל פרעה", כשמוקד הדיון הוא מילת היחס "אל". בפתרון שאלה זו הביא רמב"ן שני פירושים. האחד פתרונו של רש"י, שנתמך לדעת רמב"ן על ידי אונקלוס, והשני פתרונו שלו עצמו. נמצא שהקטע המקורי עוסק בביאור העניין, והקטע הנוסף עוסק בבירור לשוני, אלא שהתוספת שולבה כהמשך הדיון המקורי.

4. בראשית י"ד

וַיָּבֵא הַפְּלִיט וַיְגַד לְאַבְרָם הָעִבְרִי וְהוּא שָׁכַן בְּאֶלְנֵי מִמְרָא הָאֲמָרִי אָחִי אֲשֶׁלְל וְאָחִי עֶגְרָ וְהֵם בְּעַלֵי בְרִית אַבְרָם. וַיִּשְׁמַע אַבְרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיֵּרָק אֶת חֲנִיקָיו וַיֵּלֶד בֵּיתוֹ שְׂמֹנֶה עָשָׂר וּשְׁלֹשׁ מְאוֹת וַיְרַדְף עַד דָּן. וַיִּחַלֵּק עֲלֵיהֶם לִילָה הוּא וְעֶבְדָיו וַיִּכְּסוּ וַיְרַדְּפֻם עַד חֹבְהָ אֲשֶׁר מִשְׁמָאל לְדַמְשֶׁק (פס' יג-טו).

פירוש רמב"ן לפסוק טו

וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק - ידוע כי מרחק רב בין אלוני מורה אשר הוא בתחילת ארץ ישראל בעבר הירדן ושם הר גרזים והר עיבל לדמשק אשר הוא חוצה לארץ. אם כן רדף אחריהם ימים רבים עד הוציאו אותם מכל הארץ, כי הם אל בבל ארצם היו חוזרים. או שהיה נס גדול כאשר דרשו רבותי⁵⁶ ב'ארח ברגליו לא יבא' (ישעיהו מ"א, ג).

דוגמה זו אינה דוגמה להוספת רמב"ן, אלא לשינוי נוסח שהכניס רמב"ן לפירושו, שינוי הקשור להוספות רמב"ן.

נוסח זה שהודגש לעיל הוא גם בכתבי יד פד וגם בכתב יד ו. ואולם בכתב יד ו נמחק המשפט "בין אלוני מורה... והר עיבל" ונכתב במקומו נוסח מתוקן: "מן אלוני ממרא אשר בחברון בארץ יהודה". בדפוס רומי נמצא רק הנוסח המתוקן.

לפי הנוסחה הראשונה סבר רמב"ן שאברהם בא למלחמה זו מאלוני מורה שליד שכם. נמצא שרמב"ן זיהה בין אלוני ממרא האמורי, הנזכר בפסוק יג, לבין אלון מורה שליד הר גרזים והר עיבל, שנזכר בתחילת כניסתו של אברהם לארץ ומקומו נתבאר בדברים י"א, כט-ל, ושם הוא נקרא "אלוני מרה".

לפי הנוסחה המתוקנת הבדיל רמב"ן בין שני מקומות אלו.

56. בראשית רבה פרשה מב מג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 419.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

שינוי זה קשור לתוספת רמב"ן בפרק י"ב פסוק ו, תוספת הכלולה ברשימת ההוספות בכתבי יד פה (וחסרה בכתבי יד אד) והועתקה במאמרו של הרב כהנא הנ"ל. נעתיק כאן את הפסוק ואת הקטע הנוסף בפירוש רמב"ן שם.

בראשית י"ב, ו

ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה והכנעני אז בארץ.

הקטע הנוסף בפירוש רמב"ן שם

[ייתכן שהזכיר הכתוב 'הכנעני אז בארץ' - להורות על ענין הפרשה, לומר, כי אברם בא בארץ כנען ולא הראהו השם הארץ אשר יעדו, ועבר עד מקום שכם, והכנעני הגוי המר והנמהר אז בארץ, ואברם ירא ממנו ולכן לא בנה מזבח לה', ובבואו במקום שכם באלון מורה נראה אליו השם ונתן לו הארץ, וסרה יראתו כי כבר הובטח בארץ אשר אראך, ואז בנה מזבח לה' לעבדו בפרהסיא.

ואילון מורה - זה הוא מקום שכם. ונקרא גם כן 'אילוני מורה' כמו שכתוב: 'מול הגלגל אצל אילוני מורה' (דברים י"א, ל). ושם הר גריזים והר עיבל בשכם וקרוב לירדן, שבאו שם בתחילת ביאתם לארץ. אבל 'אילוני ממרא' הוא מקום אשר הוא בעיר חברון רחוק מן הירדן. ודע כי בכל מקום שיאמר הכתוב 'אילוני ממרא', שם 'ממרא' הוא על איש אמורי שהמקום ההוא שלו, כמו שנא': 'הוא שוכן באילוני ממרא האמורי אחי אשלל ואחי ענר' (בראשית י"ד, ג). וכן⁵⁷ 'אילון מורה' 'אילוני מורה' נקרא המקום ההוא על שם איש ששמו 'מורה', אבל זה כנעני הוא מארץ הכנעני היושב בערבה. וכשיזכיר הכתוב ממרא סתם, הוא שם העיר, כמו שנ': 'ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע הוא חברון' (שם ל"ה, כג), ונאמר: 'על⁵⁸ פני ממרא היא חברון' (שם כ"ג, יט). כי האיש אשר לו אילוני נקרא על שם העיר. וכן שכם בן חמור כשם העיר שכם. ובב"ר (מב ח) על דעתיה דר' יהודה אתרא הוא דשמיה ממרא, ועל דעתיה דרבי נחוניא⁵⁹ גברא הוא דשמיה ממרא.]

בקטע זה, לאחר שהסביר רמב"ן את הצורך להזכיר 'הכנעני אז בארץ', עבר רמב"ן לדון בזיהויו הגאוגרפי של 'אלון מורה'. רמב"ן טרח להדגיש את ההבדל שבין 'אלון מורה' או 'אלוני מורה', שהוא במקום שכם ושם הר גריזים והר עיבל וקרוב לירדן, לבין 'אלוני ממרא', אשר הוא בארץ חברון, רחוק מן הירדן. ברור שהתוספת בפרק י"ב קשורה לשינוי בפרק י"ד. הווה אומר, בשלב ראשון זיהה רמב"ן בין 'אלוני מורה' לבין 'אלוני ממרא', ורק בשלב השני, כנראה רק לאחר עלייתו לארץ, הבדיל ביניהם, ועל פי אבחנה זו הוסיף את התוספת בפרק י"ב, ושינה את לשון הפירוש בפרק י"ד.

57. וכן ו, ח' ר.

58. על ו, אשר ר.

59. אתרא-נחוניא ו, ח' ר. ההשוואה לבראשית רבה מלמדת שזו השמטה. המעתיק דילג מדעתו של ר' יהודה לדעתו של ר' נחוניא (בבראשית רבה 'נחמיה' והוא הנכון).

ועדיין תמוהה מאוד סברתו הראשונה של רמב"ן, לזהות בין 'אלוני מורה' ל'אלוני ממרא'; והלוא בפירוש נאמר: "ויאהל אברם ויבא וישב באלני ממרא אשר בחברון" (בראשית י"ג, יח). ונראה אפוא שטרם בואו לארץ לא היה רמב"ן מודע דיו לגאוגרפיה שלה, ולא ידע ששכם וחברון רחוקות מאוד זו מזו. לאחר הגעתו לארץ הוסיף אפוא רמב"ן קטע לפירוש בבראשית י"ב, ו, ובמקביל שינה את לשון פירושו בפרק י"ד פסוק טו. את התוספת כלל ברשימת ההוספות, אבל לא את השינוי. ובכל זאת נקלט השינוי בעדי הנוסח, כמו למשל בדפוס רומי. נראה אפוא שמלבד רשימת ההוספות היו למעתיקים דרכים נוספות להתוודע לשינויים בפירוש רמב"ן. ייתכן שבמקביל לרשימת ההוספות ששלח לתפוצות, שינה רמב"ן בטופס שלפניו את פירושו לבראשית י"ד, טו, ודרך טופס זה התגלגל השינוי גם לדפוס רומי. מעניין ביותר הוא המצב בכתב יד וטיקן. שם נמצאת התוספת, אבל הנוסח בפרק י"ב פסוק טו הוא עדיין הנוסח המקורי, אלא שנמחק ותוקן. נראה אפוא שמעתיקו של כתב יד זה היה מודע לרשימת ההוספות, אבל לא לתיקונים. רק בשלב שני נתוודע המעתיק או המגיה לשינוי ותיקן על פיו את הנוסח.

5. בראשית י"ד

וּמְלָכֵי צָדֵק מְלָךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לָחֶם וַיֵּין וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֵלְיוֹן. וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֵלְיוֹן קִנְיָה שָׁמַיִם וְאָרֶץ. וַבְּרוּךְ אֵל עֵלְיוֹן אֲשֶׁר מִגֵּן צַרִּיד בְּיָדָהּ וַיִּתֶּן לוֹ מַעֲשֵׂר מִכָּל (פס' יח-כ).

פירוש רמב"ן לפסוק יח

'ומלכי צדק מלך שלם' - היא ירושלים, כענין שנא': 'ויהי בשלם סכו' (תהילים ע"ו, ג). ומלכה יקרא גם בימי יהושע 'אדני צדק' (יהושע י', א), כי מאז ידעו הגוים כי המקום ההוא מבחר המקומות באמצע הישוב, או שידעו מעלתו בקבלה שהוא⁶⁰ מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, ששם משרה⁶¹ שכינתו של הקב"ה שנקראת 'צדק'. ובבראשית רבה (פרשה מג ו) 'המקום הזה מצדיק את יושביו', ומלכי צדק אדני צדק, ונקראת ירושלים צדק, שנ': 'צדק ילין בה' (ישעיהו א', כא). [והזכיר⁶² 'והוא כהן לאל עליון' - להודיע כי אברם לא היה נותן מעשר לכהן לאלהים אחרים, אבל מפני שידע בו שהוא כהן לאל עליון נתן לו המעשר לכבוד השם.] והרמז לאברם מזה, כי שם יהיה בית אלהים, ושם יוציא זרעו המעשר והתרומה, ושם יברכו את ה'.

60. שהוא [דור, הוא א.

61. משרה] א, ח' דור.

62. והזכיר] ו, ח' ר.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

ועל דעת רבותי' (גדרים לב ע"ב) שאומ' כי מלכי צדק הוא שם בן נח, הלך מארצו לירושלם לעבוד שם את ה', והיה להם לכהן לאל עליון, כי הוא אחי אביהם הנכבד, כי ירושלים מגבול הכנעני היא מעולם.

ורבי שלמה כתב: 'והכנעני אז בארץ' - היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שלזרעו של שם נפלה כשחלק נח לבניו את הארץ, שנא' 'ומלכי צדק מלך שלם'. ואין זה נכון, כי 'גבול הכנעני מצידון' (בראשית י', יט) יכלול כל ארץ ישראל, וגבול בני שם במזרח ממשא רחוק מארץ ישראל. אבל אם חלק נח לבניו הארצות ונתן לשם ארץ ישראל, הרי זה כמחלק נכסיו על פיו, וישבו בה בני כנען עד אשר ינחיל אותה השם לזרע אוהבו, כאשר הזכרתי כבר (שם י', טו).

'והוא כהן לאל עליון' - בעבור היות בכל העמים כהנים משרתים למלאכים הנקראים 'אלים', 'מי כמוכה באלים ה'' (שמות ט"ו, יא), יקרא הקב"ה 'אל עליון', וענינו התקיף והגבוה על כל גבוהים, כמו 'יש לאל ידי' (בראשית ל"א, כט). ומלכי צדק לא הזכיר השם, אבל התקיף והגבוה; אבל אברהם אמר: 'ה' אל עליון (שם י"ד, כב).

במהדורה קמא סמך רמב"ן את פירושו לזיהויה של שלם כירושלם אל הרמז והמשמעות של סיפור זה. תן דעתך לחזרה המשולשת על מילת 'שם' בביאור הרמז - "כי שם יהיה בית אלהים, ושם יוציא זרעו המעשר והתרומה ושם יברכו את ה'". ההדגשה המשולשת על מילת 'שם' מוכיחה שדברים אלו ממשיכים את הרעיון ששלם היא ירושלים.

בהמשך מבקש רמב"ן לתאם בין הזיהוי 'שלם-ירושלים' לבין דעת חז"ל שמלכי צדק הוא שם בן נח, כשהנחתו היא שנחלת שם אינה בארץ כנען (על פי המפורט בבראשית י').

בסוף פירושו, לאחר שהושלם הרעיון הקודם, מבאר רמב"ן את הביטוי 'כהן לאל עליון', כשהמוקד הוא הכינוי 'אל עליון'.

בהוספתו מבאר רמב"ן מדוע טרחה התורה להדגיש את מעמדו של מלכי צדק. שילוב ההוספה קוטע במידה מסוימת את הרצף הרעיוני הראשוני. ונראה שהסיבה להוספת הקטע שם היא כדי לסמוך את הרעיון שאברהם לא ייתן מעשר לכוהן לאלוהים אחרים, אל הרמז שבמקום זה יוציאו ישראל את המעשר והתרומה.

6. בראשית י"ט

וַיְבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סְדֵמָה בְּעֶרְבַּ וְלוֹט יָשֵׁב בְּשַׁעַר סְדֵם וַיֵּרָא לוֹט וַיִּקָּם לִקְרֹאתָם וַיִּשְׁתַּחוּ אֲפָיִם אֲרָצָה. וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא אֲדֹנָי סוּרוּ נָא אֵל בַּיִת עֲבַדְכֶם וְלִינּוּ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁכַּמְתֶּם וְהִלַּכְתֶּם לְדַרְכְּכֶם וַיֹּאמְרוּ לֹא כִי בְּרָחוּב נָלִין. וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיְבֹאוּ אֵל בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמִצּוֹת אֶפֶה וַיֹּאכְלוּ (פס' א-ג).

פירוש רמב"ן לפסוק ג

ויפצר בם מאד - היה ללוט זכות בהפצירו בהם והיות לו חפץ טוב בהכנסת אורחים, (והיו ממאנים כדי לזכותו) ולכן שמעו לו בסוף, כי מתחלה לא היו רוצים לבא בביתו, כי איננו צדיק תמים.⁶³ ורבותי ז"ל אמרו: 'מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול' (בבא מציעא פז ע"א). ואם כן יהיה כדרך מוסר בני אדם.

נראה לי שיש הבדל בין פירוש רמב"ן לפני הוספה זו לבין פירושו לאחריה. לפי פירושו המקורי של רמב"ן, המלאכים סירבו בתחילה להזמנתו של לוט כיוון שהוא איננו צדיק תמים. הפצרתו המרובה היא שהייתה לו לזכות ולכן שמעו לו בסוף. זכות זו היא שעמדה לו בסופו של דבר להינצל מעונשה של סדום. כנגד פירוש זה העמיד רמב"ן את פירוש רבותינו, שסירובם בתחילה היה רק מטעמי נימוס. בתוספת נוספה סיבה חיובית לסירוב המלאכים. סירוב זה לא היה רק מפני שאיננו צדיק תמים, אלא מטרת הסירוב מלכתחילה הייתה כדי לזכותו בהמשך ההפצרה. על פי תוספת זו, במעשה המלאכים יש כוונה חיובית שהיא לתועלת לוט, ולא רק התייחסות למצב הנוכחי. לפי זה עצם הזמנתם על ידי לוט לא היה בה די בכדי להצילו. סירובם נועד לגרום להפצרתו, ובכך להגדיל את זכותו, עד שתעמוד לו להצלתו מעונשה של סדום.

7. בראשית י"ט, ה

ויקראו אל לוט ויאמרו לו איזה האנשים אשר באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעך אתם.

פירוש רמב"ן

'ונדעה אותם' - כוונתם לכלות את הרגל מביניהם, כדברי רבותי' (סנהדרין קט ע"א), כי חשבו שבעבור טובת ארצם שהיא כגן ה' יבאו בהם רבים, והם היו מואסי הצדקה, אבל לוט בעשרו וממונו בא אליהם, או שבקש מהם רשות [או שקבלוהו לכבוד אברהם], והכתו' מעיד שזאת כוונתם, שנ': 'הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה' (יחזקאל ט"ז, מט). ומה שאמ': 'רעים וחטאים לה' מאד' (בראשית י"ג, יג), שהיו מכעיסים ומורדים בשלותם ובענוי האביונים, והוא שאמ': 'ותגבהנה ותעשינה תועבה לפני ואסיר אתהן כאשר ראיתי' (יחזקאל ט"ז, נ).

בדיבור זה דן רמב"ן במאפייני התנהגותם של אנשי סדום ובמניעים לחטאם. לדעתו, המניע כאן איננו בעיקרו תאוות עריות, אלא חלק ממידתם כמואסי צדקה, והוא

63. כי מתחלה - תמים] אד, ח' ר.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

קשור למדיניותם לכלות רגל אורחים מהם. פירוש זה מוכח לדעת רמב"ן מנבואת יחזקאל.

פירוש זה מעורר את השאלה, כיצד אם כן קיבלו אליהם לפני כן את לוט. על כך השיב רמב"ן תחילה שתי תשובות: א. בעושרו וממונו בא אליהם, שהרי לפני כן נאמר "וגם ללוט ההלך את אברם היה צאן ובקר ואהלים" (בראשית י"ג, ה); ב. שביקש מהם רשות ולא בא בעל כורחם.

בתוספת הוסיף רמב"ן תשובה שלישית - שקיבלוהו לכבוד אברהם. מה גרם לרמב"ן להוסיף תשובה שלישית זו?

אפשר שתוספת זו נכתבה בעקבות מה שכתב רמב"ן לקמן בפרשת חיי שרה - כ"ג, יט - "ונכתבה זאת הפרשה להודיע חסדי השם עם אברהם שהיה נשיא אלהים בארץ אשר בא לגור שם [והיחיד כל העם היו קוראין לו אדוני והוא לא אמר להם כן שהיה שר וגדול]⁶⁴ וגם בחייו קיים לו 'ואגדלה שמך והיה ברכה'" (בראשית י"ב, ב). יצוין שגם בקטע זה המשפט המוסגר הוא כנראה מהוספות רמב"ן; ראה על כך להלן סעיף 9.

באמצעות תשובה נוספת זו ביטא רמב"ן את מעמדו המיוחד של אברהם בעיני יושבי הארץ, עד שאפילו אנשי סדום היו מוכנים להעביר על מידתם לכבודו. בכך הקדים רמב"ן את קיום הבטחת ה' לאברהם "ואגדלה שמך" כבר לראשית בואו של אברהם לארץ, שהרי לוט עבר לסדום סמוך לביאתם לארץ.

8. בראשית כ"א

וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הַגֵּר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְחָק. וַתֹּאמֶר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירֶשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק. וַיִּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדֶת בְּנוֹ. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אֵל יִרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנְּעוּר וְעַל אֲמַתְךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֶלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקוֹלָהּ כִּי בִיִּצְחָק יִקְרָא לָךְ זֵרַע. וְגַם אֶת בֶּן הָאִמָּה לְגוֹי אֲשִׁימְנוּ כִּי זָרְעֶךָ הוּא (פס' ט-יג).

פירוש רמב"ן לפסוק יא

'על אודות בנו' - שיצא לתרבות רעה, ופשוטו על שאומרת לו לשלחו, זה לשון ר"ש. והנכון בעיני כי הכתוב ספר בכבוד אברהם ואמר שלא היה הדבר רע מאד בעיניו מפני חשק פילגשו וחפצו בה, ואלו אמרה שתגרש האמה בלבד היה עושה כרצון שרה, אבל מפני בנו חרה לו מאד ולא רצה לשמוע אליה, והקב"ה אמר לו שלא ירע בעיניו על הנער ולא על האמה וישמע לקול שרה, כי ביצחק לבדו יקרא שמו,

64. המוסגר חסר בכתב יד א.

וישמעאל לא יקרא לו זרע [ומפני שהיה אברהם מפחד עליו שלא יקראנו אסון בשלחו אותו ממנו אמר כי ישימנו לו לגוי] אבל יברכהו⁶⁵ מפני שהוא זרעו באמת.

בתחילת הדיבור דן רמב"ן בהדגשת הכתוב "על אודת בנו", לעומת תגובת ה' המזכירה גם את הנער וגם את האמה. לדעת רמב"ן במהדורה קמא, הסתייגותו היחידה של אברהם הייתה מהרחקת בנו והוצאתו מהיחוס המשפחתי. לכך קושר רמב"ן את הדיון ביחס שבין פסוק יב "כי ביצחק יקרא לך זרע" לבין פסוק יג "כי זרעך הוא". רמב"ן מבאר, שאמנם ישמעאל הוא זרעו של אברהם, ולכן יתברך כחלק מברכת אברהם, אבל לא בו ייקרא שמו של אברהם אלא ביצחק לבדו. הברכה שתינתן לישמעאל היא הפיכתו לגוי.

בתוספת הוסיף רמב"ן נימוק נוסף לצורך בהבטחה "וגם את בן האמה לגוי אשימנו". אברהם חשש ששילוחו של ישמעאל יגרום לו אסון, ולכן הוצרך להבטחה זו. תוספת זו גררה את השינוי מ'אבל יברכהו' ל'ויברכנו', שהרי לפי הנוסח החדש אין מקום למילת ניגוד זו.⁶⁶

גרסת הטור (המובאת על ידי הרב שעוועל במהדורתו כאן) היא: "אבל יצחק יברכנו מפני שהוא זרעו באמת". גרסה זו נראית כעיבוד של דברי רמב"ן. המילה "אבל" היא שריד מהנוסח הקודם. אלא שלאחר התוספת אין לה מקום, ולכן נוספה המילה "יצחק", וכך עברה הברכה מישמעאל ליצחק. פירוש זה אינו יכול להיות מקורי, שהרי הפסוק אינו מדבר על ברכה ליצחק, אלא על כך שביצחק ייקרא לאברהם זרע. בכך גם ניטשטש ההבדל שבין "הוא זרעו באמת" לבין "יקרא לו זרע", הבדל שרמב"ן מדגישו בעקבות הניגוד שבין פסוק יב לפסוק יג.⁶⁷

נראה שהמניע לשינוי היה בכך שהפירוש הראשון לא מסביר מדוע היה צריך הכתוב לפרש את תוכן הברכה שתינתן לישמעאל. באמצעות תוספת זו הצליח רמב"ן לקשור בצורה יותר הדוקה בין "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו" לבין תשובת ה'.

9. פירוש רמב"ן לפרק כ"ג, פסוק יט (סיפור קבורת שרה)

ונכתבה זאת הפרשה להודיע חסדי השם עם אברהם שהיה נשיא אלהים בארץ אשר בא לגור שם, [והיחיד וכל העם היו קוראין לו 'אדוני', והוא לא אמר להם כן שהיה שר וגדול], וגם בחייו קיים לו 'ואגדלה שמך והיה ברכה', ואשתו מתה ונקברה בנחלת ה'.

65. אבל יברכהו] אד, ויברכנו ר, אבל אמ' יברכהו ו.

66. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

67. במקרים רבים מעבד הטור את דברי רמב"ן לפי הבנתו ואינו מביאם כלשונם. כך עולה מדבריו שלו עצמו בהקדמתו לפירוש. יש אפוא להיזהר מאוד בהסתייגות בנוסח הטור לצורך קביעת נוסח מקורי ברמב"ן.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

בדיבור זה דן רמב"ן במגמת הסיפור על קבורת שרה. אחת המטרות של הסיפור, לדעת רמב"ן, היא להודיענו שה' קיים באברהם "ואגדלה שמך". דבר זה מוכח מהצהרתם של בני חת: "נשיא אלהים אתה בתוכנו".

בתוספת הוסיף רמב"ן הוכחה נוספת למעמדו של אברהם בעיני בני חת. בעוד שבנוסח המקורי נשען רמב"ן רק על הצהרתם של בני חת "נשיא אלהים אתה בתוכנו", מבסס כעת רמב"ן את דבריו גם על סגנון דיבורם עם אברהם כמסכים לפי תומם, גם הם וגם אדם פרטי (עפרון). רמב"ן מדגיש שאין לראות בדבריהם נימוס מקובל, שהרי אברהם לא הציג עצמו כ"שר וגדול". תוספת זו ממשיכה את הקו שנקט רמב"ן בתוספת שהזכרנו לעיל בסעיף 7 ("ט, ה).

10. בראשית כ"ה, יט

וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אֲבִרְהֵם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק.

פירוש רמב"ן

אמר הכתו' 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם' - על עשו ויעקב בניו האמורים למטה, והזכיר איך היתה ילידתם.

'אברהם הוליד את יצחק' - לשון ר"ש, על ידי שנכתב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק, לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, לכך צר הקב"ה קלסתר פניו דומה לאברהם, שיאמרו הכל אברהם הוליד את יצחק. ור' אברהם אמר עוד שטעם 'הוליד' גדל ורבה, כמו 'ולדו על ברכי יוסף' (בראשית נ', כג), כמו שאמ' 'וישלחם מעל יצחק בנו' (שם כ"ה, ו).

והנכון בעיני כי חזר עתה החל באב היחס, כי במנהג הכתוב לחזור באנשי המעלה אל ראש היחוס, וכן בדברי הימים כמו 'בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד וארם' (דה"א א', יז), וארפכשד ילד את שלח' (שם, יח). וכאשר השלים חזר ואמ': 'שם ארפכשד שלח' (שם, כד), עד 'אברם הוא אברהם' (שם, כז). וכן ביחוס בנימין חזר למפרע והחל, 'ונר הוליד את קיש וקיש הוליד את שאול' (דה"א ח', לג; ט', לט). אף כאן, הוליד אברהם את יצחק ויצחק הוליד את יעקב, כאשר יזכיר.

וחזר לספר זה, בעבור שאמר: 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם' (בראשית כ"ה, יב); שאם אמר גם כן 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם'⁶⁸ בלבד, הנה השוה שניהם ביחוס ובמעלה, ואף כי הקדים הבכור, [ועוד שהיה ראוי שיתחיל באברהם ויאמ' ואלה תולדות אברהם, אבל לא רצה לעשות כן, שלא ימנה ישמעאל ובני קטורה] ועל כן אמר⁶⁹ 'אברהם הוליד את יצחק', לומר כי הוא לבדו תולדותיו, וכאלו לא הוליד אחר יחשב, כמו שנ' לו 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (שם כ"א, יב).

68. שאם-אברהם] דור, ח' א. בלא ספק השמטה מחמת הדומות.

69. ועל כן אמר] אד, ולכך חזר והתחיל רו.

בדיבור זה דן רמב"ן בסיבה שבגללה חזרה התורה והדגישה "אברהם הוליד את יצחק" לאחר שקודם נאמר "ואלה תולדות יצחק בן אברהם". ועוד תמוה משפט זה כאן, שהרי אנו עוסקים בתולדות יצחק. תחילה הביא רמב"ן את פירושי רש"י וראב"ע. לאחר מכן פירש את דעתו שלו. לדעת רמב"ן, הכתוב חזר ואמר "אברהם הוליד את יצחק" כדי לבטל את ההשוואה בין יצחק וישמעאל. השוואה זו נוצרה כתוצאה מהכתוב "ואלה תולדות יצחק בן אברהם", המקביל לאמור לפניו "ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם". משום כך טרח הכתוב להדגיש "אברהם הוליד את יצחק", לומר כי הוא לבדו תולדותיו. בהמשך דבריו, שלא צוטטו כאן, הביא רמב"ן ראייה לפירושו מדברי הימים, עיין שם.⁷⁰

בתוספת הוסיף רמב"ן טיעון נוסף לצורך בחזרה זו. חזרה זו באה במקום הכותרת "ואלה תולדות אברהם" שהייתה ראויה לבוא לפני תולדות יצחק. לדעת רמב"ן התורה נמנעה מלכתוב "ואלה תולדות אברהם", כדי שלא תצטרך למנות את בני ישמעאל ובני קטורה יחד עם יצחק. כדי לפצות על חיסרון זה, חזרה התורה וכתבה כאן "אברהם הוליד את יצחק".

הטעם החדש נראה כעומד בפני עצמו, אבל באמת אין הדבר כן. טעם זה נקשר לטעם הקודם. הסיבה שהכתוב חזר כאן על "אברהם הוליד את יצחק", לפי פירושו הראשוני של רמב"ן, היא מאותו טעם שהכתוב נמנע מלהזכיר לפני כן 'ואלה תולדות אברהם', לפי האמור בתוספת שהוסיף רמב"ן. בדין הוא אפוא שהתורה תפצה על חסרון המשפט 'ואלה תולדות אברהם' דוקא בביטוי שבו מבקשים להדגיש את הקשר שבין יצחק לאברהם.

באמצעות התוספת ביאר רמב"ן גם את החריגה שיש אצל אברהם, שבניגוד לשאר האבות (וכן לנח, שם, ותרח) לא נאמר אצלו 'ואלה תולדות אברהם'.

מסתבר גם שתוספת זו גררה את השינוי מ"ועל כן אמר" ל"ולכך חזר והתחיל".⁷¹ בנוסח המקורי המשפט "אברהם הוליד את יצחק" נוסף רק כדי לבטל, כאמור, את ההשוואה בין ישמעאל ויצחק. לכך מתאים הביטוי "ועל כן אמר". לפי הנוסח המורחב, משפט זה בא גם במקום המשפט 'ואלה תולדות אברהם', שהיה צריך להיכתב בפרשה הקודמת, ולכך מתאים הביטוי "ולכך חזר והתחיל", שהוא הלשון שנקט רמב"ן בתוספת: "היה ראוי שיתחיל באברהם ויאמר ואלה תולדות אברהם". כיוון שלא התחיל כך לעיל, מהסיבה שפורטה בתוספת, חזר הכתוב והתחיל כאן במשפט זה.

70. פירוש דומה הציע כבר רשב"ם לפסוק זה (בראשית כ"ה, יט) ואף הביא את הראיה מהפסוק בדברי הימים.

71. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

11. בראשית כ"ו

וַיֹּאמְרוּ רָאוּ רְאִינוּ כִּי הָיָה ה' עִמָּךְ וְנֹאמַר תְּהִי נָא אֱלֹהֵי בְּיֹנְתֵינוּ בְּיֹנְתֵינוּ וּבִינְךָ וּבִנְךָ תָּהֶּה בְּרִית עִמָּךְ. אִם תַּעֲשֶׂה עִמָּנוּ רְעָה כְּאֲשֶׁר לֹא נִגְעֲנוּךָ וְכְאֲשֶׁר עָשִׂינוּ עִמָּךְ רַק טוֹב וְנִשְׁלַחְךָ בְּשָׁלוֹם אֶתְּהָ עִתָּהּ בְּרוּךְ ה' (פס' כח-כט).

פירוש רמב"ן לפסוק כט

וענין הרעה⁷² הזאת אשר פחדו ממנו, איננו נראה שיירא מלך פלשתים שלא יבא עליו יצחק למלחמה, אבל הבטיחו אברהם לו ולנינו ולנכדו (בראשית כ"א, כג), ועתה אמרו בלבם בעבור שהפרנו אנחנו את בריתנו עם יצחק ושלחנוהו מעלינו, גם הוא יפר את בריתו עמנו ויגרשו זרעו את זרענו מן הארץ, ולכך עשו עמו ברית חדשה, והתנצלו לאמר לו שלא הפרו הברית הראשונה, שלא עשו עמו רק טוב. וזה טעם 'תהי נא אלהי בנותינו' - שנבא עתה עמך באלה להחרים על כל מי שיעבור על הברית, כטעם 'לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו' (דברים כ"ט, יא).

[וייתכן שהיה אברהם גדול מאד ורב כח, שהיו בביתו שלש מאות איש שולף חרב ולו בעלי ברית רבים, והוא גם בן חיל אשר לבו כלב האריה ורדף ארבעה מלכים גבורים מאד ונצחם, וכאשר ראו הצלחתו כי היא מאת האלהים פחד ממנו מלך פלשתים פן יכבוש ממנו מלכותו, ונקל זאת ממלחמת ארבעת המלכים. אולי שמע עוד דבר השם שנתן לו הארץ, ולכן בא עמו בברית והשביעו אם תשקור לי ולנכדי, כי היה שקר אם ימרוד על המלך, וחשב כי איפשר שיחיה אברהם עד מלוק נכדו. וכמעשה אבות עשו בנים, כי היה יצחק גדול כאביו ופחד המלך פן ילחם בו בגרשו אותו מארצו.]

בדיבור זה דן רמב"ן בשאלה, הכיצד זה מלך פלשתים חושש מפני רעה שעלול לעשות לו יצחק, והלוא לכאורה כוחו של מלך פלשתים רב ועצום מכוחו של יצחק שהוא אדם פרטי.

וביאר רמב"ן, שאכן אבימלך לא חשש מיצחק, אלא חשש שזרעו של יצחק יגרש את זרעו של אבימלך, כיוון שהברית שכרתו אברהם ואבימלך הופרה על ידי אבימלך. לדעת רמב"ן, אף שבועת אברהם עיקרה היה מכוון לדור שלישי, שכן לדעת רמב"ן אבימלך לא חשש מאברהם. גם אֵלָה זו שבין יצחק ואבימלך מכוונת אפוא לעתיד, והעתיד מי ישורנו? ודאי אפשר שזרעו של יצחק ירבה מזרעו של אבימלך.

בקטע הנוסף משיב רמב"ן תשובה אחרת. אכן אבימלך חשש מיצחק האיש, כשם שחשש מאברהם אביו. את החשש מאברהם מסביר רמב"ן כדבר הגיוני, כיוון שאברהם ניצח, יחד עם בעלי בריתו, ארבעה מלכים. אזכור הנכד בברית עם אברהם הוא תוצאה של החשש מאברהם עצמו, שמא יחיה עד דור שלישי לאבימלך. אבימלך

72. הרעה] אדר, היראה ו. לפי גרסת אדר מצטט רמב"ן כאן את לשון הכתוב "אם תעשה עמנו רעה" ומבאר מהי הרעה שממנה חששו. המשך דברי רמב"ן מאשר גרסה זו.

חשש שיצחק יעשה כמעשה אברהם, שהרי אף הצלחת יצחק באה לו מאת ה', והם עצמם אומרים "רְאוּ ראינו כי היה ה' עמך". בתוספת זו מדגיש רמב"ן את מעמדו של אברהם, וכן של יצחק, בעיני יושבי הארץ, וכן את פחדם מהם. קו זה מזכיר את התוספות שצינינו לעיל בסעיפים 7 (י"ט), ה); 9 (כ"ג, יט).

12. בראשית כ"ט

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לְבֵן הָבָה אֶת אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ יָמִי וְאָבֹאֶה אֵלַיָּהּ. וַיֹּאסֹף לְבֵן אֶת כָּל אָנָשִׁי הַמָּקוֹם וַיַּעַשׂ מִשְׁתָּהּ. וַיְהִי בְעָרֵב וַיִּקַּח אֶת לָאָה בִּתּוֹ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו וַיָּבֵא אֵלָיָהּ. וַיִּתֵּן לְבֵן לָהּ אֶת זֶלְפָּה שִׁפְחָתוֹ לְלָאָה בִּתּוֹ שִׁפְחָהּ. וַיְהִי בְבִקְרֹ וְהָנָה הוּא לָאָה וַיֹּאמֶר אֶל לְבֵן מָה זֹאת עָשִׂיתְ לִי הֲלֹא בְרַחֵל עֲבַדְתִּי עִמָּךְ וְלָמָּה רַמִּיתָנִי. וַיֹּאמֶר לְבֵן לֹא יַעֲשֶׂה כֵן בְּמִקוּמֹנִי לַתַּת הַצְּעִירָה לְפָנֵי הַבְּכִירָה. מֵלֹא שָׁבַע זֹאת וְנִתְּנָה לָךְ גַּם אֶת זֹאת בְּעֲבַדְהָ אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עִמָּדִי עוֹד שָׁבַע שָׁנִים אַחֲרוֹת. וַיַּעַשׂ יַעֲקֹב כֵּן וַיִּמְלֵא שָׁבַע זֹאת וַיִּתֵּן לָהּ אֶת רַחֵל בִּתּוֹ לֹאֲשֶׁר

(פס' כא-כח).

פירוש רמב"ן לפסוקים כא, כז⁷³

'כי מלאו ימי' - שאמרה לי אמי, ועוד 'מלאו ימי', הריני בן⁷⁴ פ"ד שנה ואימתי אעמיד שנים עשר שבטים, לשון ר"ש.

'מלא שבוע זאת' - דבק הוא בחטף, שבוע של זאת, והן שבעת ימי המשתה. גם זה לשון ר"ש. [ואם כן למה לא פירש הרב 'מלאו ימי' על שני העבודה והתנאי ששלמו, כדברי אונקלוס, והוא משמעות הכתוב באמת. ובשביל הימים שאמרה לו אמו, גם מפני זקנתו, לא יתן לו לבן בתו קודם זמנו אשר התנו שניהם, ודי שיקיים תנאו. וכדברי אונקלוס הוא שנצטרך⁷⁵ לפרש 'מלא שבוע זאת' על ימי המשתה, כי ימי העבודה שלמים היו, כאשר אמר לו יעקב.] וכן אמר⁷⁶ ר' אברהם.

ואני לא ידעתי, כי שבעת ימי המשתה תקנת משה רבנו לישראל (ירושלמי כתובות פ"א ה"א). ואולי נאמר שנהגו בהם מתחלה נכבדי האמות כענין באבלות, כדכתיב: 'ויעש לאביו אבל שבעת ימים' (בראשית נ', י). ומה שלמדו בכאן בירושלמי (מועד קטן פ"א ה"ז) ובבראשית רבה (פרשה ע יט) שאין מערבין שמחה בשמחה, סמך בעלמא ממנהגי הקדמונים קודם התורה. אבל בגמ' שלנו בפרק משקין⁷⁷ (מועד קטן ט ע"א) לא למדוה מכאן, ודרשוה מ'ויעש שלמה את החג' וגומ' (דה"ב ז', ח).

73. על מקום זה העיר הרב כהנא במאמרו (לעיל, הערה 3), עמ' 46, ולדעתי מדובר בהוספה, ראה לעיל בתחילת מאמרנו. ואכן, קשה למצוא סיבה להשמטת קטע זה, ונראה אם כן שאף הוא מהוספות רמב"ן, כפי שיוסבר להלן.

74. בן דור, ח' א.

75. שנצטרך] ו, שנצרך ר.

76. וכן אמר] אד, גם כן פירש ור.

77. בפרק משקין] אדו, ח' ר.

ויתכן לומר כי היה זה מחלוף משכורתו עשרת מונים (בראשית ל"א, מא). כי יעקב אמר לו מתחלה 'כי מלאו ימי', ולבן שתק ונתן לו לאה, ואחרי כן אמ' לו לבן 'מלא שבוע זאת', כי עדיין לא מלאו ימי העבודה הזאת מלאה⁷⁸ וקודם זמני נתתיה לך, ויעקב שמע אליו וימלא אותם כדברי לבן כי מה יוכל לעשות, והוא ברחל יחפוף, ולכן לא אמר הכתוב 'בתחלה' ויהי במלאת הימים ויאמר יעקב' וגומ'. ועוד יתכן לומר כי כאשר היו בשנה השביעית אמר יעקב ללבן 'הבה את אשתי כי מלאו ימי', שזו שנת מלאת הימים, וכן 'זקן עם מלא ימים' (ירמיהו ו', יא), הוא אשר הגיע לשנת סופו, וכן 'עד יום מלאת ימי מלואיכם' (ויקרא ח', לג), עד היום השביעי שבו ימלאו ימי המלואים.

או שאמר 'מלאו' בעבור שהיו קרובים להמלא וחשובים כמלאים, וכמוהו רבים. וכן בסדר האחר 'בצאת נפשה כי מתה' (בראשית ל"ה, יח), בהיותה קרובה לכן וחשובה כאילו מתה. וזה טעם 'ואבואה אליה', כלומר לא שתתן אותה ואלכה, אבל שאשאנה ואשלים מעט הימים אשר עלי להשלים, כי מעתה לא תירא ממני שאעזבך. ורבותינו עשו מדרש (בראשית רבה פרשה ע יח) בלשון 'ואבואה אליה', בעבור שאיננו דרך מוסר להזכיר כן, אף כי בצדיקים, אבל הכוונה היא מה שאמרתי. ואחרי כן אמר לו לבן 'מלא שבוע זאת' - השנים של לאה זאת, כי אולי בעבור שעברתי על דעתך לא תשלים אותן, או כדי שתהיה ידוע מתי התחילו ימי עבודת רחל, ואז אתן לך⁷⁹ האחרת בעבודה אשר תעבוד עמדי לאחר הנישואין.

המוסגר נוסף ב-ד בגיליון.

במהדורה הראשונה דן רמב"ן בשאלה אם "שבע זאת" הם שבעת ימי המשתה כפירוש רש"י וראב"ע, או שבע השנים שהתחייב יעקב לעבוד תמורת רחל.⁸⁰ רמב"ן מעדיף את האפשרות השנייה, כיוון שלפי מסורת חז"ל שבעת ימי המשתה הם תקנת משה. עיקר פירושו של רמב"ן מוקדש לבירור הסתירה המתעוררת לכאורה, לפי פירוש זה, בין דברי לבן "מלא שבע זאת", שכאמור לדעת רמב"ן מוסבים על שבע שנות העבודה שעבד יעקב, ונראה מדברי לבן שעדיין לא הושלמו, לבין דברי יעקב "מלאו ימי", שלדעת רמב"ן מוסבים גם הם על ימי העבודה, ומהם נראה שיעקב כבר השלימם. בגרסה הראשונית נסמך המשפט "וכן אמר ר' אברהם" לפירוש שצוטט מרש"י.

בקטע הנוסף תמה רמב"ן, אם רש"י פירש "מלא שבע זאת" על ימי המשתה ולא על שבע שנות העבודה, מה מנע ממנו מלפרש "הבה את אשתי כי מלאו ימי" על שני

78. העבודה הזאת מלאה] א, עבודת לאה דוד.

79. לך] ד, לה א.

80. הכוונה לשבע השנים שיעקב כבר עבד, ולא לשבע השנים שלבן דורש ממנו כעת לעבוד פעם נוספת. שהרי תחילה אמר לבן "מלא שבע זאת" ורק אחר כך הוסיף "ונתנה לך גם את זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבע שנים אחרות". דבר זה מוכח גם מהמשך הסיפור, פסוקים כה-ל.

העבודה, שהוא משמעות הכתוב שם לדעת רמב"ן. תמיהה זו אינה נוגעת כאמור לעיקרו של הדין בהמשך, העוסק בשאלה מה פירוש "מלא שבע זאת". הוספת הקטע גרמה להרחקת המשפט "וכן אמר ר' אברהם" מציטוט פירוש רש"י, ועמעמה מעט את כוונתו. זו אולי הסיבה לתיקון הנוסח, במקום "וכן אמר" ל"גם כן פירש". ייתכן שעל פי נוסח זה נסמך משפט זה לְאָמור בסוף התוספת: "וכדברי אונקלוס הוא שנצטרך לפרש 'מלא שבע זאת' על ימי המשתה", ועל כך מוסיף רמב"ן שכך פירש גם ר' אברהם.⁸¹

מאידך, אם אכן קטע זה הוא מהוספות רמב"ן, ותחילה לא דן רמב"ן ביחס שבין שני פירושי רש"י אלו, מדוע אם כן ציטט לפני כן את פירושו של רש"י למילים "כי מלאו ימי"? ואולי לא ציטט רמב"ן את פירוש רש"י למילים אלו אלא כדי להציע בהמשך את פירושו שלו לדברי יעקב, וצ"ע.

13. בראשית ל', כ

וּתְאִמְרָ לְאֵה זָבְדִנִי אֱלֹהִים אֲתִי זָבַד טוֹב הַפְעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי כִּי יִלְדֶתִי לוֹ שֵׁשָׁה בָּנִים וְתִקְרָא אֶת שְׁמוֹ זְבֻלוֹן.

פירוש רמב"ן

'זבדני אלהים אותי זבד טוב' - לא מצאו למלה הזאת מוצא בלשון הקדש. ויתכן שהיא מלה מורכבת 'זה בד', כמלת 'מדוע', ומלת 'בגד' (בראשית ל', יא) בכתיבה. והסגול והפתח מומרים במקומות רבים, וכל שכן במלות המורכבות. וכן מלת 'צלמות' ומלת 'בלעד'. ויצאה מלשון בדים, 'בדי עצי שטים' (שמות כ"ה, ג), 'ותעש בדים ותשלח פארות (יחזקאל י"ז, ו), כי ענפי האילן הגסי' נקראים כן, והשאלוה לבנים, 'אכל בדיו בכור מות' (איוב י"ח, ג), 'לא כן בדיו' (ישעיהו ט"ז, ו).

ולכן אמרה לאה כי עשה לה האלהים זה הן בד טוב להיות בעלה מתלונן בצלו,⁸² כי 'זבלני' יתלונן בצלי. וכן 'בנה בניתי בית זבל לך' (מל"א ח', ג), בית להתלונן בצלו, ולכבוד עליון יאמר כן, כמו שנא': 'הנה השמים ושמי השמים לא יכללוך אף כי הבית הזה אשר בניתי' (שם, כז), וכן 'שמש ירח עמד זבולה' (חבקוק ג', יא), עמד במקום שיתלונן בו, כמו שאמ': 'לשמש שם אהל בהם' (תהילים י"ט, ה).

[ואונקלוס תרג' 'זבד טוב' - 'חולק טב', ולא הבינותי סברתו עד שראיתי בתרגום הירושלמי 'זווד יתי מימרא דה' זוודין טבין', ולמדתי שעשו המלה כאלו כתובה ב"ו, וטפלו אותה אל הלשון הארמית שמתרגמין צדה 'זוודין' (בראשית מ"ב, כה). אמרה, שהבן הזה עשאו השם לה צדה טובה וחלק טוב, כי בעלה יהיה עיקר דירתו עמה לרוב בניה, ותתפרנס עמו בטוב לו.

81. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

82. בצלון אזור. כוונת רמב"ן שבעלה יתלונן (= ילון, על פי תהילים צ"א, א) בצלו של הבד, היינו - הענף. וכיוון שהענף הוא בנה, ממילא "הפעם יזבלני איש"י" - יתלונן בצלי. במהדורות שונות כתוב 'בצלה', והוא תיקון על פי המשך דברי רמב"ן.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

והו"ו והב"ת ישתנו⁸³ בלשונו במקומות, כמו 'תאוה' ו'תאבה' (תהילים ק"ט, כ), 'גוי נתתי למכים' (ישעיהו נ', ו), כמו 'על גבי חרשו חורשים' (תהילים קכ"ט, ג). וכן 'לקצבי הרים ירדתי' (יונה ב', ז), כמו 'לקצוי', וכן 'לפרבר למערב ארבעה' (דה"א כ"ו, יח), יאמרו ממנו 'פרור', דכתי': 'אל לשכת נתן מלך הסרים'⁸⁴ אשר בפְּרָרִים' (מל"ב כ"ג, יא). ופירוש שניהם - מה שהוא מקיר החומה לחוצה. 'ומגרש לערים' (במדבר ל"ה, ב) תרגום ירושל' 'פרור', וכן תרגם יונתן⁸⁵ 'מגרושות' (יחזקאל כ"ז, כח). ובמשנ' 'מלא תרוד', 'תרבד' (גזר פ"ז מ"ב, אהלות פ"ב מ"א). ב'טבלה שאין לה לזבז' במקומו' שונין ממנו 'לזביז' (כלים פ"ב מ"ג, מקוואות פ"ד מ"ב), ובמקומות שונין ממנו 'לזויז'. 'איצטבא' (פסחים יג ע"ב) 'איצטוא' (עירובין עז ע"ב ויומא מט ע"א לפי גירסת הערוך). וכן כיוצא בזה נהגו הרבה בירוש' (כלאים פ"ה הכ"ט, יבמות פ"ז ה"ה, ועוד) 'אביר' בב"ת במקום ו'ו, שאינם מקפידים בכך.]

בדיבור זה דן רמב"ן בפירוש המילה 'זבד' ומציע כי המילה מורכבת משתי המילים 'זה בד'.

בתוספת דן רמב"ן בבירור דעתו של אונקלוס. כפי שכותב רמב"ן, דעתו של אונקלוס לא התבררה לו אלא לאחר שראה את תרגום הירושלמי לכתוב זה. בהמשך דבריו מזכיר רמב"ן פעם נוספת את תרגום ירושלמי לתורה. ממצא זה מעלה את האפשרות שרמב"ן לא ראה את תרגום הירושלמי לתורה אלא בשעה שהוסיף את הוספותיו. נסקור אפוא כאן את אזכורי תרגום ירושלמי לתורה⁸⁶ בפירוש רמב"ן לתורה.

רמב"ן מזכיר את תרגום ירושלמי לתורה, מלבד הכתוב שלפנינו, בשמונה מקומות נוספים:

1. בראשית א', סוף פסוק א (מהד' שעוועל עמ' טו): "ומלת בראשית תרמוז בחכמה שהיא ראשית הראשים כאשר הזכרתי, ולכך תרגמו בתרגום ירושלמי 'בחכמתא', והמלה מוכתרת בכתר בית".
2. בראשית י"ד, ו (מהד' שעוועל עמ' פד): "והתרגום הירושלמי אמר באיל פארן ואלוני ממרא 'מישרא'".
3. שמות כ"ח, מא (מהד' שעוועל עמ' תפב): "ומצאתי בתרגום הירושלמי שתרגם 'איל המלואים - דכר דאשלמותא'".
4. ויקרא י"ט, כ (מהד' שעוועל עמ' קכד): "ואמרו כי 'תשמטנה ונטשתה' תרגמו הירושלמי 'ותבקרנה'".

83. ישתנו ו, ישתוו ו.

84. הסרים ו. בפסוק 'הסריס'. בוטיקן חסרות המילים 'אל-הסריס'.

85. וכן תרגם יונתן ו, וכתי ר. ונראה שבדפוס רומי לפנינו ראשי תיבות של משפט זה.

86. להבדיל מתרגום יונתן לנביאים הנזכר מספר פעמים בפירוש רמב"ן, ולהבדיל מתרגום ירושלמי לכתובים שאף הוא נזכר מספר פעמים ברמב"ן; ראה פירושו לשמות ל', לד (ציטוט משיר השירים); ויקרא א', טז (ציטוט מאיכה); במדבר ו', כ (ציטוט ממשלי).

5. במדבר י"א, כח (מהד' שעוועל עמ' רלח): "ובתרגום ירושלמי ראיתי שאמר ב'כלאם' - 'מנע מנהון רוח קודשא'".
6. במדבר כ"ד, א (מהד' שעוועל עמ' רצז): "ורש"י כתב 'וישת אל המדבר פניו' - כתרגומו, כי היה הרב מתרגם בו 'ושוי למדבר דעבדו ביה בני ישראל עגלא אנפוהי'. ואין כן בנוסחאות מדוקדקות מתרגומו של אונקלוס, אבל הוא כתוב בקצתן שהוגה בהן מן התרגום הירושלמי".
7. דברים ח', ט (מהד' שעוועל עמ' שפב): "ובתרגום ירושלמי ראיתי 'דאבנאה ברירן היך פרזלא'".
8. דברים ל"ג, כה (מהד' שעוועל עמ' תקג): "וראיתי בתרגום ירושלמי 'וכיומי עולימתהון ביומי סיבתהון', הוא הדבר שפירשתי".

חמישה ממקומות אלו (2, 3, 5, 7, 8) כלולים ברשימת ההוספות של רמב"ן במאמרו של כהנא.⁸⁷ הציטוט בויקרא י"ט, כ (מס' 4) מובא בשם 'אמרו', היינו - ציטוט ממפרשים אחרים.⁸⁸ ניסוח זה מוכיח בעליל שהתרגום הירושלמי לא עמד לפני רמב"ן, אחרת לא היה נזקק להביאו מפי השמועה, וכבר עמד על כך הרב שעוועל בהערותיו לרמב"ן שם.⁸⁹ הציטוט במדבר כ"ד, א (מס' 6) אינו כלול ברשימת ההוספות. ואולם יש לשים לב שרמב"ן מתייחס שם בעיקרו לתרגום אונקלוס. מדבריו עולה שלפניו עמדו שני נוסחים מתרגום אונקלוס. נוסח אחד מיוחס על ידי רמב"ן לנוסחאות מדוקדקות מתרגום אונקלוס. הנוסח האחר הוא לדעתו מעובד ומוגה מתרגום ירושלמי. ניתן אפוא לשער שגם כאן לא ראה רמב"ן את התרגום הירושלמי עצמו, אלא שיער שנוסח אונקלוס המעובד - הוא על פי תרגום ירושלמי.

לציטוט מבראשית א', א (הנמצא גם בכתב יד ד) אין לי לפי שעה הסבר או הוכחה שאף הוא שייך להוספות רמב"ן, ואולי גם כאן הכיר רמב"ן את תרגום ירושלמי מכלי שני. מכל מקום, התמונה הכללית מוכיחה, לדעתי, שבשעת כתיבת מהדורה קמא של פירושו, לא היה לפני רמב"ן התרגום הירושלמי לתורה. ומכאן

87. לעיל, הערה 3.

88. במהדורת **תורת חיים** מציין הרב קצנלבוגן לערוך, ערך 'בקר', ב. גם הרד"ק בספר **השרשים** ערך 'בקר' כותב: "ותרגום ירושלמי 'תשמטנה ונטשתה' - 'תשמטון יתה ותבקרן יתה'". וכבר העירו שדרכו של רמב"ן לצטט מדברי רד"ק בלא להזכירו בשמו, ראה בעניין זה את השערותו של הרב שעוועל, **פירושי הרמב"ן על נביאים וכתובים**, ירושלים תשכ"ד, עמ' ו-ח.

89. אלא שהרב שעוועל התכוון רק למקום זה, שכן לא העיר כלום על המקומות האחרים שבהם רמב"ן מצטט תרגום ירושלמי. אני מבקש לטעון שכל אזכורי תרגום ירושלמי ברמב"ן שייכים לתוספותיו.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

שגם בפסוק שלפנינו בבראשית ל', כ שייך קטע זה - שבו מזכיר רמב"ן פעמיים את התרגום הירושלמי לתורה - להוספות רמב"ן.⁹⁰

14. בראשית ל"א

וַיִּגְבַּע יַעֲקֹב אֶת לֵב לָבֶן הָאֲרָמִי עַל בְּלִי הַגִּיד לוֹ כִּי בָרַח הוּא. וַיִּבְרַח הוּא וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֵר אֶת הַנֶּהָר וַיִּשֶׂם אֶת פְּנֵיו הַר הַגְּלָעַד. וַיִּגַּד לְלָבֶן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב. וַיִּקַּח אֶת אָחִיו עִמּוֹ וַיִּרְדְּף אַחֲרָיו דְּרָף שְׂבָעַת יָמִים וַיִּדְבֹּק אֹתוֹ בְּהַר הַגְּלָעַד. וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל לָבֶן הָאֲרָמִי בַחֲלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן תִּדְבַּר עִם יַעֲקֹב מִטּוֹב עַד רָע (פס' כ-כד).

פירוש רמב"ן לפסוק כד

וטעם 'אל לבן הארמי' - להגיד כי אע"פ שהוא ארמי, והוא⁹¹ ואנשי מקומו אנשי תרפים ועוננים כפלשתים (על פי ישעיהו ב', ו), בא אליו חלום הנבואה לכבוד הצדיק. [וכן 'ויגבוע יעקב את לב לבן הארמי', אע"פ שהוא הארמי הקוסם בעל התרפים].

בדיבור זה מבקש רמב"ן לבאר מדוע מדגישה התורה דווקא כאן את ייחוסו של לבן. מתוך עשרות האזכורים של לבן לאחר כ"ח, ה, ששם נזכר לבן בייחוסו המלא "אל לבן בן בתואל הארמי", לא נזכר תואר 'ארמי' אצל לבן אלא בשני כתובים אלו (ל"א, כ, כד).

לכאורה, קשה לקבוע אם לפנינו השמטה או הוספה מהוספות רמב"ן. אף על פי כן נראה שתוספת לפנינו. ולא רק מפני שהפירוש שלם גם ללא משפט זה, ומפני שאין סיבה נראית לעין להשמטתו, אלא בעיקר משום שההתייחסות להיקרות בפסוק כ נזכרת ברמב"ן לאחר הסברו להיקרות בפסוק כד. נראה אפוא שבמהדורה קמא לא פירש רמב"ן אלא את ההיקרות בפסוק כד. רק מאוחר יותר הוסיף הסבר גם לפסוק כ.

אלא שיש לתמוה מדוע אכן נמנע רמב"ן במהדורה קמא מלפרש את אזכור "הארמי" כבר בפסוק כ. ידידי ד"ר י' עופר העיר לי, שלדעתו, נקודת המוצא של רמב"ן הייתה דברי ראב"ע "ובא השם לכבוד יעקב". ראב"ע מעלה את בעיית ההתנגלות אל הרשע, ורמב"ן ממשיך בנושא (ותן דעתך לדמיון הלשון שבין ראב"ע ורמב"ן), מציג אותו בהרחבה ומוצא בלשון הפסוק רמז להסברו של ראב"ע. רק בשלב שני נזקק רמב"ן להסביר את ההיקרות השנייה של "הארמי", והסבירה בדומה לעיקרון שעל פיו פירש את ההיקרות האחרת.

90. הרב כהנא במאמרו (לעיל, הערה 3), סוף עמ' 42, עמד על כך שאזכורי פירוש רבנו חננאל לתורה בפירוש רמב"ן שייכים כולם להוספות רמב"ן לפירושו, והסיק מכך, בצדק, שרמב"ן התוודע לפירוש זה רק לאחר עלייתו לארץ.

91. והוא [אדר, ח' ו].

15. בראשית ל"ב⁹²

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים לְפָנָיו אֶל עֵשָׂו אַחִיו אֲרֻצָּה שְׁעִיר שָׂדֶה אָדוּם. וַיֵּצֵאוּ אֹתָם לֵאמֹר כֹּה תֹאמְרוּן לְאֲדֹנָי לְעֵשָׂו כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב עִם לְבָן גֵּרְתִּי וְאַחֲרַי עַד עֵתָה. וְהִי לִי שׁוֹר וְחֶמּוֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשֹׁפֵחָה וְאֲשֶׁלְחָה לְהַגִּיד לְאֲדֹנָי לְמִצְאָה חֹן בְּעֵינֶיךָ. וַיָּשִׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל יַעֲקֹב לֵאמֹר בָּאנוּ אֵל אַחִיךָ אֶל עֵשָׂו וְגַם הִלְךְ לְקִרְאָתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ עִמוֹ. וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ וַיַּחֲץ אֶת הָעֵם אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת הַצֹּאן וְאֶת הַבָּקָר וְהַגְּמָלִים לְשֵׁנֵי מַחֲנוֹת. וַיֹּאמֶר אִם יָבֹוא עֵשָׂו אֶל הַמַּחֲנֶה הָאֶחָת וְהִכָּהוּ וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנֶּשְׂאָר לְפָלִיטָה. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי אָבִי יַצְחָק ה' הָאֹמֵר אֵלַי שׁוּבוּ לְאַרְצְךָ וּלְמִוְלַדְתְּךָ וְאִיטִיבָה עִמָּךְ (פס' ג-י).

פירוש רמב"ן

[ז] 'וישובו המלאכים אל יעקב לאמר' - השלוחים האלה עשו שליחותם, אבל לא ספר הכתוב זה כי אין צרך. וטעם 'וגם הולך לקראתך' - לאמר כאשר אתה הולך לקראתו גם הוא הולך לקראתך, ומהר תפגשו זה בזה.]

[ח] 'ויירא יעקב מאד' - בעבור שאמרו לו כי יצא עשו מעירו והוא בא לקראת יעקב, ועוד שלקח עמו אנשים רבים ארבע מאות איש, היה ירא לנפשו מאד כי אמר לא לקח כל אלה רק להלחם בי.

[והנראה בעיני בענין הזה, כי עשו לא קבל השלוחים כהוגן ולא השגיח עליהם, ואולי לא היו לפניו כי לא נתן רשות שיבאו לפניו וידברו עמו כלל, כי היה הכתוב מספר ששאל להם מה שלום אחי ומה עניינו ועניני ביתו ובניו, וקראו לו בשלומי, ואמרו לו כי אני הולך לראותו, והם היו מגידין כן ליעקב, והכתוב לא ספר שיאמרו השליחים דבר בשם עשו, אבל עברתו שמורה בלבן, ולעשות לו תועה⁹³ היה הולך בחיל הזה. והנה השלוחים חקרו במחנה וידעו כי הוא⁹⁴ הולך לקראת יעקב.

וזה טעם 'וגם'⁹⁵ כי אמרו באנו אל אחיך אל עשו ולא ענה אותנו דבר ולא שלח לך דברי שלום, וגם הולך לקראתך באדרע⁹⁶ וחיל, ולכך הוסף לו פחד על פחדו, ויירא מאד ויצר לו. וכך אמרו רבו' (בראשית רבה פרשה עה ז) בשלוחים כי הכירו בו שנאה, אמרו באנו אל אחיך אל עשו, אתה נוהג בו כאח והוא נוהג עמך כעשו. אבל בסוף כאשר ראה הכבו' הגדול שעשה לו יעקב ואשר השפיל עצמו לפניו שהשתחוה ארצה שבע פעמים מרחוק עד גשתו אליו, נכמרו רחמיו, וחשב כי הוא מודה בבכורתו וגדולתו עליו כאשר פירש' (בראשית ל"ה, ה), ויתנחם בזה, כי הלבבות לה' המה לכל אשר יחפוץ יטה אותם.]

92. לדוגמה זו השווה מה שכתבתי במאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 74-73.

93. תועה] רן, והוא על פי הפסוק בנחמיה ד', ב. והשווה להלן, הערה 96.

94. הוא] ו, ח' ר.

95. וגם] ו, ח' ר.

96. באדרע] באדבע ר, בא ברע ו. ונראה שנוסחות אלו הן שיבוש מ"אדרע" (= זרוע), והוא על פי עזרא ד', כג, עיין שם.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

הפירוש לפסוק ז חסר בכתב יד א ובכתב יד ד, ואינו כלול ברשימת ההוספות במאמר הנ"ל. הקטע המוסגר בפירושו לפסוק ח אף הוא חסר בכתבי יד אלו, ואולם הוא כלול ברשימת ההוספות הנ"ל.

הנחתי היא, ששני קטעים אלו לא היו כלולים במהדורה הראשונה של הפירוש. משמעות הדבר היא, שרמב"ן לא עסק תחילה כלל בניתוח התנהגותו של עשו. סיבת הדבר היא, כנראה, שהתנהגותו של עשו אינה מתוארת בכתוב, אלא נלמדת בעקיפין מתשובת השליחים, וגם הם אינם מספרים דבר על עצם הפגישה. רמב"ן גם לא דן בניתוח תשובת השליחים עצמה, אלא רק בתגובתו של יעקב לדיווחם של השליחים. רמב"ן מבקש להבין את הסיבה לתגובתו הנפחדת של יעקב, שכן השליחים לא מסרו כל תשובה ספציפית של עשו לשליחות השלום של יעקב. משום כך פירש רמב"ן שצירופן של שתי עובדות בדיווחם של השליחים גרמו ליראת יעקב. האחד - עצם העובדה שעשו בא לקראת יעקב, השני - לקיחת ארבע מאות איש עמו. צירוף שתי עובדות אלו הביא את יעקב למסקנה שפניו של עשו למלחמה. רמב"ן לא פירש אם לדעתו צדק יעקב במסקנתו זו. לכאורה היה ניתן ללמוד על דעתו של רמב"ן בשאלה זו מפירושו על ל"ג, ח ששם כתב:

'מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי' - הנה עבדי יעקב עשו כאשר צוה אותם ולא רצה לקבל מהם. [או שהוא בגאותו]⁹⁷ ועברתו לא דבר עמם ולא שאלם 'למי אתה ואנה תלך',⁹⁸ והם יראו מגשת אליו, ואמר עתה 'מי לך כל המחנה הזה', כי חשב שהם ליעקב מדברי המלאכים הראשונים, או שאלה השלוחים הגידו כן במחנה עשו, או שאין אדם אחד בדרך ההוא להיות לו כן. [ועתה אמר לו]⁹⁹ 'מי לך כל המחנה הזה', כלומר מי זה לך שתשלח לו כל אלה, כלומר מי הוא הגדול אצלך שתשלח לו כל אלה, והוא ענהו למצוא חן בעיני אדוני, כי אתה הגדול והאדון בעיני.

שם כתב רמב"ן בפירוש, שעשו לא דיבר עם שלוחי יעקב בגלל גאוותו וְעִבְרָתוֹ. אמנם שם מדובר על השלוחים השניים ששלח יעקב עם המנחה ולא על השלוחים הראשונים ששלח יעקב לעשו. ומכל מקום, העובדה שלדעת רמב"ן עשו לא קיבל את שלוחיו השניים של יעקב בגלל עִבְרָתוֹ, מלמדת שלדעתו פניו של עשו היו מועדות למלחמה. ותן דעתך גם ללשון "עִבְרָתוֹ", המכוונת בוודאי לפסוק בעמוס א', יא: "כה אמר ה' על שלשה פשעי אדום ועל ארבעה לא אשיבנו על רדפו בחרב אחיו ושַׁחַת רחמיו ויטֹרֵף לעד אפו וְעִבְרָתוֹ שִׁמְרָה נִצַּח". רמיזתו של רמב"ן לפסוק זה מלמדת בעליל שלדעתו עשו ביקש לרדוף בחרב את יעקב, בגלל עִבְרָתוֹ השמורה אתו. ואולם, כל הקטע המוסגר בפירושו לפסוק זה אף הוא חסר בכתבי יד אד, וכלול ברשימת הוספות רמב"ן במאמרו של כהנא. יושם לב לדמיון שבין הלשון בקטע זה

97. בגאותו] ר, בגואתו ר.

98. תלך] ו, הוא ר.

99. ועתה אמר לו] פדר, ואמ' עתה ו.

לבין הלשון בפירושו של רמב"ן בפרקנו בקטע הנוסף לפסוק ח, הכלול אף הוא ברשימת ההוספות: "אבל עברתו שמורה בלבו, ולעשות לו תועה היה הולך בחיל הזה". ואף כאן רומז רמב"ן, וביתר שאת, לפסוק מעמוס. נמצא שרק במהדורה השנייה הגיע רמב"ן למסקנה שאכן פניו של עשו היו מועדות למלחמה ביעקב. ונראה גם שמשום כך טרח רמב"ן להוסיף בסוף פירושו לפסוק ח בפרקנו את הסיבות להתנהגותו השונה של עשו בשעת הפגישה. פרט זה מלמד שבמהדורה הראשונה לא ראה רמב"ן צורך להסביר את שינוי התנהגותו של עשו, כיוון שאולי לא היה בזה כל שינוי. ייתכן שעשו מלכתחילה לא התכוון להילחם ביעקב, וחששו של יעקב היה חשש שווא.¹⁰⁰ מסתבר שלכך רמז רמב"ן עצמו בפתיחתו להוספה: "והנראה בעיני בעניין הזה...". רוצה לומר, הדברים אינם מפורשים בכתוב, אבל כך נראה בעיניו. ויש לנו כעת להוסיף שכך נראה בעיניו רק במהדורה השנייה, אבל לא כך היה נראה בעיניו במהדורה הראשונה.

על רקע זה יש להדגיש את הניגוד הקיים בין הקטע החסר בכתבי יד אלו בפרקנו פסוק ז, לבין הקטע הנוסף בפרקנו פסוק ח. ניגוד זה מתבטא בשני פרטים: א. בפסוק ז כתב רמב"ן שהשלוחים האלה עשו שליחותם, והכתוב לא סיפר זה כי אין צורך. רוצה לומר, התעלמות הכתוב מפגישתם של עשו ושלוחי יעקב אינה מלמדת דבר, שהרי אין צורך לספר עליה. ואילו בפסוק ח לומד רמב"ן משתיקת הכתוב שעשו לא קיבל את השלוחים כהוגן, דבר המעיד על עוינותו של עשו וכי עברתו שמורה בלבו ולעשות לו רעה היה הולך; ב. בפסוק ז מפרש רמב"ן את המילה "גם" כבאה לרבות את הליכת יעקב לקראת עשו. היינו, השלוחים אומרים ליעקב - לא רק אתה הולך לקראתו, אלא גם הוא הולך לקראתך, ולכן יש לך לדעת שמהר תפגשו זה בזה. ואילו בפירושו של רמב"ן לפסוק ח, התפרשה מילה זו כבאה לרבות את הסימנים להתנהגותו העוינת של עשו. לא רק שבאנו אליו ולא ענה אותנו דבר ולא שלח לך שלום, אלא גם הולך הוא לקראתך בזרוע ובחיל.

נמצא שהפירוש לפסוק ז עדיין משקף את תפיסת רמב"ן שאין ללמוד מהכתובים על כוונותיו השליליות של עשו ואף השלוחים לא דיווחו על כך. פירוש זה תואם את תחילת פירושו לפסוק ח, שבו ייחס רמב"ן את הפחד רק למסקנותיו האישיות של יעקב, ולא לדעתם של השלוחים. מבחינת תוכן הפירוש שייך אפוא הפירוש לפסוק ז לאותו שלב של הפירוש לתחילת ח, היינו למהדורה קמא. ואולם העובדה שפירוש זה חסר בכתבי יד אד מלמדת שאף הוא תוספת.

על כורחנו אנו אומרים אפוא שלפנינו שני שלבים של הוספות. במהדורה קמא לא דן רמב"ן כלל בתשובת השליחים אלא רק במסקנותיו של יעקב. לאחר מכן, הגיע רמב"ן למסקנה שיש צורך להתייחס גם לתשובת השליחים, כדי לדעת אם תגובתו של יעקב הייתה מוצדקת. בשלב זה הוסיף רמב"ן את פירושו לפסוק ז ועל פיו לא

100. כך משתמע גם מפירוש רשב"ם לפרשתנו, עיין שם.

נקטו השלוחים עמדה בשאלת כוונותיו של עשו, אלא דיווחו דיווח עובדתי יבש. תגובתו של יעקב היא אפוא על דעתו בלבד ואפשר שטעה במסקנותיו. רק בשלב השני הגיע רמב"ן למסקנה שהתעלמות התורה מפגישתם של השליחים עם עשו מלמדת על עוינותו של עשו. משום כך פירש אחרת את כוונת השליחים במילה "וגם" ופירש שאף השליחים הרגישו בעוינותו של עשו. לכך צירף גם את מדרש חז"ל התומך בכיוון פרשני זה. תגובת יעקב הייתה אפוא מוצדקת לחלוטין. משום כך טרח כאמור רמב"ן להוסיף בסוף פירושו לפסוק ח את הסיבה לשינוי התנהגותו של עשו בעת הפגישה עם יעקב. לשלב זה שייכת כאמור גם ההוספה לפרק ל"ג פסוק ח, שם פירש רמב"ן בצורה דומה את התעלמותו של עשו מהשלוחים השניים שנשלחו אליו עם המנחה.

דוגמה זו חשובה ביותר לענייננו, שכן ממנה ניתן כנראה להסיק, שעוד לפני ההוספות הרבות ששלח רמב"ן לאחר שעלה לארץ, כמות שמפורש ברשימת ההוספות בכתבי היד שצינינו לעיל, כבר הוסיף רמב"ן קטעים נוספים לפירושו, ואולי הוספות אלו היו עוד בהיותו בספרד. נמצא שאין לדבר על מהדורה ראשונה ומהדורה שנייה בלבד, אלא על פירוש שלאחר שנכתב, הושלם והורחב פעם אחר פעם על ידי רמב"ן עצמו.¹⁰¹

16. בראשית ל"ג

וַיֹּאמֶר מִי לָךְ כָּל הַמַּחְנֶה הַזֶּה אֲשֶׁר פָּגַשְׁתִּי וַיֹּאמֶר לְמַצָּא חֵן בְּעֵינֵי אָדֹנָי. וַיֹּאמֶר עֲשׂו יֵשׁ לִי רֵב אַחִי יְהִי לָךְ אֲשֶׁר לָךְ. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֵל נָא אִם נָא מְצֹאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְחָתִי מִיָּדַי כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָּנֶיךָ כִּי רָאִיתִי פְּנֵי אֱלֹהִים וְתִרְצָנִי. קַח נָא אֶת בְּרִכְתִּי אֲשֶׁר הִבָּאת לָךְ כִּי חֲנַנִּי אֱלֹהִים וְכִי יֵשׁ לִי כָל וַיִּפְצַר בּוֹ וַיִּקַּח (פס' ח-יא).

פירוש רמב"ן לפסוק י

'כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים' - אמר לו: תקח מנחתי מידי, בעבור שראיתי פניך שהם¹⁰² כראות פני אלהים, והייתי רצוי לך¹⁰³ [ותרצני¹⁰⁴ בקבלת המנחה, כאשר האלהים רוצה את יראיו בקבלת מנחתם וקרבתם כענין 'ונרצה לו' (ויקרא א', ד), 'עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי' (ישעיהו נ"ו, ז)] מלשון 'הי רצוי אחי' (דברים ל"ג, כד), 'רוצה

101. והשווה למסקנתו של ליברמן על המהדורות השונות של פירוש המשנה לרמב"ם, בספרו **הלכות הירושלמי להרמב"ם**, ניו יורק-ירושלים תשנ"ה, עמ' ו ואילך, והערה 16 שם; וכן לדבריו של הרב קאפח במבואו למהדורתו **לפירוש המשנה לרמב"ם**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 15-16. וראה עוד להלן בסיכום המאמר.

102. שהם] א, נו' לי דוד.

103. והייתי רצוי לך] אדו, ח' ר.

104. ותרצני] ר, ח' ו.

ה' את יראיו¹⁰⁵ (תהילים קמ"ז, יא), 'כי רצו עבדיך את אבניה' (שם ק"ב, טו), כולם ענין חפץ וחשק באדם.¹⁰⁶
 ור"ש כתב על שנתרצית למחול לי על סרחני. 'ותרצני', נתפייסת לי. וכבר אמרתי (בראשית ל"ב, כא) שאיננו טוב, שהיה לו מזכיר עון.

המוסגר נוסף ב-ד בגיליון.

בדיבור זה, לפי מהדורה קמא, נחלק רמב"ן עם רש"י בפירוש המילה "ותרצני". לדעת רמב"ן עניינה חפץ וחשק, ולדעת רש"י עניינה פיוס המורה על כעס קודם. רמב"ן הביא דוגמות מדברים ומתהילים, שבהן מילה זו עניינה חפץ וחשק ואינה כוללת את אלמנט הסליחה. בכוונה נמנע רמב"ן בשלב זה מלהביא את ההיקרות הקרובה יותר: "ונרצה לו לכפר עליו" (ויקרא א', ד), והביא את ראייתו מדברים ומתהילים. הפסוק בויקרא קשור למושג הכפרה, שרמב"ן מבקש להימנע ממנו. לדעת רמב"ן, אין זה סביר שיעקב יזכיר כעת לעשו את עוונו.

הצד השווה בפירוש רמב"ן ובפירוש רש"י הוא שמילה זו היא לשון עבר. היינו, כיוון שהייתי רצוי לך - קבל את מנחתי.

בקטע הנוסף מבקש רמב"ן להדגיש את הקשר בין המנחה לבין אזכור ראיית פני אלוהים, ולכן הוסיף פסוקים המזכירים את הרצון של האל בהקשר של מנחה וקורבן. כאן הביא רמב"ן את הפסוק מויקרא, שנמנע בכוונה מלהביאו במהדורה הקודמת, כיוון שפסוק זה מבטא היטב את הקשר בין קרבן לבין רצוי פני אלוהים. אלא שאין לומר שכעת רמב"ן מוכן לפרש את המילה במובן של סליחה על חטא, שאם כך היה מוחק את המשך הדיבור ואת קושייתו על רש"י. נראה אפוא שלדעת רמב"ן "ונרצה לו" בויקרא אף הוא עניינו הארת פנים וקרבה. אמנם, שם הארת פנים זו מלמדת גם על כפרה, אבל אין זה חלק אינטגרלי מפירוש הביטוי "ונרצה לו".¹⁰⁷
 נראה גם שלפי זה מפרש רמב"ן את המילה "ותרצני" כלשון בקשה לעתיד, ואת הווי"ו כווי"ו החיבור ולא כווי"ו ההיפוך (כאילו שהווי"ו מנוקדת בשווא).
 תוספת זו גרמה גם לשינוי הלשון "והייתי רצוי לך" המתפרשת כלשון עבר, ללשון "ותרצני", שיכולה להתפרש גם כלשון עתיד (ראה בשינויי הנוסחאות).¹⁰⁸

17. בראשית ל"ז

וַיִּקְחוּ אֶת כְּתָנֵת יוֹסֵף וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים וַיִּטְבְּלוּ אֶת הַכְּתָנֵת בְּדָם. וַיִּשְׁלְחוּ אֶת כְּתָנֵת הַפָּסִים וַיָּבִיאוּ אֶל אֲבֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מִצְאָנוּ הַכֹּהֵן נָא הַכְּתָנֵת בְּנֵךְ הוּא אִם לֹא. וַיִּכְרְהוּ וַיֹּאמְרוּ כְתָנֵת בְּנֵי חַיָּה רָעָה אֲכָלְתָּהּוּ טָרֵף טָרֵף יוֹסֵף (פס' לא-לג).

105. רוצה ה' את יראיו] אדו, 'ואור פניך כי רציתם' (תהילים מ"ד, ד) ר.

106. באדם] או, בדבר דר.

107. משמעות זו היא בניגוד לדברי רמב"ן בפירושו לפסוק שם; ראה סוף פירושו לפסוק זה.

108. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

פירוש רמב"ן לפסוק לב

'וישלחו את כתנת הפסים ויביאו אל אביהם' - בצווי. או 'ויביאו' - השלוחים המביאים, כי שלחו אותה ועודם בדותן, ויאמרו: 'זאת מצאנו הכר נא'. או ששלחו אל חברון לבית האחד מהם, ובבואם הכניסוה לפני אביהם ואמרו אליו: 'זאת מצאנו', וכל זה להתנכר בענין [כי אם שתקו היה חושד אותם לאמר אתם הרגתם אותנו, כי ידע קנאתם בו].

המוסגר נוסף בגיליון אד.

בדיבור זה דן רמב"ן ביחס שבין המילה "וישלחו", שממנה משמע שהם שלחו לאביהם כאשר הם עדיין בדותן, לבין "ויביאו" שממנה משמע שהם עצמם הביאו לאביהם בחברון. לפי הפירוש הראשון לא הם הביאו את הכתונת לאביהם, שהרי הם בדותן, אלא שלוחיהם, והמילה "ויביאו" מתייחסת לאחים, וכוונתה שהם ציוו להביאה (כמו "ויבן שלמה" וכו'), או שהיא מתייחסת לשלוחים. לפי האפשרות השנייה האחים עצמם הביאוה, אבל רק לאחר זמן, לאחר שהגיעו חזרה לחברון. בסוף דבריו - "וכל זה להתנכר בענין" - מבאר רמב"ן מדוע טרח הכתוב להדגיש פרט זה. לדעתו בכוונה העמיד אותו הכתוב על התנהגותם יוצאת הדופן של האחים. לכאורה היו האחים צריכים לבוא בעצמם לאביהם ולהביא לו מיד את הכתונת. לדעת רמב"ן סוף מעשה זה היה במחשבה תחילה: התנהגות זו באה כדי להראות שהם אינם יודעים את פשר העניין, ואולי מקרה הוא, ולכן לא ראו בכך דחיפות יתר. בשלב זה לא ראה רמב"ן צורך להסביר מדוע לא שתקו האחים והעלימו את כל העניין, אלא רק להסביר את דרך ההודעה המיוחדת שנקטו, היינו - מדוע לא הודיעו מיד בעצמם.

בתוספת, הוסיף רמב"ן את צדה השני של המטבע. אם האחים אכן רוצים להתנכר בעניין, מדוע זה לא ילכו לקצה השני, ויסלקו כל רמז למעורבות שלהם בדבר? על כך משיב רמב"ן, שאם לא היה ליעקב במה לתלות את היעדרות יוסף, היה מיד מאשים את אחיו בהריגתו, "כי ידע קנאתם בו". גם כאן שולבה התוספת כהמשך טבעי של הפירוש המקורי.

18. בראשית ל"ח

וְהָיָה בְּעַת הַהוּא וַיֵּרֶד יְהוֹדָה מֵאֵת אָחִיו וַיֵּט עַד אִישׁ עַדְלָמִי וְשָׂמוּ חִירָה. וַיֵּרָא שָׁם יְהוֹדָה בֵּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשָׂמוּ שׁוּעַ וַיִּקְחָהּ וַיָּבֵא אֵלָיָהּ (פס' א-ב).

פירוש רמב"ן לפסוק ב

בת איש כנעני - אמר אנקלוס 'תגרא', כלומר 'איש סוחר שבא לגור בארץ בסחורתו. ודעתו לומר כי בני יעקב ישתמרו מלישא כנעניות, כאשר צוה אביהם יצחק גם אברהם, וכך הזכירו בגמ' במס' פסחים (נ ע"א). והיו נשיהם מצריות עמוניות

מואביות ומיחסי¹⁰⁹ ישמעאל ובני¹¹⁰ קטורה, ולכן ייחד הכתו' על שאול בן שמעון 'ושאול בן הכנענית' (בראשית מ"ו, י'), כי הוא לבדו בהם. וגם שם דרשו (בראשית רבה פרשה פ יא) שהיא דינה שנבעלה לכנעני.

ורבותי' (שם פרשה פד יט) נחלקו בדבר. אמרו, ר' יהודה או' תאומות נולדו עם השבטים ונשאום, ר' נחמיה או' כנעניות היו. ויתכן שלא הקפיד ר' נחמיה ביחוסן, לא נתכוון אלא לומר שנשאו מנשי ארץ כנען, אבל היו מן הגרים והתושבים הבאים מכל הארצות או עמוניות ומואביו' ומיתר העמים, כי לא נתכוון רק לחלוק על ר' יהודה שלא נשא אחיותיהם, שאחותו מן האם אסורה לבני נח (סנהדרין נח ע"ב), ולדעת ר' יהודה יצטרכו בני לאה לשאת תאומות ששה האחרים והם ישאו שלהם; או שלא יודה ר' נחמיה בתאומות כלל, ולא היתה לו בת זולתי דינה, כמשמעות הכתו'.

ועל דרך סברה איננו נכון שישאו כלם כנעניות, שיהיה בנוחלי הארץ מזרע כנען העבד הארוך כמו מזרעו של אברהם, והכתו' צוה להחרימו ולא תהיה לו שארית ופליטה.

ועל כל פנים זה האיש תגר, כי למה יצטרך הכתו' לאמר כי הוא כנעני ביחוסן, כל¹¹¹ אנשי הארץ ההיא כנענים הם מן הפרזי ומן החוי והיבוסים ואחיהם, כי לכנען יתיחסו כלם, ועדולם בארץ כנען היא. [והראוי היה שיאמר ויקח שם יהודה אשה ושמה כן, כאשר הזכיר שמות הנשים, כתמר ונשי עשו וזולתן]. אבל פירש בו שהוא תגר, שאיננו מן הארץ שהיתה לחוי או לאמורי. וזה טעם 'וירא שם יהודה [בת איש כנעני', כי בעבור אביה נשאה]. והכתו' שאמ' 'בני יהודה ער ואונן ושלה שלושה נולד לו מבת שוע הכנענית' (דה"א ב', ג), בעבור היותה בת האיש הכנעני תקרא כן, כי האיש ההוא יקרא להם הסוחר, כי הוא ידוע ומובהק בסחרתו אשר בעבורה גר שם.

ור' אברהם אמר (בראשית מ"ו, י') כי בעבור היות האשה הזאת כנענית ועבר על דעת אבותיו היו בניה רעים ומתו. ולכן הזכירו הכתו'. ושאול לבדו הזכיר שהיה בן הכנענית, כי לא הוצרך שם להזכיר כן בשלה. ואם כן יהיה טעם 'וירא שם יהודה', לומר שראה אותה וחשק בה, כענין 'וירא שם'¹¹² בתמנתה דשמשון (שופטים י"ד, א).

לפנינו שתי הוספות, וכפי שנראה בדיוננו להלן, שתי הוספות אלו קשורות זו בזו. בדיבור זה עוסק רמב"ן בשאלה אם נשא יהודה (וכן שאר האחים), אישה כנענית בייחוסה. לדעת רמב"ן לא נשא יהודה, וגם לא אחד מהאחים, אישה מבנות כנען,

109. ומיחסי] א, ומיחסי דר, ומיחסי ו.

110. ובני] דור, בני א.

111. כל] אדר, כי כל ו.

112. שם] א, אשה ו, שם אשה דר. לפנינו במקרא "וירא אשה בתמנתה" כגרת ו. העובדה שגרת שם' מתועדת בשלושה עדים של רמב"ן, מלמדת שלפנינו ציטוט ברמב"ן שאינו תואם את נוסח המסורה (ואולי יש כאן השפעה מלשון הכתוב [שם ט"ז, א] "וילך שמשון עזתה וירא שם אשה זונה"). והשווה: א' עייטם, 'על נוסח פירוש רמב"ן לתורה במהדורת הרב שעוועל', מגדים ל, תשנ"ט, עמ' 73-96.

שהרי כך ציווה אברהם את עבדו.¹¹³ ומדגיש רמב"ן שגם הסברה מלמדת זאת: "ועל דרך סברה איננו נכון שישאו כלם כנעניות, שיהיה בנוחלי הארץ מזרע כנען העבד הארור כמו מזרעו של אברהם, והכתו' ציווה להחרימו ולא תהיה לו שארית ופליטה". משום כך אימץ רמב"ן את פירוש אונקלוס, שאף יהודה לא נשא כאן בת איש כנעני, ואין כנעני כאן אלא תגר. רמב"ן גם טורח לפרש כך את דעתו של ר' נחמיה, אף שמפשטות לשונו משמע אחרת.

עיקר עניינו של רמב"ן בפירוש זה הוא להוכיח מהקשר הכתוב שאכן "כנעני" כאן פירושו תגר. זאת מוכיח רמב"ן מעצם העובדה שהכתוב טרח להדגיש שהוא כנעני. לו היה כנעני בייחוסו הייתה הדגשה זו, לדעת רמב"ן, מיותרת, שהרי כל אנשי הארץ הם, מן הסתם, מזרע כנען. על סמך זה מבקש רמב"ן להוכיח את דעת אונקלוס, שכנעני כאן פירושו תגר. לדעתו, הכתוב הדגיש שהוא כנעני דווקא כדי לומר שהוא תגר ואיננו מתושבי הארץ. רמב"ן מסביר על פי זה את לשון הכתוב "וירא שם יהודה". ראייה זו משמעה התבוננות ותשומת לב לעובדה שהאיש אינו תושב קבוע בארץ ואינו מעמי הארץ, ורק משום כך הרשה לעצמו לקחת את בתו. בהמשך דבריו מביא רמב"ן את דעתו החולקת של ראב"ע, הסבור כי הכתוב הדגיש "כנעני" כדי לומר שאכן יהודה נשא בת איש כנעני, ובכך מוסבר מדוע מתו בניו. לפי זה יש לפרש את הדגשת הכתוב "וירא שם בת איש כנעני" לא כהתבוננות של יהודה בייחוסה, אלא כראייה של חשק, היינו - כיוון שראה אותה - חשק בה, אף על פי שהייתה בת איש כנעני.

בשני המקומות בתוספת הוסיף רמב"ן נקודה נוספת הקשורה להבדל שבין פירושו לבין פירוש הראב"ע. במקומות אלו מדגיש רמב"ן את העובדה שהאישה נקראה בכתוב על שם אביה ולא על שם עצמה, ומכאן שהכתוב בא להדגיש שיהודה לקח בכוונה בת איש כנעני, היינו - שידע שאביה תגר ואיננו מעמי הארץ. בכך יש משום תשובה לפירוש ראב"ע. לפי פירוש ראב"ע ראוי היה שהכתוב ידגיש את האישה עצמה ויצייין את שמה ולא יתלה את ייחוסה באביה, שהרי יהודה חשק בה בגללה ולא בגלל אביה. משום כך טרח רמב"ן להשלים כעת את ציטוט הפסוק "וירא שם יהודה בת איש כנעני".

19. בראשית ל"ט, י

וַיְהִי כַּדְבָּרָה אֶל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלָיָה לְשֹׁכֵב אֶצְלָהּ לְהִיּוֹת עִמָּה.

113. וראה פירוש רמב"ן לבראשית כ"ד, ת. שם נחלק רמב"ן עם רש"י מה התכוון אברהם באמרו לעבד "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריו ונקית משבועתי זאת". רש"י פירש שם: "וקח לו אשה מבנות ענר אשכול וממרא"; ועל כך כתב רמב"ן שם: "ואם כנענים הם חלילה לו". וכן לעיל שם כתב: "לא הרשה אותו לקחת לו אשה מבנות כנען, אבל שיהיה הוא פטור וה' הטוב בעיניו יעשה".

פירוש רמב"ן

[וטעם 'לשכב אצלה' - כדברי ר"א אפי' שישכב אצלה בסמוך, היא בבגדה והוא בבגדו, או 'להיות עמה' - לדבר שיחות, כי לא מצאנו 'אצלה' על המשגל, רק 'עמה' או 'אותה', 'שכבה עמי' (בראשית ל"ט, ז), 'ואם שכוב ישכב איש אותה' (ויקרא ט"ו, כד), 'הנשים תשכבנה' (זכריה י"ד, ב)].

המוסגר נוסף בשני כתבי היד **אד** בגיליון.

קשה למצוא כאן סיבה להשמטה, ונראה אפוא שגם זה מהוספות רמב"ן לפירושו. כבר רש"י בפירושו כתב "לשכב אצלה - אפילו בלא תשמיש". בכל זאת מציין רמב"ן לראב"ע, אולי מפני שרש"י רק כתב "בלא תשמיש", ואולי עדיין מדובר בקירוב בשר. ואילו לפי ראב"ע יוסף גם סירב לשכב אצלה בסמוך ופירש רמב"ן - אפילו היא בבגדה והוא בבגדו (על פי שבת יג ע"א; והשווה ללשונו של רד"ק שם: "אפילו לשכב עמה במטה שלא בקירוב בשר"). וכן הוסיף ראב"ע להיות עמה לדבר שיחות. ואולם הראיה שהביא רמב"ן איננה אלא שאין מדובר כאן על משגל, אבל לא למדנו ממנה אם בקירוב בשר אם בבגדיו.

קשה לדעת מדוע לא כלל רמב"ן פירוש זה במהדורה קמא, והרי פירושי רש"י וראב"ע היו לפניו תמיד. ואולי לא נתוודע רמב"ן לראיה אלא מאוחר יותר. מאחר שמצא את הראיה, גילה גם דעתו שהוא נוטה לפירוש ראב"ע.

20. בראשית מ"ג, כ

וַיֹּאמְרוּ בֵּי אֲדָנֵי יָרֵד יִרְדְּנוּ בְּתַחֲלָה לְשֹׁבֵר אֶקָּל.

פירוש רמב"ן

'בי אדוני' - לשון בעיא ותחנונים הוא, ובלשון ארמית בייא בייא, לשון רש"י. וזה דבר זר מאד לסמכו אל מלת לשון סורסי, ¹¹⁴ ואינה דומה אליה, כי בייא כולה מלה, לא תשתנה ולא יאמר ממנה בי, ועוד שהמלה ההיא אינה לשון בעיא ותחנונים כמו שאמר הרב, אבל היא לשון צעקה ותרעומת על שבר ועל עוות דבר, כגון מלת אבוי בלשון קדש, והיא ידועה בלשון ערב, ירגילו אותה בקינותיהם כולן בפתחות הבי"ת, [ובלשון יון בייא הבי"ת רפא בשר"א, יאמרו אותה על הדוחק והצער].

המוסגר נוסף בגיליון ד.

בדיבור זה דן רמב"ן בפירוש המילה "בי". בקטע המצוטט דוחה רמב"ן את פירושו של רש"י הקושר זאת למילה בארמית 'בייא', ממספר טעמים. אחד מהם הוא שמילה זו אינה מורה בארמית על תחנונים אלא על צעקה ותרעומת. לכך מביא

114. סורסי] דור, טורסי א.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

רמב"ן מקבילה גם מלשון ערב. בהמשך (שלא צוטט לעיל) מביא רמב"ן דעות נוספות ומביע גם את עמדתו שלו.

בתוספת מוסיף רמב"ן שלא רק בלשון ערב משתמשים במילה זו 'בייא' אלא גם בלשון יוון, אם כי בניקוד שונה. מסתבר שבשלב הראשון לא הכיר רמב"ן את השימוש בלשון יוון, שכן רמב"ן לא ידע יוונית. רמב"ן מזכיר את לשון יוון בפירושו לתורה, בחמישה מקומות מלבד הכתוב שלפנינו:

1. שמות י"ב, יב: "וכן שמעתי כי שליח בלשון יון 'מטטר'".
2. שמות ל', כג: "וכתב בעל הערוך כי גם כך שמו בלשון יון".¹¹⁵
3. שמות ל', לד (בפירוש המילה 'אהלות'): "ובלשון יון נקרא כן ממש אקסי לואין".
4. שמות ל', לד: "כי הארס בלשון יון תריאק".
5. שמות ל"ב, א: "טטראמולין, ארבע פרדות, 'טטרא' בלשון יון ארבע, כמו שאמרו (נזיר ח ע"ב) טטראגון ארבע. 'מולין' - פרדות, כמו מולאות של בית רבי (שבת נב ע"א)".

מדוגמה מספר 1 אתה למד שרמב"ן לא ידע יוונית, שהרי הוא מביא את פירוש המילה משמועה. כך אתה למד גם מדוגמה 2, ומשם גם עולה שאחד המקורות של רמב"ן להכרת מילים יווניות הוא ספר הערוך. אפשר אפוא כי גם בשאר המקומות שאב רמב"ן את ידיעותיו מספר הערוך. ואולם בדוגמה שלפנינו אין אפשרות לומר כן, שכן אף שהערוך הביא מילה זו (בערך 'בייא'), לא ציין את מקורה מיוונית, ומכל מקום לא ציין את דרך הגייתה. נראה אפוא שבשלב מסוים נפגש רמב"ן עם דוברי יוונית ועל פיהם הוסיף את הערתו כאן.

21. בראשית מ"ה, יב

והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין פי פי המדבר אליכם.

פירוש רמב"ן

'כי פי המדבר אליכם' - בלשון הקדש בלא מליץ, זה דעת המפרשים, והוא תרגום אנקלוס. ויתכן שאמ' להם כך לאמתלא ולפיוס, כי איננה ראייה שידבר אדם אחד במצרים בלשון הקדש, כי על דעתי הוא שפת כנען, [כי אברהם לא הביא אותו מאור כשדים ומחרן כי ארמית היא, ו'הגל הזה' עד, ואיננו לשון לאיש לבדו אבל הוא שפת ארץ כנען], ורבים במצרים יודעים אותו כי קרוב הוא, ואף כי המושל, שדרך מלכים המושלים לדעת הלשונויות, וכמו שתראה בנבוכדנצר שאמ' בלשון הקדש: 'חלום חלמתי ותפעם רוחי לדעת החלום' (דניאל ב', ג), בעבור שהיו שם חרטומים ואשפים ומכשפים וכשדים מלשונויות רבים, וכלם יבינו אותו. והם ענו לו בארמית וידברו

115. ערך מסק.

הכשדים למלך ארמית' (שם, ד), כי הם היו קרובים אליו היושבים ראשונה במלכות, ולהם היה הרשות אל המלך לדבר. ועוד, כי כאשר בא יוסף משם למצרים יבאו רבים.

המוסגר חסר בכתב יד פרמה ופולדא, וכן בדפוס רומי ובדפוסים החדשים, ונמצא בכתב יד וטיקן.¹¹⁶ אף שניתן היה לראות זאת כהשמטה מחמת הדומות, מכל מקום לאור עדויות עדי הנוסח קרוב לוודאי שלפנינו הוספה.

בדיבור זה דן רמב"ן בפירוש המפרשים שיוסף מביא הוכחה לזהותו מכך שהוא מדבר בלשון הקודש עם אחיו ללא מליץ. פירוש זה נדחה על ידי רמב"ן, כיוון שלדעתו לשון הקודש לא הייתה לשון מיוחדת לבני ישראל, אלא היא השפה שדברו בה בארץ כנען מאז ומתמיד. כיוון שמצרים סמוכה לארץ כנען, אין כל תמה שאנשים במצרים ידעו את שפת כנען, ובוודאי המושל, שכן דרך המושלים להכיר הרבה שפות.

בהוספה מוסיף רמב"ן שמכיוון שבאור כשדים ובחרן דיברו ארמית, שהרי לבן קרא לגלעד שהקים יעקב "יגר שהדותא" (בראשית ל"א, מז), אין זה סביר שאברהם, שעלה משם לארץ, דיבר או חידש בעצמו שפה פרטית והביאה עמו לארץ כנען. נמצא שבמהדורה קמא רמב"ן קבע בלא ראייה שלשון הקודש שבה דיברו בני ישראל היא לשון כנען. בהוספה טרח רמב"ן לבסס טענה זו ולהוכיחה.

22. פירוש רמב"ן לבראשית מ"ו, א

ולמה הרחיק אנקלוס השמיעה ולא ירחיק הראיה, שיתרגם אותה אנקלוס 'וחזא ה'?' ואשר אמר הרב [= הרמב"ם] כי יורה על ענין השגת שכל כאשר יורה על השגת העין, כל שכן שהוא זה בשמיעה, כי היא תאמר על ההשגה בשכל וברצון ברוב מקומות, כגון 'וישמע אברם לקול שרי' (בראשית ט"ז, ב), 'שמע קול תחנוני' (תהילים כ"ח, ב), 'גם כי תרבו תפלה אינני שומע' (ישעיהו א', טו), 'הנה שמוע מזבח טוב' (שם"א ט"ו, כב), 'והיה אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך' (דברים כ"ח, א), וכן 'לב שומע' (מל"א ג', ט), וכן רובם. וכן אנקלוס לא היה לו לירוא מן השמועה, שלא תורה רק על קבלת הדבר והרצון בו.

ולא ברח מן הראיה בשום מקום, אבל תרגם אותה כפשוטה בכל מקום שהדבר מושג בראיה בלבד. אבל כאשר איננו מושג בראות בלבד והוא הצריך השגחה והתבוננות יתרגם כפי הראוי בו, כאשר אמר: 'כי ראה ה' בעיני' (בראשית כ"ט, לב), 'ראה ראיתי את עני עמי' (שמות ג', ז), 'וירא אלהים את בני ישראל' (שם ב', כה), שאין הראיה בהם שיראה את גופם, אבל ישגיח בעיניו וידע אותם, וזה דרכו בכל התורה, לא

116. וכן בכתב יד א שבמהדורת הרב שעוועל (= כתב יד ניו יורק, בית מדרש לרבנים, לוצקי 870. מספר הסרט במכון 24094), ומשם הוכנס למהדורתו. בשני כתבי היד האחרים שבהם השתמש הרב שעוועל חסר משפט זה.

כטעם שעלה בדעת הרב ונשתבש בידו¹¹⁷ [רצוני בזה למה שאמר 'וירא ה' כי רבה רעת' והשני מקומות האחרים שתרגם אותם 'וחזא' אליו, ולא השלים אותו].¹¹⁸

המוסגר חסר בכתבי יד פרמה ופולדא וכן בכתב יד וטיקן. בדפוס רומי נמצאות רק המילים "ולא השלים אותו".

בקטע זה מתפלמס רמב"ן עם הסבר הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק א, פרק מח) בהבנת עקרונות אונקלוס בתרגומו. לדעת הרמב"ם, אונקלוס לא תרגם מילולית את המילים 'שמע ה'' כיוון שביקש לברוח מן ההגשמה. את העובדה שאונקלוס לא נמנע מלתרגם 'ראה ה'' באופן מילולי ביאר הרמב"ם בכך ש'חזא' בארמית מורה גם על עניין השגת השכל. את המקומות שבהם נמנע אונקלוס מלתרגם לשון ראייה באופן מילולי ביאר הרמב"ם בכך שבכל מקומות אלו הראייה קשורה בעוול, נזק או פשע, וזאת כדי לקיים את הכתוב "והביט אל עמל לא תוכל" (חבקוק א', יג). הרמב"ם מעיר שיש שלושה מקומות שבהם הראייה קשורה לעוול, ואף על פי כן תרגמה אונקלוס באופן מילולי. הרמב"ם לא מצא הסבר לחריגה זו ולכן סבר שיש במקומות אלו טעות בנוסח התרגום. מקומות אלה הם: "וירא ה' כי רבה רעת האדם" (בראשית ו', ה), "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה" (שם, יב), "וירא ה' כי שנואה לאה" (בראשית כ"ט, לא).

רמב"ן דוחה את הסבר הרמב"ם לעקרונות התרגום, ומציע הסבר אחר לשיטת אונקלוס; הסבר זה מסביר לדעתו את התרגום גם בשלושה פסוקים אלו. במהדורה קמא סיים רמב"ן את דבריו באומרו שאין לפרש את אונקלוס כטעם שעלה בדעת הרב (= הרמב"ם) ונשתבש בידו. כוונתו היא שהרמב"ם לא מצא מפלט אלא באומרו שיש שיבוש בנוסח התרגום, ואילו לדעת רמב"ן השיבוש הוא בגלל טעמו המוטעה של הרמב"ם. בתוספת הוסיף רמב"ן ופירש את דבריו באומרו שהרמב"ם לא הצליח להשלים את ביאורו לשלושה פסוקים אלו בתרגום אונקלוס. העובדה שתוספת זו חסרה גם בכתב יד וטיקן וגם בדפוס רומי¹¹⁹ מעלה את החשד שמא תוספת זו אינה של רמב"ן אלא של אחד המעתיקים שביקש לבאר את דברי רמב"ן, וצ"ע.

23. פירוש רמב"ן לבראשית מ"ו, א

ובמעמד הר סיני יתרגם אונקלוס כל מלת אלהים הנזכר בפרשה 'יקרא' או 'מימרא דה', וכאשר הזכיר הפרשה השם המיוחד לא יאמר כן, והכל בהשגחה ובחכמה ממנו,

117. בידו] אדו, אליו ר. בדפוסים החדשים חסרות המילים 'ונשתבש בידו'.

118. העתקתי את הנוסח בקטע המוסגר על פי הדפוסים החדשים. במהדורת הרב שעוועל חסרות המילים 'רצוני-רעת'. הרב שעוועל טוען שנוסח זה הוא על פי כתבי יד ואף ביאר בהרחבה נוסח זה. למרות הסברו של הרב שעוועל, לא הבנתי כיצד ניתן לפרש נוסח זה.

119. בדפוס רומי נמצאות, כאמור, רק המילים "ולא השלים אותו".

ועוד אזכיר זה בעזרת השם יתברך (שמות י"ט, כ). [ומה שתרגם אונקלוס 'וידבר אליהם את כל הדברים האלה' (שם כ', א) - 'ומליל ה'. טעמו בזה משום שנאמר: 'פנים בפנים דבר ה' אל כל קהלכם' (דברים ה', ד, יט). והמשכיל יבין].

הקטע המוסגר חסר בכתבי יד פרמה ופולדא, וכן בכתב יד וטיקן ונמצא בדפוס רומי. קטע זה הוא המשך לקטע הקודם, שבו רמב"ן דן בשיטתו של אונקלוס. כאן מעיר רמב"ן שבמעמד הר סיני הבדיל אונקלוס בין תרגום השם המיוחד לבין תרגום שם אלוהים. בתוספת הוסיף לבאר את החרגי שם בפסוק א. וראה מה שפירש רמב"ן בזה בפירושו לשמות י"ט, כ.

24. בראשית מ"ז, כח

וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שִׁבְעַת עָשָׂר שָׁנָה וַיְהִי יָמָיו יַעֲקֹב שָׁנֵי חַיָּו שִׁבְעַת שָׁנִים וְאַרְבָּעִים וּמָאתַיִם שָׁנָה.

פירוש רמב"ן

'ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה' - כבר הזכרתי (בראשית מ"ג, יד) כי רדת יעקב למצרים ירמוז הגלות השלישי, הוא גלותינו היום ביד החיה הרביעית (דניאל ז', ז), רומי הרשעה, כי בני יעקב הם עצמם סבבו רדתם שם במכירת יוסף אחיהם, ויעקב ירד שם מפני הרעב, וחשב להנצל עם בנו בבית אוהב לו, כי פרעה [אוהב ליוסף ו]כבן [ליוסף] [לו], והיו סבורים לעלות משם בכלות הרעב מארץ כנען, כמו שאמרו: 'לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך כי כבוד הרעב בארץ כנען' (בראשית מ"ז, ד). והנה לא עלו, אבל ארך עליהם הגלות, ומת שם ועלו עצמותיו, וזקני פרעה ושריו העלו אותו ועשו עמו אבל כבוד.

במהדורה הראשונה תיאר רמב"ן את היחס בין פרעה ליוסף כיחס של בן לאב. זאת על פי דברי יוסף "וישימני לאב לפרעה" (בראשית מ"ה, ח). בנוסח האחר הוסיף רמב"ן שפרעה הוא אוהב ליוסף, בהתאם למה שכתב לפני כן, שיעקב חשב להינצל עם בנו בבית אוהב לו.

25. בראשית מ"ח, ו

וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לָךְ יִהְיוּ עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקְרָאוּ בְּנֵיחֲלָתָם.

פירוש רמב"ן

'ומולדתך אשר הולדת אחריהם' - אם תוליד עוד לא יהיו במנין בני אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה יהיו נכללין, ולא יהא להם שם כשאר השבטים לענין הנחלה. ואף על פי שנתחלקה הארץ למנין גולגלותם, כדכתיב 'לרב תרבה את נחלתו', וכל איש נטל בשוה, חוץ מן הבכורות, מכל מקום לא נקראו שבטים אלא אלו, לשון רש"י.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

וזה איננו נכון, שאם כן אין הבכורה ליוסף אלא לענין הכבוד בלבד שיקראו בניו שבטים, והכתוב אומר 'בנחלתם'. [ובגמ' אמרו לנחלה הקשתים לראובן ושמעון ולא לדבר אחר וכו', בהוריות (ו ע"א)] והזכירו רבותינו בכל מקום (בבא בתרא קכג ע"א) שהיה יוסף בכור לנחלה וירש פי שנים כאחד כמשפט כל בכור, ולא היתה בכורתו להקרא שבטים בלבד כדברי הרב.

אפשר שרמב"ן נזכר בראיה מהגמרא בהוריות רק בשלב מאוחר יותר ולכן הוסיפה
אז. 120

26. בראשית מ"ח, כב

וְאֵנִי נִתְּתִי לְךָ שְׂכָם אֶחָד עַל אֶחָיִךְ אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֶמְרִי בְּחַרְבֵי וּבְקִשְׁתֵּי.

פירוש רמב"ן

וטעם 'בחרבי ובקשת' - כי הארץ לא תכבש להם רק בחרב ובקשת. ירמוז למה שאמר הכתוב: לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי החוי יושבי גבעון את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה' היתה לחזק לבם לישראל למלחמה למען החרימם.

וייחס החרב והקשת אליו, כי זכותו היא העושה עמם מלחמה והוא הנלחם להם, לא הם עצמם, וכענין שאמר הכתוב: 'כי לא בחרבם ירשו ארץ וזרועם לא הושיעה למו כי ימינך וזרועך ואור פניך כי רציתם' (תהילים מ"ד, ד), וזהו בזכות האבות, [כי על דרך האמת ימינך לאברהם, וזרועך ליצחק, ואור הפנים ליעקב].

וקרוב אלי עוד שעשה יעקב כדרך שיעשו הנביאים. נטה ידו בחרב נגד ארץ האמורי וזרק שם חצים להיותה נכבשת לבניו, כענין שעשה אלישע, וישם ידיו על ידי המלך, ויאמר אלישע ירה ויור' (מל"ב י"ג, יז), ואף על פי שלא סיפר הכתוב כן, ירמזנו בפסוק הזה. ויתכן שזה הטעם אמרו 'לקחתי', כי מאז לקחה הארץ לבניו.

בדיבור זה מבאר רמב"ן שכיבוש הארץ לא נעשה רק בחרבם ובקשתם של ישראל, אלא בזכות חרבו וקשתו של יעקב; רוצה לומר - זכותו של יעקב היא העושה אתם מלחמה. לכך הביא ראיה מתהילים. אלא שהפסוק מתהילים אינו מזכיר את זכות האבות במפורש. הפסוק רק קובע שלא בזרועם ירשו ישראל את הארץ אלא בחסד ה'. בשלב ראשון רמב"ן קבע בלא הסבר שהפסוק אכן מתכוון לאבות, אלא שלא פירש את דבריו. ואפשר שבשלב זה כוונתו הייתה ש'רציתם' מוסב על האבות. אפשר אפוא שרק בשלב שני הוסיף רמב"ן את הפירוש על דרך האמת, שעל פיו כל אחד ממרכיבי המשפט רומז לאחד האבות.

120. והשווה למשל לפירוש רמב"ן לדברים כ"א, יב בסוף הפירוש, וגם שם הציטוט מהגמ' בהחולץ "וכך אמרו בפרק החולץ... ומותרת מיד" כלול ברשימת הוספות רמב"ן לפירושו.

27. בראשית מ"ט

רְאוּבֵן בְּכָרִי אֶתְּהָ כַּחֲוֵי וְרֵאשִׁית אוֹנֵי יָתֵר שְׂאֵת וַיִּתֵּר עָז. פָּחַז כַּמִּים אֶל תּוֹתֵר כִּי עֲלִיתָ
מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ אִז חֲלַלְתָּ יְצוּעֵי עֲלֶהָ.
(פס' ג-ד).

פירוש רמב"ן לפסוק ד

'פחז כמים אל תותר' - פחז שם דבר, מן 'אנשים ריקים ופחזים' (שופטים ט', ד), רקים ונמהרים, קלי הדעת. ורבותינו משתמשים בו תדיר, נסתכלתי בבואה שלי ופחז יצרי עלי (נזיר ד ע"ב), כלומר קפץ יצרי עלי, ואמרו עוד אפיחזיהו הוא דקא מעלי, כלומר קלות דעתם. עמא פחיזא דאקדמיה פומיה לאודניה עדין בפחזותיכו קימיתו (שבת פח ע"א), נמהרים קלי דעת. ויתכן שהוא הפוך מן חפזון. יאמר שטף הבא כמים אל תותר בו, כי עליית משכבי אביך - בפחזותיך וקלות דעתך, אז חללת אותם, כאשר יצועי עלה הפחז שלך, שהוא כמים העולים ושוטפים. וזה כלשון הכתוב במים, 'הנה ה' מעלה עליהם את מי הנהר העצומים והרבים... ועלה על כל אפיקיו והלך על כל גדותיו. וחלף ביהודה שטף ועבר' (ישעיהו ח', ז-ח). ורבותינו אמרו (עיי' שבת נה ע"א) 'אז חללת יצועי עלה', שכינה שדרכו לעלות על יצועי, והכתוב אמר (דה"א ה', א) 'ובחללו יצועי אביו', שהיצוע הוא המחולל, ואולי יכנה אותו שם. ואם בדרך כנוי יתכן שיהיה העולה יעקב עצמו, כלשון 'אם אעלה על ערש יצועי' (תהילים קל"ב, ג). ויאמר, אז חללת אותי, רק דבר בנסתר דרך כבוד, וכן 'ובחללו יצועי אביו', כנוי, בחללו העולה על יצועי אביו. [ומן הכתוב הזה כפי פשוטו נראה כמו שפירשתי בסדר וישלח (בראשית ל"ה, כב), כי ראובן נתכוון לפסול את בלהה מאביו כדי שלא תלד לו עוד בנים וימעטו בכורתו, על כן אמר לו שהוא פחיתות¹²¹ וקלות דעת שיחשוב להרויח בו ולא יבא לו ממנו יתרון רק הפסד.]

בדיבור המקורי דן רמב"ן בפירוש הפסוק, ומפרש שיעקב מוכיח את ראובן על מעשה בלהה, ומודיע לו שבגלל זה הפסיד את יתרונו כבכור. בסוף הדיבור דן רמב"ן בפירוש הביטוי "יצועי עלה". תחילה פירש, שפחזו של ראובן הוא שעלה על יצועו של יעקב וחללו. לאחר מכן הביא את פירוש רבותינו, ש"עלה" מוסב על השכינה העולה על יצועו של יעקב. בעקבות זאת הציע שאולי הכוונה ליעקב עצמו, היינו שראובן חילל את יעקב עצמו.

בתוספת, רמב"ן אינו דן כלל בפירוש הפסוק, אלא רק מציין שפסוק זה מסייע לבירור חטאו של ראובן ומניעיו. רמב"ן מפנה למה שכתב לעיל בפרשת וישלח, שעל פי פשוטו נתכוון ראובן לפסול את בלהה מאביו, כדי שלא תלד לו עוד בנים, שכן הוא עתיד להיות המפסיד העיקרי מכך בהיותו בכור. פירוש זה הוא בניגוד למדרש חז"ל, שפירשו שראובן רק בלבד יצועי אביו. שם הוכיח רמב"ן את דעתו מאופיו של העונש: "ולכן נטלה ממנו הבכרה, מדה כנגד מדה", וכן הסביר על פי זה את תפקיד

121. פחיתות] ר, פחיתות ו.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

הפסוק הבא אחר כך שם: "ויהיו בני יעקב שנים עשר", שאכן בעקבות מעשה בלהה נמנע יעקב מלהוליד אחרי כן. כאן מוכיח רמב"ן פירוש זה גם מלשון הפסוק "פחז כמים אל תותר", המציין לדעתו את הקשר בין החטא לבין עונשו, ומכאן שיש לבאר את החטא על פי אופיו של העונש. לתוספת זו אין קשר לדיון הקודם, ולדעת רבותינו שנזכרה בו, שעסקה רק בשאלה על מה מוסבת המילה "עלה" ומי הוא שנתחלל. תוספת זו היא אפוא יחידה עצמאית ובנקל ניתן לשער שנוספה בשלב שני.

28. בראשית מ"ט, י

לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה וְלו יקתה עמים.

פירוש רמב"ן

'לא יסור שבט מיהודה' - אין ענינו שלא יסור לעולם, כי כתוב: 'ולך ה' אותך ואת מלךך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך' (דברים כ"ח, לו), והנה הם ומלכם בגולה, אין להם עוד שם מלך ושרים. וימים רבים אין מלך בישראל. והנביא לא הבטיח את ישראל שלא ילכו בשבי בשום ענין בעבור שימלוך עליהם יהודה.

אבל ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה, ולא ימשול אחד מאחיו עליו, וכן לא יסור מחוקק מבין רגליו, שכל מחוקק בישראל אשר בידו טבעת המלך ממנו יהיה, כי הוא המושל ויצוה בכל ישראל, ולו חותם המלכות, עד כי יבא שילה וְלו יקתה כל העמים לעשות בכלם כרצונו, וזהו המשיח, כי השבט ירמוז לדוד שהוא המלך הראשון אשר לו שבט מלכות, ושילה הוא בנו אשר לו יקתה עמים.

ולא יתכן מאמר רבי אברהם שיהיה שילה דוד, כי לא היה ליהודה שבט קודם דוד, כי אף על פי ששבטו נכבד ונוסע בתחלה, אין שבט רק למלך ומושל, כדכתיב: 'שבט מישור שבט מלכותך' (תהילים מ"ה, ז), 'שבט מושלים' (ישעיהו י"ד, ה), 'שבט למשול' (יחזקאל י"ט, יד).

והכתוב הזה רמז כי יעקב המליך שבט יהודה על אחיו והוריש ליהודה הממשלה על ישראל. והוא מה שאמר דוד: [ויבחר ה' אלהי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם]¹²² כי ביהודה בחר לנגיד ובבית יהודה בית אבי ובבית¹²³ אבי בי [רצה להמליך על כל ישראל] 'דה"א כ"ח, ד. ואמר 'לא יסור', לרמוז כי ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל מעת שיחל להיות ליהודה שבט מלכות לא יסור ממנו אל שבט אחר. וזהו שנאמר: 'כי ה' אלהי ישראל נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם לו ולבניו' (דה"ב י"ג, ה) עד עולם.

122. ויבחר-לעולם] ו, ויבחר ה' אלהי ישראל בי להיות מלך ר.

123. ובבית] אדר, ובבני ו. בנוסח המסורה בפסוק שם 'ובבני'. על נושא ציטוט הפסוקים ברמב"ן שלא כנוסח המסורה ראה: א' עיטם (לעיל, הערה 112).

וענין שאול היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה, ולא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים, ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר 'אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי' (הושע י"ג, יא), שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו מלכות. והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו, כמו שאמר להם: 'זה' אלהיכם מלככם' (ש"מ"א י"ב, יב), והקב"ה אמר לו: 'לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם' (שם ח', ז), ולפיכך לא נתן להם מלכות של קיימא. ומה שאמר הכתוב: 'נסכלת לא שמרת את מצות ה' כי עתה הכין ה' ממלכתך אל ישראל עד עולם' (על פי ש"מ"א י"ג, יג), שאם לא חטא היה לזרעו מלכות על ישראל, ולא על כלם. וזה טעם 'אל ישראל'. אולי היה מולך על שבטי אמו, על בנימן ואפרים ומנשה, כי יהודה ואפרים כשני עממים נחשבים בישראל, או היה מלך תחת מלך יהודה.^[124] ולפי דעתי היו המלכים המולכים¹²⁴ על ישראל משאר השבטים [אחרי דוד] עוברים על דעת אביהם ומעבירים נחלה, והם היו סומכים להם על דבר אחיה השילוני הנביא שמשח לירבעם וכן אמר: 'ואענה את זרע דוד למען זאת אך לא כל הימים' (מל"א י"א, לט). וכאשר האריכו ישראל להמליך עליהם משאר השבטים מלך אחר מלך [ולא היו חוזרים אל מלכות יהודה] עברו על צוואת הזקן ונענשו בהם, וכמו שאמר הושע: 'הם המליכו ולא ממני' (ח', ד).

כל הקטעים המוסגרים חסרים ב-אד. הקטע הארוך "רצה-יהודה" כלול ברשימת ההוספות בכתבי היד הפ. ¹²⁵ שלושת הקטעים הקטנים האחרים ("ויבחר-לעולם"; "אחרי דוד"; "ולא-יהודה") אינם מתועדים ברשימה הנ"ל. הקטע הראשון והאחרון מצויים הן בדפוס רומי הן בכתב יד וטיקן. התוספת השנייה ("אחרי דוד") מצויה בדפוס רומי וחסרה בכתב יד וטיקן. בדיון הבא אבקש להראות ששלושה קטעים קטנים אלו קשורים קשר הדוק להוספת הקטע הארוך, רצוני לומר שמשפטים אלו נוספו בעקבות ההוספה של הקטע הארוך. נפתח תחילה בבירור ההבדל שבין פירושו של רמב"ן במהדורה הראשונה, לבין הנושא הנידון בתוספת. במהדורה הראשונה דן רמב"ן בפירוש הביטוי "לא יסור שבט מיהודה" ומדגיש ש"לא יסור" אין פירושו כמו 'לא יתבטל', היינו שתמיד תהיה לישראל מלכות מיהודה, שהרי התורה עצמה מאיימת בגלות. הכוונה היא שלא יסור מיהודה אל אחד מהאחים, היינו, שאם יהיה מלך הוא יהיה מיהודה. אבל בהחלט ייתכן שלא תהיה לישראל מלכות כלל בזמן מן הזמנים. עיקר עניינו של הפסוק הוא להבטיח ליהודה שהוא יהיה המושל על אחיו ולא הם עליו.¹²⁶ לכן מביא רמב"ן ראייה מדה"א

124. המולכים] דוד, ח' א.

125. הוספה מספר 59 במאמרו של ק' כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 34 (בטעות נכתב שם פסוק ה במקום פסוק י).

126. על החשיבות שראה רמב"ן בפירוש זה מבחינה תאולוגית ראה 'זיכוח הרמב"ן', בתוך: **כתבי הרמב"ן** א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שד: "התחיל ואמר: הנה הכתוב אומר 'לא יסור שבט

כ"ח, ד, ששם נאמר: "כי ביהודה בחר לנגיד ובבית יהודה בית אבי ובבית¹²⁷ אבי ב". כאמור, בכתבי היד אד לא צוטטה תחילתו של הפסוק "ויבחר ה' אלהי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם". זאת מפני שרמב"ן מבקש להוכיח שהמלכות ניתנה ליהודה. את הדבר הזה לא מוכיחה תחילתו של הפסוק, אלא רק המשפט שצוטט - "כי ביהודה בחר לנגיד". רמב"ן ציטט גם את ההמשך: "ובבית יהודה בית אבי ובבית אבי ב", כדי להראות שדוד לא נבחר מתוך כלל ישראל, אלא מתוך שבט יהודה, שכבר יעקב הבטיח את המלוכה ליהודה. היינו תחילה נבחר יהודה, ורק אחר כך נבחר מתוך השבט - דוד. לכך יש לסמוך את דברי רמב"ן שלאחר התוספת ובהם חיווה דעתו, שהמלכת מלכי ישראל לאחר ירבעם הייתה חטא, שהרי כאן מינו ישראל מלך עליהם שאינו מיהודה, בניגוד לאמור בכתובנו, ולכן נענשו ישראל בגלות שומרון.

בתוספת דן רמב"ן בנקודה שונה. בקטע זה מוצא רמב"ן משמעות נוספת בביטוי "לא יסור". לדעתו, כאן רמז הכתוב שתחילה ימלוך שבט אחר על ישראל, אבל לאחר שיהיה מלך מיהודה לא יסור ממנו לשבט אחר.¹²⁸
הרב כהנא כתב בהערותיו לתוספות:¹²⁹

מתמיה כי התוספת מתחילה במלים 'רצה להמליך על כל ישראל' וכך הוא גליון כ"י ד; שהרי המלים האלה הם המשך של הכתוב מדה"י שמובא שם.

מיהודה' וגו' 'עד כי יבא שילה', שהוא המשיח. הרי שהנביא אומר כי לעולם יהיה ליהודה כח עד המשיח היוצא ממנו. ואם כן היום שאין לכם לא שבט אחד ולא מחוקק (אחד) כבר בא המשיח שהוא מזרעו ולו הממשלה.
עניתי ואמרתי: אין כונת הנביא לומר שלא תהיה ממלכת יהודה בטלה כלל בשום זמן, אלא אמר שלא תסור ותפסיק לגמרי ממנו. והכונה שכל זמן שתהיה המלוכה לישראל - ליהודה היא ראויה, ואם תתבטל מלכותם מפני חטא - ליהודה תשוב". וראה גם שו"ת הרשב"א, ד, קפז.

127. ראה לעיל, הערה 123.

128. אין כאן המקום להרחיב על עניין הרמז בפירוש רמב"ן. רק נאמר שרמב"ן מביא בפירוש לתורה ארבעה דרכים, ונוקט בלשונו המתיימרים להם: דרך הפשט, דרך הדרש, דרך הרמז, ודרך האמת (= סוד). עיון בכל המקומות שבהם רמב"ן מדבר על הרמז בתורה מלמד, שלדעתו דרך הרמז היא בדרך כלל רמיזה לעתיד. אלא שאין בפסוק גזרה מוחלטת, ואי-אפשר להבין את הרמז אלא רק לאחר שהתקיימו המאורעות שאליהם רמז הכתוב. בדרך כלל רמז הוא לשון המתפרש בכמה צורות, ורק לאחר התרחשות הדבר שאליו רומז הכתוב מתברר למפרע מדוע נבחר לשון זה ומה נרמז בו. ראה למשל רמב"ן לבראשית כ"ו, א; כ"ט, ב; ויקרא כ"ו, טז; מא; במדבר כ"ח, ב; דברים ד', כה, ועוד הרבה. אף אצלנו אין לומר שנגזר מראש שתחילה ימלוך שבט אחר, שהרי המילה "יסור" יכולה להתפרש כפירוש הקודם שהציע רמב"ן. אין בה אלא רמז לעתיד - לאחר שיקרה; ראה בעיקר דברים ד', כה.

129. ק' כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 42.

ואכן, עובדה זו שרמב"ן בחר להתחיל את התוספת בהשלמת הפסוק מדברי הימים היא תמוהה ביותר, שהרי עיקר עניינה של התוספת מתחיל במילים "ואמר 'לא יסור', לרמוז כי ימלוך שבט אחר...".

ואולם, עיון בתוכנה של התוספת מלמד שהשלמת הפסוק מדברי הימים קשורה קשר הדוק לעניינה של התוספת. בתוספת מדבר רמב"ן, כאמור, על מלכות שאול שקדמה למלכות דוד, ומבאר מדוע אין היא סותרת את הבטחתו של יעקב, ולא עוד אלא שלדעתו היא אף נרמזה במילים "לא יסור". אלא שלצורך פירושו חייב רמב"ן לומר שמלכות שאול הוגדרה מראש כמלכות לשעה, שאם לא כן - היאך תתקיים הבטחת יעקב? לדעת רמב"ן, בקשת המלוכה בזמן שמואל הייתה נתעבת בעיני ה', ודווקא משום כך לא ניתנה להם מלכות משבט יהודה, שהיא מלכות נצחית, אלא מלכות שנגזר עליה מראש שתתבטל, היינו מלכות שעה. אלא שעל כך מקשה רמב"ן, מהפסוק "נסכלת לא שמרת את מצות ה' אלהיך אשר צוך כי עתה הכין ה' את ממלכתך אל ישראל עד עולם"; מפסוק זה נראה שאילולא חטא שאול הייתה מלכותו נמשכת לעולם. על כך השיב רמב"ן, שהמלכות שהובטחה לו הייתה על חלק מהעם ולא על כולם, ומוסיף רמב"ן: "וזה טעם אל 'ישראל'". רוצה לומר, משום כך נאמר בפסוק שאילולא חטא היה ה' מכין את מלכותו של שאול "אל ישראל עד עולם", "אל ישראל" ולא "אל כל ישראל". דיוק זה של רמב"ן ודאי נשען על ההבטחה המקבילה לדוד, שנאמרה בסוף הפסוק הנ"ל מדברי הימים "ובבית אבי בי רצה להמליך על כל ישראל". הוזה אומר, את התוספת פתח רמב"ן בסיום ציטוט הפסוק על מלכות דוד, שבו נאמר שהוא הומלך על כל ישראל, כדי להנגיד לו בהמשך את ההבטחה לשאול, שהייתה רק "אל ישראל" אבל לא "על כל ישראל".

ואולם, בפירושו לפני התוספת, לא ביקש רמב"ן אלא להוכיח, שהבחירה בדוד היא בחירה מתוך שבט יהודה שכבר נבחר; ולצורך זה אין מקום לציטוט סופו של הפסוק, אלא די במילים "כי ביהודה בחר לנגיד ובבית יהודה בית אבי ובבית אבי ב'". וכבר אמרנו לעיל שלפי כתבי היד אד, היינו במהדורה קמא, לא ציטט רמב"ן גם את תחילתו של הפסוק.

נמצינו אפוא למדים, שאף היקף ציטוט פסוק בפירוש רמב"ן איננו דבר ריק, ואם ריק הוא **מאתנו** הוא ריק.¹³⁰

ומאחר שזכינו לדעת שהשלמת ציטוט הפסוק כאן איננה דבר ריק, אלא היא קשורה לנושא הנידון בתוספת, יכולים אנו להוסיף ולומר שאף תחילת הפסוק המצויה ב-ור וחסרה ב-אד איננה השלמה שגרתית, אלא אף היא קשורה לנושא הנידון בתוספת.

לעיל ביארנו מדוע, לפני התוספת, נמנע רמב"ן מלצטט את תחילת הפסוק בדברי הימים - "ויבחר ה' אלהי ישראל בי מכל בית אבי להיות למלך על ישראל לעולם".

130. דבר דומה ראינו לעיל בתוספת לפרק ל"ח פסוק ב, סעיף 18.

כעת נוכל גם לבאר כיצד הוספתו קשורה לנושא הנידון בתוספת. לאחר התוספת רצה רמב"ן להדגיש שהבחירה בשבט יהודה הייתה אמנם כבר מזמן יעקב, אבל לא התממשה אלא בזמן בחירת דוד. רק אז התבררה למפרע בחירת יהודה. לפני בחירת דוד היה אפשר למנות זמנית מלך משבט אחר. משום כך התחיל רמב"ן כעת את ציטוט הפסוק בבחירת דוד, שמוסברת על רקע בחירת יהודה.

על פי זה נוכל גם להסביר את הסיבה לשתי ההוספות הקטנות האחרות.

במשפט "ולפי דעתי היו המלכים המולכים על ישראל משאר השבטים אחרי דוד עוברים על דעת אביהם" חסרות, בנוסח אד, המילים "אחרי דוד". לפני התוספת לא היה מקום להדגשה זו, שכן משפט זה נקשר ישירות לקטע שלפני התוספת, שם דובר על הבטחת יעקב שהמלכות תהיה ליהודה על אחיו ולא לאחיו עליו. אבל לאחר התוספת, שבה הודגש שהבטחה זו תחול רק משלב מסוים, אבל כל עוד לא מלך איש משבט יהודה יכול למלוך שבט אחר, צריך כעת להדגיש שהאיסור להמליך משבט אחר הוא "אחרי דוד".

גם הוספת המילים "ולא היו חוזרים אל מלכות יהודה" קשורה לקטע הנוסף הנ"ל. החטא של ישראל היה שלא חזרו למלכות יהודה. אבל אילו לא הייתה לפני כן מלכות ליהודה, לא היה חטא בהמלכת מלכים משבט אחר.

נמצינו למדים אפוא ששלוש הוספות קטנות אלו, קשורות להוספת הקטע הדין במלכות שאול, והן נוספו כאמור בעקבות הוספת קטע זה. אף על פי כן, רק הקטע הדין במלכות שאול מנוי כתוספת ברשימת ההוספות, ואילו שלושת השינויים האחרים לא צוינו כלל ברשימה.

נראה, שבכוונה תחילה נמנע רמב"ן מלכלול ברשימת ההוספות ששלח לתפוצות את כל השינויים הנובעים מן ההוספות והסתפק בהוספות עצמן, וזאת כדי לא לגרום מבוכה ובלבול בהעתקות של הפירוש. במקביל שינה רמב"ן שינויים נוספים שנתבקשו לאור ההוספות, וציין בעותק שהיה לפניו. מעותק זה התגלגלו השינויים לעדים שונים, כגון ור. במקרה שלפנינו דפוס רומי שילב את כל שלוש התוספות, ואילו כתב יד וטיקן שילב רק את הראשונה והאחרונה, אבל לא את השנייה. דוגמה זו מצטרפת אפוא לדוגמה שראינו לעיל בסעיף 4.

ב

נעבור כעת למקומות שבהם הקטע החסר בכתב יד פרמה נמצא בכתב יד פולדא. בסעיף זה אביא את המקומות שמניתוחם מוכח, לדעתי, שאכן לפנינו תוספת ולא השמטת מעתיקים.

29. בראשית י"ח, א

וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלָנֵי מְמֵרָא וְהוּא יֹשֵׁב בְּפֶתַח הָאֵקֶל כְּחֵם הַיּוֹם.

פירוש רמב"ן

והנה פי' הפרשה הזאת, אחרי שאמר כי 'בעצם היום הזה נמול אברהם' (בראשית י"ז, כו), אמר שנראה אליו השם בהיותו חולה במילתו, יושב ומתקרב בפתח אהלו מפני חום היום אשר יחלישנו, [והזכיר זה להודיע שלא היה מתכוין לנבואה לא נופל על פניו ולא מתפלל, ואעפ"כ באה אליו המראה הזאת]. ואמ' באילוני ממרא - להודיע המקום אשר בו נימול. וזה גלוי השכינה אליו למעלה וכבוד לו, כענין שבא במשכן: 'ויצאו ויברכו את העם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם' (ויקרא ט', כג), כי מפני השתדלותם במצות המשכן זכו לראיית שכינה. ואין גלוי שכינה כאן וכאן לצוות להם מצוה או לדבור כלל, אלא גמול במצוה הנעשית כבר, ולהודיע כי רצה האלהים את מעשיהם, כענין שנא': 'אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקייך תמונתך' (תהילים י"ז, טו).

נראה שאף קטע זה הוא מהוספות רמב"ן, כפי שיוסבר להלן. בקטע הקודם, שלא צוטט כאן, מתפלמס רמב"ן עם דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שכתב שהפרשה בנויה ככלל ופרט, ופסוק זה, "וירא אליו", הוא הכלל לפירוט שיבוא אחריו, היינו להתגלות שלושה אנשים.¹³¹ רמב"ן דוחה בתקיפות ובחריפות את שיטת הרמב"ם, ומסביר באריכות את סיבות התנגדותו לעמדת הרמב"ם.

בקטע זה מפרש רמב"ן את דעתו בפירוש הכתובים. לדעתו פסוק זה איננו פתיחה להמשך, אלא הוא סיום של סיפור המילה, שנזכר בסוף הפרשה הקודמת. רמב"ן מבאר גם את הקשר הרעיוני בין המילה לבין ההתגלות. אלא שתחילה הוא מבקש להראות את הקשר הלשוני שבין פסוק זה לבין סוף הפרשה הקודמת. משום כך מדגיש רמב"ן בדבריו את כל הנקודות הרומזות לקשר שבין מעשה המילה, שנידון בסוף הפרשה הקודמת, לפסוק זה. המילה "אליו" קושרת אותנו לסוף הסיפור הקודם. גם הישיבה בפתח האוהל וגם האזכור של חום היום נועדו, לדעתו, להזכירנו שאברהם הוא לאחר מילה. מפאת מחלתו ומחמת חום היום ישב אברהם בפתח האוהל. ייתכן גם שלדעת רמב"ן המילה "היום" בביטוי "כחם היום" חוזרת אל "היום" שנזכר בביטוי "בעצם היום הזה".

מיד לאחר משפט זה בדברי רמב"ן, יש לקרוא את המשפט שלאחר התוספת: "ואמ' באילוני ממרא - להודיע המקום אשר בו נימול". כלומר, גם אזכור המקום כאן קושר אותנו אל המילה, ומכאן שכל ההתגלות היא כבוד ושכר על קיום מצוות המילה. מכאן ואילך יבאר רמב"ן את הקשר הרעיוני בין המילה להתגלות. בתוספת עוסק רמב"ן בנקודה שונה. כאן מדגיש רמב"ן לא את הקשר למילה, אלא את העובדה שההתגלות באה אל אברהם בלא שהוא התכוון לנבואה, אלא

131. כך פירש גם רשב"ם, אלא שלדעת הרמב"ם הכול במראה הנבואה, ורשב"ם לא התייחס לשאלה זאת, ואין כאן מקום להאריך בבירור פשוטה של הפרשה.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

בשעה שישיב לצורכו. תוספת זו משתלבת היטב ברעיון שרמב"ן מבקש להדגיש, והוא שההתגלות אינה לצורך דבר, אלא שכר למעשה המילה. העובדה שהמשפט שלאחר התוספת נקשר היטב עם המשפט שלפניה, מסייעת, לדעתי, להנחה שאכן מדובר כאן בתוספת ולא בהשמטה.

30. בראשית ל"ד, יב

הָרָבוּ עָלַי מְאֹד מְהֵרָ וּמִתֵּן וְאֶתְנָה פֶּאֶשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלַי וְתִנּוּ לִי אֶת הַנֶּעֱךְ לְאִשָּׁה.

פירוש רמב"ן

'מהר ומתן' - מהר, כתובה, שהוא¹³² הדבר הנתן לבתולה, כדכתי': 'כמוהר הבתולות' (שמות כ"ב, טז) [והם סבלונות שהבחורים שולחים לבתולות כאשר ישאו אותן]. ומתן, מגדנות או כסף וזהב לאביה ולאחיה. ובבראשית רבה (פרשה פ ז): 'מהר - פראנון. מתן - פרא פרנון'. והם כתובה ונכסי מלוג בלשון ירושלמי, כלומר שיתן לה הוא משלו נכסים שיהיו שלה נכסי בית אביה, ויהיו אצלו נכסי מלוג.

ניתוח דברי רמב"ן, יחד עם שינוי הנוסח במילים "כתובה שהוא", מוכיחים לדעתי שאף כאן מדובר בתוספת, כפי שאבאר:

בדיבור זה מבקש רמב"ן להבדיל בין מוהר לבין מתן ולהגדיר כל אחד מהם. בכתב יד א (המייצג לדעתי את מהדורה קמא), מזהה רמב"ן את המוהר עם הכתובה הניתנת לבתולה עצמה. 'מתן' הם המגדנות הניתנים לאביה ואחיה (על פי בראשית כ"ד, נג).

בנוסח כתבי היד האחרים (המייצגים לדעתי את מהדורה בתרא), נמחקו המילים "כתובה שהוא"¹³³ ובכך נמנע רמב"ן מלזהות את המוהר עם הכתובה. במקום זה כתב שהמוהר הוא הסבלונות שהבחורים שולחים לבתולות כאשר ישאו אותן. נמצא שההבחנה העיקרית בין מוהר ומתן נשאר גם לפירוש זה: מוהר לבתולה, ומתן למשפחתה. ההבדל הוא רק בהגדרת המוהר, שבמהדורה קמא הגדירה רמב"ן ככתובה ובמהדורה בתרא נמנע מלהשתמש בהגדרה זו.

שינוי זה קשור, ללא ספק, לדברי רמב"ן על שמות כ"ב, טז: "כסף ישקל כמהר הבתולות" (פסוק שאליו מפנה רמב"ן עצמו אצלנו). שם מתפלמס רמב"ן עם רש"י, שהגדיר את המוהר ככתובה (כשם שהגדירה רש"י כאן). רמב"ן טען שם, שכתובה אינה מן התורה, ולכן כתב שם: "אבל פירוש מהר - השלוחים שאדם משלח לארוסתו, כלי כסף וכלי זהב ובגדים לצרכי החופה והנשואין, והם הנקראים סבלונות בלשון חכמים" (תן דעתך שרמב"ן שם לא דקדק לחלק בין דבר הניתן לכלה לבין דבר הניתן למשפחתה, כיוון שאין זה מעיקר הדיון שם).

132. כתובה שהוא] א, ח' דור.

133. השווה לדברינו לעיל, הערה 4.

לכאורה, לפי כתב יד פרמה עלינו לומר שלפנינו שינוי בעמדת רמב"ן בשאלה אם כתובה היא מדברי תורה או מדברי סופרים. אבל באמת אי אפשר לומר כן, כיוון שכבר בפירושו לבראשית כ"ה, ו גילה רמב"ן דעתו שהכתובה מדברי סופרים. שם חלק רמב"ן על רש"י בשאלת ההבדל בין אישה לפילגש. רש"י כתב שם: "נשים - בכתובה, פילגשים - שלא בכתובה". וכתב רמב"ן שם: "ואין הדבר כן... כי הכתובה מדברי סופרים". כיוון שלא מצאתי בכתבי היד בפירושו שם ביטוי לנוסחים שונים, נראה לומר שגם בפירושו אצלנו החזיק רמב"ן בדעה שהכתובה אינה מן התורה. אלא שרמב"ן נשען על מה שכתב שם: "אבל אפשר שגם בני נח כאשר ישאו להם נשים כמשפטן בבעילה, היו נוהגים לכתוב להן מהר ומתן". מחלוקתו עם רש"י שם אינה אפוא על הנוהג המקובל, אלא על הגדרתה ההלכתית של אישה לעומת פילגש. משום כך, אצלנו, כשמדובר בסיפור דברים בלבד, פירש רמב"ן (במהדורה קמא) על פי הנוהג המקובל ולא נמנע מלהשתמש במילה 'כתובה'. ואולם בשמות, כיוון שמדובר בנושא הלכתי, שב רמב"ן וחלק על רש"י. במהדורה בתרא שב רמב"ן ותיקן את לשון פירושו אצלנו בהתאם לפירושו בשמות. שריד לנוסח מהדורה קמא נשאר גם בנוסח מהדורה בתרא. לאחר הציטוט מבראשית רבה, השאיר רמב"ן את לשון ההסבר "והם כתובה ונכסי מלוג".

31. בראשית מ"ב, לד

וְהִבִּיאוּ אֶת אַחֲיֵיכֶם הַקָּטָן אֲלֵי וְאֶדְעָה כִּי לֹא מְרַגְלִים אַתֶּם כִּי כְּנִים אַתֶּם אֶת אַחֲיֵיכֶם
אֶתְּן לָכֶם וְאֶת הָאָרֶץ תִּסְחָרוּ.

פירוש רמב"ן

'ואת הארץ תסחרו' - שינוי לו בדבר מפני השלום, כדי שישמע אליהם לשלח אתם בנימין, כי ברצונם מיד היו חוזרים, לולי שאמר: לא ילך בני עמכם. וכן אמרו לו: 'אחיכם האחד הניחו אתי' (בראשית מ"ב, לג), ולא הגידו לו מאסרם ולא מאסר שמעון. ויתכן שאמר להם יוסף ואת הארץ תסחרו, ולא סיפרו הכתוב, [וטעמו שתביאו סחורה כרצונכם לקנות התבואה ולא אקח מכס בסחורתכם, כי איטיב לכם תחת בשתכם]. וכן 'שאלו שאל האיש לנו ולמולדתינו' (שם מ"ג, ז), התנצלות לאביהם. או כאשר אמרו לו: 'כלנו בני איש אחד נחנו' (שם מ"ב, יא), אמר להם: לא כי באמת ערות הארץ באתם לראות, והגידו לי אם אביכם חי ואם יש לכם עוד אח, כי אחקור עליכם ואדע מה אתם. ואז ענו שנים עשר אחים אנחנו בני איש אחד והוא בארץ כנען היום, כי עודנו חי והקטן עמו והאחד איננו. והוא מה שאמר יהודה: 'אדוני שאל את עבדו לאמר היש לכם אב או אח' (שם מ"ד, יט). וכן במקומות רבים יקצר במעשה או בסיפור, כאשר הזכרתי (שם כ"ד, כב; ל"א, ז).

ורש"י כתב: 'תסחרו' - תסבבו, וכל לשון סחורה וסוחרים על שם שמסבבים אחר פרקמטיא. נראה שרצה הרב להזהר מזה, שלא אמרו אלא שיהיו רשאים לסבוב

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

הארץ ולשבור בר כרצונם תמיד, ולא פירש כן 'שבו וסחרוה' (שם ל"ד, י), 'זיסחרו אותה' (שם, כא).

מוקד דיונו של רמב"ן בדיבור זה הוא באי-ההתאמה הקיימת בין דברי הכתוב על מה שאירע במצרים לבין דיווחם של האחים. אי-ההתאמה זו מתבטאת בשני פרטים: א. לטענת האחים אמר להם יוסף, שאם יוכיחו את אמינותם, יתיר להם לסחור את הארץ; ולא מצאנו שאמר להם יוסף דבר זה. ב. לטענת האחים, דבריהם על אחיהם הקטן נאמרו כתגובה לשאלת יוסף, ואף פרט זה אינו מתאים לכתוב לעיל. רמב"ן מציג שתי אפשרויות עקרוניות לשני שינויים אלו: א. שינוי לו מפני השלום. ב. דבריהם נכונים והכתוב לעיל קיצר.

במשפט המוסגר, רמב"ן אינו עוסק בסתירה לכאורה שבין דברי הכתוב לבין סיפור האחים, אלא בשאלה מה ההיגיון באפשרות שאכן יוסף אמר להם "ואת הארץ תסחרו". רמב"ן מבאר את ההיגיון שיכול להיות בדברים אלו. משפט זה אינו הכרחי להצגת התשובות העקרוניות שנידונו בשלב הקודם.

בסוף דיבורו מביא רמב"ן את פירושו של רש"י לביטוי "ואת הארץ תסחרו", ומכאן נראה לכאורה שכבר בשלב זה עסק רמב"ן בשאלת פירוש הביטוי. אבל באמת אין הדבר כן. לדעת רמב"ן פירש רש"י ביטוי זה שלא כהוראתו הרגילה, כדי לפתור את אי-ההתאמה הנ"ל. לפי רש"י, האחים אמרו רק שיוסף הבטיח להם שאם יביאו את אחיהם יתיר להם לקנות תבואה. על פי פירוש זה, אין בדבריהם סתירה לדברי הכתוב. ואולם רמב"ן עצמו מסתייג מפירוש הביטוי שלא בהוראתו הרגילה ולכן הציג את שני פירושו לעיל.

לאור זאת נראה שאכן המשפט המוסגר אינו שייך למרקם הראשוני של הפירוש, אף שבמקרה זה קשה יותר להכריע בדבר.

ג

בסעיף זה אביא את המקומות שבהם הקטע החסר בכתב יד פרמה נמצא בכתב יד פולדא, ואשר גם לאחר ניתוחם קשה לקבוע אם לפנינו תוספת או השמטת מעתיקים. ובכל זאת נראה לי שאף כאן מדובר בתוספת, כפי שאבאר בכל אחד מהמקרים.

32. בראשית י"ב

וַיִּקְרָא פְּרָעָה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה זֹאת עָשִׂיתָ לִּי לָמָּה לֹא הִגַּדְתָּ לִּי כִּי אֲשַׁתְּךָ הִוא. לָמָּה אֲמַרְתָּ אֲחֵתִי הִוא וְאֶקַּח אֹתָהּ לִי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אֲשַׁתְּךָ קַח וְלֵךְ. וַיֵּצֵאוּ עִלְיוּ פְּרָעָה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלַחוּ אֹתוֹ וְאֵת אִשְׁתּוֹ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לוֹ (פס' יח-כ).

פירוש רמב"ן

(יח) 'ויקרא פרעה לאברם' - יתכן כי בבא הנגעים פתאום עליו ועל ביתו בעת אשר לוקחה שרי אל ביתו הרהר בדעתו לאמר מה זאת עשה אלהים לנו, ושאל אותה והגידה כי אשתו היא, ולכן קרא לאברם והאשים אותו.

או אולי הדבר היה¹³⁴ כמו שאמרו רבותי' (בראשית רבה פרשה מא ב) שלקה בראתן שהתשמ' קשה לו, וחשש כי שמא אשתו היא, ואמ' לו בספק מה זאת עשית לי - להוציא מפיו האמת, כי אם היתה אחותו היה אומר אמנם אחותי היא. והוא אמ' לו עתה הנה אשתך קח ולך - לראות מה ידבר ומה ישיב על תוכחתו, ואברהם שתק ממנו ולא השיב לו דבר מרוב פחדו, אז הבין פרעה כי היא אשתו כאשר חשב, וצוה עליו אנשים לשלחו.

[יט] וטעם 'ואקח אותה לי לאשה' - שהיה רצונו שתהיה זאת אשתו המולכת, ולא תהיה פלגש לו, והזכיר זה בעבור שיודה לו אם היא אחותו, כאשר פירשתי.]

[כ] וטעם 'וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו' - להודיע שלא גזלו ממנו דבר מכל המתנות הגדולות שנתנו לו בעבור שרה שתהיה למלך, ולא אמרו רמיתנו ומתנה בטעות היא. וזה ממעשה הנס.¹³⁵

המוסגר בפסוק יט נמצא ב-ורד וחסר ב-א (ונוסף שם בגליון).

המוסגר בפסוק כ כלול ברשימת ההוספות וחסר בכתבי יד אד.

בפירושו לפסוק יח דן רמב"ן בשאלה כיצד ידע אבימלך ששרה היא אשתו של אברהם. תחילה הציע ששמע זאת בפירוש משרה. לאחר מכן הציע שאכן לא ידע זאת בוודאות אבל חשד בדבר בגלל אופיו של העונש, ודבריו לאברהם "ועתה הנה אשתך", שנאמרו לכאורה בהחלטיות, לא היו אלא אמצעי פסיכולוגי להוציא את האמת מאברהם. ראוי להעיר שבדיון זה פירש בעצם רמב"ן את כל הפסקה, לרבות פסוקים יט, כ.

בדבריו בפסוקים יט, כ חוזר רמב"ן לבאר פרטים מסוימים בפסוקים אלו. עצם העובדה שרמב"ן חוזר לבאר פסוקים שכבר נתבארו בדבריו אינה מוכיחה שלפנינו הוספה. דרכו של רמב"ן לבאר תחילה את הפסקה כולה, ואחר כך לחזור ולדון בפרטים מסוימים.

נציין רק שבדיונו בפסוק יט נשען רמב"ן על הרעיון שפיתח בדיבור הקודם.

כאמור, אין לדעת אם לפנינו השמטה או תוספת. ונראה לי מסגנון הדברים שלפנינו אכן הוספה. ונראה שאף במקום זה נוספה תחילה ההוספה בפסוק יט, החסרה רק בכתב יד פרמה ואינה כלולה ברשימת ההוספות, ובשלב שני (בהוספות

134. או אולי הדבר היה] א, ח' ד, או ור. ונראה שלפנינו השמטה, כדי לעדן את דברי רמב"ן ביחס לחז"ל.

135. נוסח זה הוא על פי כתב יד וטיקן. בדפוס רומי הנוסח הוא: "וטעם הוא ואשתו וכל אשר לו להודיע...". כלומר ההערה היא על "ג, א. על פי תוכן דברי רמב"ן נראה נוסח וטיקן עדיף.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

שנוספו לאחר עלייתו לארץ) נוספה ההוספה לפסוק כ, החסרה גם בכתב יד פולדא וכלולה ברשימת ההוספות.

33. בראשית ל"ח, יא

וַיֹּאמֶר יְהוָה לְתָמָר כְּלָתוֹ שְׁבִי אֶלְמָנָה בֵּית אָבִיךָ עַד יִגְדַּל שְׁלָה בְנִי כִּי אָמַר פֶּן יָמוּת
גַּם הוּא כְּאָחִיו וַתֵּלֶךְ תָּמָר וַתֵּשֶׁב בֵּית אָבִיהָ.

פירוש רמב"ן

[וטע' 'שבי אלמנה בית אביך' שתנהגי אלמנותיך שם עד יגדל שילה. רמז לה התאבלי ולבשי בגדי אבל ואל תסוכי שמן כאשר חגורת שק על בעל נעוריה עד שיגדל שילה ויבם אותך כי כן המנהג במתיבתא. כי היוצא' וחפצה להנשא לאיש זר לובשת בגדי אבל ימים מעט כפי המנהג ומתנחמת ולובשת שנים ותכס בצעיף ותתעלף עד שתנשא לאיש.¹³⁶]

פירוש זה עומד בפני עצמו, ואין לדעת אם לפנינו תוספת או השמטה. העובדה שמדובר כאן ביחידה שלמה מבחינה תוכנית, מִטָּה לאפשרות שלפנינו אכן תוספת, כחלק מהוספות רמב"ן לפירושו.

34. בראשית מ',

וַיָּבֵא אֱלֹהֵיהֶם יוֹסֵף בְּבִקְרָוֶיךָ אֶתְּךָ וְיָרָא אֶתְּךָ וְהָנִים זַעֲפִים. וַיִּשְׂאֵל אֶת סְרִיסֵי פְרַעֲה אֲשֶׁר אֶתוֹ
בְּמִשְׁמַר בֵּית אֲדֹנָיו לֵאמֹר מִדּוֹעַ פְּנִיכֶם רְעִים הַיּוֹם
(פס' ו-ז).

פירוש רמב"ן לפסוק ז

[וישאל את סריסי פרעה אשר אתו במשמר בית אדניו' - היה ראוי שיאמר הכתוב וישאל אותם לאמר, אבל האריך כי רצה לספר בשבח יוסף, שהיה נער עבד ושאל לשני שרים גדולים והם בבית אדוניו אשר שנה אותו, והיה כל אחד יכול לצוות לשאת את ראשו מעליו, ולא פחד מהם מלשאל אותם ולאמר להם דעתו בפתרון, כי בטח בחכמתו, שאילו נמלט שר האופים היה תולה אותו].

אף כאן מדובר בדיבור שלם שאינו קשור לפירוש שלפניו או שלאחריו. ונראה, מהטעם שהזכרנו לעיל, שאף הוא מהוספות רמב"ן לפירושו.

35. בראשית מ', טז

וַיָּרָא שֵׁר הָאֲפִים כִּי טוֹב פְּתָר וַיֹּאמֶר אֶל יוֹסֵף אֵף אֲנִי בְּחִלּוּמֵי וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה סִלֵּי חֲרִי עַל
רֹאשִׁי.

136. עד שתנשא לאיש] ו, ח' ד.

פירוש רמב"ן

'סלי חורי' - סלים של נסרים קלופים עשויים חורים חורים, זה לשון ר"ש ז"ל. והגאון רב סעדיה פירש סלי לחם לבן, כלחם המלך, מלשון 'ולא עתה פניו יְחֹרֹר' (ישעיהו כ"ט, כב), מן הארמית שתאמר ללבן חיור. והוא הנכון, כי היה בכל הסלים מלחם המלך, ובסל העליון מכל מיני מאכל פרעה שהיה מעשה אופה. ולשון רבותי' במשנה (ביצה פ"ב מ"ו): 'פתין גריצין וחורי'. [ואמרו בירושלמי (ביצה פ"ב, סא ע"ג): 'רבנין שמעין לה מן הדא - והנה שלשה סלי חרי על ראשי'].

נראה לי שאף זה מהוספות רמב"ן לפירושו הוא. תחילה הביא רמב"ן ראייה רק לשימוש לשון חורי אצל חז"ל בהקשר של לחם. מאוחר יותר הוסיף רמב"ן את הירושלמי הקושר זאת במפורש לכתובנו. אפשר שבמהדורה קמא נעלם ממנו לפי שעה ירושלמי זה.

36. בראשית מ"א, מה

וַיִּקְרָא פְּרָעָה שֵׁם יוֹסֵף צַפְנַת פְּעֻנַח וַיִּתֵּן לוֹ אֶת אֶסְנַת בַּת פּוּטִי פְּרַע לָהּ אֵן לְאִשָּׁה וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם.

פירוש רמב"ן

'צפנת פענח' - אמר ר' אברהם כי¹³⁷ היא מלת¹³⁸ מצרית לא ידענו פירושה, ואם מתורגמת לא ידענו שם יוסף. ועל דעת הראשונים שאומרים 'המפענח נעלמים', יתכן שקרא לו שם נכבד בלשון ארצו, כי שאל לו. או שהיה המלך יודע¹³⁹ שפת ארץ כנען הקרובה אליו. וענינו, צפונה מגולה.¹⁴⁰ וכן בתו קראה שם משה רבי' בלשון עמו מן 'משיתיהו' (שמות ב', י). ואל תשומם בעבור שיקראוהו ספרי המצרים מוניוס, כי ישנו השמות ללשון מובן או מורגל להם כאשר יעשה התרגום בקצתם, כגון 'בין קדש ובין שור' (בראשית כ', א) - בין רקם ובין חגרא, וכן בהרבה מקומות מן השמות, ובקצתם לא ישנה דבר [כאשר עשה בסיחון מלך חשבון ובעוג מלך הבשן וזולתם הרבה], וזה לפי מה שהיו נקראים בלשון הארמית בדורו, וכן עשו הנוצרים וכל המעתיקים.

נראה לי שאף זה מהוספות רמב"ן הוא. המשפט המוסגר אינו הכרחי להבנת דברי רמב"ן. אפשר שרמב"ן הביא תחילה דוגמות לשינוי התרגום במקצת מן השמות, וכנראה סבר שאין צורך להביא דוגמות גם למצב הרגיל.

137. כי] אדר, ח' ו.

138. מלת] אר, מלה וד.

139. יודע] דר, ח' א ונוסף שם בגיליון.

140. מגולה] א, מגלה דור.

סיכום

מנינו כאן שלושים ושישה קטעים בפירוש רמב"ן לספר בראשית החסרים בכתב יד פרמה. 141 הדיון שערכנו לעיל מלמד, לדעתי, שרוב המקומות החסרים בכתב יד פרמה, ואולי כולם, שייכים להוספות רמב"ן לפירושו.¹⁴² נסכם כאן את העקרונות שעל פיהם למדנו לדעת שלפנינו אכן הוספות שהוסיף רמב"ן לפירושו.

א. עדות כתב היד. בראש ובראשונה נשענו על העובדה שקטעים אלו חסרים בכתב יד פרמה, כתב יד שהוכיח את חזקתו באי-הכללת הקטעים המתועדים כהוספות ברשימות שבכתבי היד.

ב. סיוע מכתבי יד נוספים. במקרים רבים הצטרפה לעדותו של כתב יד פרמה גם עדותו של כתב יד פולדא (סעיפים 1-28). שני כתבי יד אלו אינם תלויים זה בזה. בשלושה מקרים הצטרפה לכך גם עדותו של כתב יד וטיקן (סעיפים 3 [י"ב, טו]; 22 [מ"ו, א]; 23 [מ"ו, א]). בשני מקרים הצטרפה לכך גם עדותו של דפוס רומי (סעיפים 21 [מ"ה, יב]; 22 [מ"ו, א]).

ג. מספר הוספות באותו נושא שהקשר ביניהן אינו מוטל בספק. ראה למשל סעיפים 1 (ט', יב-יג); 18 (ל"ח, ב). תופעה דומה מצאנו גם בהוספות המתועדות ברשימה, ראה למשל מה שהבאנו בסעיף 15 (ל"ב, ח; ל"ג, ח). אין להעלות על הדעת שמקומות אלו נשמטו מכתב היד באקראי.

ד. שינויי נוסח בין העדים שאינם כוללים את ההוספה לבין העדים האחרים, שינויים שנעשו כתוצאה מההוספה. ראה סעיפים 1 (ט', יב-יג); 2 (ט', יח); 4 (י"ד, טו); 8 (כ"א, יא); 10 (כ"ה, יט); 16 (ל"ג, י); 28 (מ"ט, י); 30 (ל"ד, יב).

ה. הכרת הגאוגרפיה לאחר עלייתו לארץ. ראה סעיף 4 (י"ד, טו). השווה להוספה המתועדת על מקום קבורת רחל שהובאה בפתיחת המאמר. ראה גם מה שנכתוב להלן, ליד הערה 152.

ו. מקורות שהגיעו לרמב"ן מאוחר יותר. ראה סעיף 13 (ל', כ) בעניין תרגום ירושלמי. השווה להערה 90, שם ציינו שכל אזכורי פירוש רבנו חננאל שייכים למקומות המתועדים כהוספות ברשימות שבכתבי היד. וראה סעיף 20 (מ"ג, כ) בעניין הכרת מילה ביוונית. לכך יש לצרף גם מקורות שנעלמו ממנו לפי שעה והוסיפם מאוחר יותר, ראה סעיפים: 22 (מ"ח, ו); 23 (מ"ח, כב); 35 (ט"ז, טז).

141. וזאת מלבד ההוספות המתועדות ברשימה שבכתבי היד פה, שכמעט כולן (57 מתוך 60) חסרות בכתב היד הזה (כאמור לעיל, עמ' 63).

142. גם בחומשים האחרים יש קטעים החסרים בכתב יד פרמה, ואולם בחומשים אלו מדובר על מקומות בודדים בלבד, והיקף התופעה אינו מתקרב למה שמצאנו בספר בראשית. נזכיר שגם ברשימות ההוספות המתועדות בכתבי היד, שהזכרנו בפתיחת מאמרנו, מספר ההוספות לבראשית גדול לאין ערוך מהמספר לכל אחד מהחומשים האחרים.

ז. קו רעיוני משותף למספר הוספות. ראה סעיפים 7 ("ט, ה); 9 ("ג, יט); 11 ("כ, ו, כט).

ח. קטיעת הרצף ופגיעה במרקם הראשוני של הפירוש. ראה סעיפים 5 ("ד, יח); 12 ("כ, ט, כז); 29 ("ח, א).

ט. דיון בנקודה עצמאית וחדשה. ראה סעיפים 3 ("ב, טו); 12 ("כ, ט, כז); 31 ("מ, ב, לד). לכך יש להוסיף את הדיבורים השלמים החסרים בכתבי יד אד. ראה למשל סעיפים 19 ("ט, י); 33 ("ח, יא); 34 ("מ, ז) ועוד.

לכל המאפיינים הללו יש מקבילות גם ברשימת ההוספות המתועדות בכתבי היד, ואין כאן המקום להאריך בכך. נמצאו ההוספות המתועדות ברשימות מלמדות על ההוספות שאינן מתועדות.

העובדה שכל שלושים ושישה המקומות שחשפנו אינם כלולים ברשימת ההוספות בשני כתבי היד פה שנוזכרו במאמרו של הרב כהנא,¹⁴³ מלמדת, לדעתי, שהיו גלים שונים של הוספות. הרשימה שבאה בכתבי יד פה מפורש בה שהן הוספות שרמב"ן הוסיף לאחר עלייתו לארץ. אפשר אפוא שההוספות האחרות נוספו בשלב מוקדם יותר, עוד בהיות רמב"ן בספרד. מקצת סיוע לכך מסעיף 15, ששם מתאימה ההוספה הראשונה, שאינה מנויה ברשימת ההוספות, לדעתו של רמב"ן לפני ההוספה השנייה, המנויה ברשימת ההוספות.

ואולי אין לדבר כלל על מספר מדויק של גלי הוספה. אפשר שדרכו של רמב"ן הייתה להוסיף על פירושו מפעם לפעם. בכך נוכל גם להסביר את העובדה שחלק מהמקומות החסרים בכתב יד פרמה נמצאים בכתב יד פולדא. ייתכן שמקומות אלו שייכים לשלב עוד יותר מוקדם של ההוספות ולכן הן נקלטו בכתב יד פולדא, אבל לא בכתב יד פרמה.¹⁴⁴ המקומות החסרים גם בפרמה וגם בפולדא אבל נמצאים באחרים, שייכים לשלב מאוחר יותר. העובדה שהם אינם כלולים ברשימת ההוספות, מלמדת שגם שלב זה אירע בספרד. על פי זה היו לפחות שני שלבים של הוספות בספרד. וכבר שיערנו בפתיחת מאמרנו, שאף לרשימת ההוספות ששלח רמב"ן מעכו לאחר עלייתו לארץ, קדמה ההוספה על מקום קבורת רחל, שאף היא נוספה לאחר עלייתו, ואיננה כלולה ברשימה זו. נמצא שאף ההוספות שנוספו לאחר עליית רמב"ן לארץ נוספו במספר שלבים.

תיאור זה של תהליך כתיבת פירושו של רמב"ן לתורה, מחייב אותי להיזקק לשאלת זמן כתיבת הפירוש ומקום כתיבתו.

143. לעיל, הערה 3.

144. ד"ר י' עופר העיר לי שאולי ניתן להביא לכך סיוע מהתוספת לבראשית ל"ד, יב (סעיף 27). לפי הצעתנו שם, התוספת באה בעקבות פירוש רמב"ן לשמות כ"ב, טז. הפירוש לשמות שם שייך למהדורה קמא. ניתן אפוא להניח שהתוספת לבראשית נוספה סמוך לכתיבת הפירוש. אולי משום כך נקלטה התוספת שם בכתב יד פולדא, אבל לא בכתב יד פרמה.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

כפי שציינתי לעיל, ברור מרשימת ההוספות המתועדות בכתבי יד פה, וכן מפירושו של רמב"ן לבראשית ל"ה, טז לעומת מ"ח, ז (מקום קבורת רחל), שפירושו של רמב"ן היה כתוב ואף נתפרסם בעודו בספרד. את ההוספות שרמב"ן הוסיף לאחר עלייתו לארץ שלח לתפוצות על מנת שישלבו אותן בפירוש. רוב כתבי היד שבידינו וכל הדפוסים אכן שילבו בהעתקתם הוספות אלו. ואולם, במספר כתבי יד עדיין חסרות הוספות אלו או רובן.

במאמר זה אני מבקש כאמור לטעון, שהוספות אלו המתועדות ברשימות, אינן היחידות שהוסיף רמב"ן לפירושו, ועוד בספרד נהג להוסיף על פירושו השלמות והוספות, שאף הן חסרות בחלק מכתבי היד של הפירוש. טענתי גם שהוספות אלו לא נוספו בפעם אחת אלא במספר שלבים. טענה זו מחייבת לומר שהמהדורה הראשונה של פירושו נתפרסמה שנים הרבה לפני עלייתו לארץ. נסקור כאן אפוא בקצרה את תולדותיו של רמב"ן.

רמב"ן נולד בסביבות שנת 1194¹⁴⁵ ר' יוסף בן צדיק בספרו **קצור זכר צדיק** כותב: "הרמב"ן ז"ל פ' התורה וחדושים מהתלמוד בגירונדה שנת ד' אלפים תתקעו (= 1216)¹⁴⁶. קשה לדעת מהי מידת המהימנות של פרט זה, וכן קשה לדעת מה כוונתו, אם בשנה זו החל לכתוב או סיים, ואם סיים את פירוש התורה או חלק מחידושיו לתלמוד. מכל מקום נראה שאת פירושו לתורה כתב הרבה לפני ימי זקנותו, ואולי כבר בשנות השלושים או הארבעים לחייו.

בשאלת זמן כתיבת פירוש רמב"ן לתורה ומקום כתיבתו נגע הרב ח"ד שעוועל במספר מקומות. המקום המפורט ביותר הוא ספרו (לעיל, הערה 145). לדעתו, רמב"ן כתב את פירושו לבראשית ולשמות בסוף ימיו בספרד, ואילו את פירושו לויקרא ולדברים השלים לאחר עלייתו לארץ, וזו לשונו:

עוד מצאתי רמז כזה בפרשת מסעי (במדבר ל"ה, יד)¹⁴⁷ שכתב: 'זמלכי ארץ כנען מלכי עיירות, לכל מושל עיר יקראו לו מלך, כאשר אתה רואה: "מלך ירושלים אחד מלך חברון אחד" (יהושע י"ב י). ... וביניהם מהלך חצי יום, וכן הזכירו חכמים: בין בית אל לעי ארבעת מילין... לזו מלך ולזו מלך'. המדייק בלשונו של הרמב"ן ירגיש בהבחנה שבהערכת שני מרחקים. על המרחק שבין בית אל לעי, ערים שהיו חרבות בימיו, הביא מאמר חז"ל, ואילו על המרחק שבין ירושלים וחברון הוא כותב: 'שביניהם מהלך חצי יום'. והנשמע מלשונו שכבר עבר כברת ארץ זו בדרכו מירושלים, כשהלך להשתטח על קברי אבות שבחברון. ומכאן יש להסיק שפירושו על ספר במדבר נכתב בארץ, וכן גם ספרי ויקרא ודברים, כפי מה שעולה מתפלותיו לסוף

145. ראה ברור הפרטים אצל ח"ד שעוועל, **רבנו משה בן נחמן**, ירושלים תשכ"ז, עמ' לא-לב. ראה גם: י' תא שמע, **הספרות הפרשנית לתלמוד ב**, ירושלים תש"ס, עמ' 30.

146. א' נויבאוואר, **סדר החכמים וקורות הימים**, א, אוקספורד 1887, עמ' 94. נשוב ונזכיר שרמב"ן עלה לארץ בשנת 1267.

147. בספרו של הרב שעוועל כתוב בטעות "במדבר לח, יג".

ספר ויקרא... מכאן אנו למדים כי אע"פ שזמן חיבורו של הפירוש לתורה אינו ניתן לקביעה ודאית, ניכר שחיבורו זה נכתב בסוף שנות ישיבתו בספרד, ולא נגמר בפרטיו עד ביאתו לארץ.¹⁴⁸

על דברים אלו הגיב י' עמנואל במאמר ביקורת על ספרו של הרב שעוועל.¹⁴⁹ את הראיות מלשון תפילותיו של רמב"ן, שהביא הרב שעוועל, דחה באומרו שלפנינו לשון כללית בלבד. בהערה זו ודאי צדק עמנואל. את הוכחתו של הרב שעוועל במדבר ל"ה, יג דחה עמנואל בכך שרמב"ן לא נזקק להימצאות בארץ כדי לדעת את המרחק בין ירושלים לחברון, שכן רמב"ן עצמו עמד על כך בפירושו לבראשית כ"ג, ב. מסקנתו של עמנואל, מבדיקת מספר מקומות של לשון רמב"ן בפירושו, היא שפירושו של רמב"ן ברובו היה גמור בחוץ לארץ. בתגובתו דחה הרב שעוועל את השגותיו של עמנואל.¹⁵⁰ בסוף דבריו הוא מעיר שגם עמנואל מודה שרוב הפירוש נכתב בספרד, משמע שלא כל הפירוש. חוזר הוא אפוא למסקנתו:

פירוש רמב"ן על התורה לא נגמר בעוד היות המחבר בארץ ספרד. ואם נקבל את ההנחה שהרמב"ן כתב את פירושו כפי סדר התורה - ואמנם אין לנו ראיות להיפך מהנחה זאת - מן ההכרח לומר שאחרון אחרון נכתב על אדמת הקדש. איפה נקודה זאת המחלקת בין מה שנכתב בחוץ לארץ ומה שנכתב בארץ ישראל לא ידועה לנו, וראיות מכריחות אין לנו.

ויכוח זה על זמן כתיבת פירושו של רמב"ן ומקום כתיבתו התנהל לפני פרסום מאמרו של הרב כהנא, ונבע מאי-הכרת רשימת הוספות רמב"ן לפירושו. לאחר פרסום מאמרו של הרב כהנא¹⁵¹ ופרסום רשימת הוספות ניתן להכריע סופית בשאלה זו. גם הפירוש לבמדבר ל"ה, יד ("את שלש הערים") וגם הקטע בפירושו לבראשית כ"ג, ב ("והנראה בעקידה... בארץ הנגב") שייכים לרשימת הוספות המתועדות בכתבי היד שצוינו במאמרו של כהנא.¹⁵² צדק אפוא הרב שעוועל שראה בפירוש לבמדבר ל"ה, יד הוכחה להימצאות רמב"ן בארץ ישראל, וצדק י' עמנואל שהפנה לבראשית כ"ג, ב. אלא ששני מקומות אלו אכן נכתבו בהיות רמב"ן בארץ

148. ח"ד שעוועל (לעיל, הערה 145), עמ' קנג-קנד. את עיקרי הדברים כתב כבר במבוא לפירוש הרמב"ן לתורה במהדורתו, ירושלים תשי"ט, עמ' 7-9.

149. י' עמנואל, "רבנו משה בן נחמן" לרב ח"ד שעוועל, **המעין** ח (ב), תשכ"ח, עמ' 66-71.

150. ח"ד שעוועל, 'לביורר בעית המקום אשר בו כתב הרמב"ן את פירושו על התורה', **המעין** ח (ב), תשכ"ח, עמ' 32-36.

151. המאמר נתפרסם **בהמעין** מספר חודשים לאחר מאמריהם של עמנואל ושעוועל.

152. הוספה 33 בעמוד 62, והוספה (21) 88 בעמוד 38, במאמרו של כהנא. גם ההפניה הנוספת של עמנואל במאמרו, עמ' 67 הערה 3, לבראשית י"ב, ו, שאף שם מדבר רמב"ן על מקומה של חברון, אף היא כוללה בקטע השייך להוספות רמב"ן, ראה הוספה מספר 16, עמ' 31 שם. וראה מה שכתבנו במאמר לעיל, סעיף 4.

הוספות רמב"ן לפירושו לתורה

והוספו לפירוש רמב"ן לתורה, שהיה גמור עוד בספרד. צדקו אפוא גם שניהם באומנם שרובו של הפירוש נכתב בספרד והשלמתו הייתה בארץ. אלא שלא צדק הרב שעוועל באומרו שפירושו לספרי בראשית ושמות נכתב בסוף ימי ישיבתו בספרד, ופירושו לספרי ויקרא ודברים נכתבו בארץ. אלו גם אלו נכתבו בספרד, וההשלמות נוספו לאחר עלייתו לארץ. התשובה לשאלתו של הרב שעוועל, "איפה נקודה זאת המחלקת בין מה שנכתב בחוץ לארץ ומה שנכתב בארץ ישראל", היא ברשימת ההוספות הכלולה בכתבי היד הנ"ל.

מעשה אין גם צורך לומר שמהדורה קמא נכתבה בסוף ימי ישיבתו של רמב"ן בספרד. אפשר, וכך מסתבר, שהיא נכתבה ונתפרסמה, כאמור, הרבה שנים לפני כן, אלא שרמב"ן שכללה והוסיף לה פירושים מפעם לפעם עוד בהיותו בספרד, וביקש מהמעתיקים לשלבם בפירושו.

תופעה זו מזכירה, כאמור, את פירוש הרמב"ם למשנה, שתיאר אותו ליברמן בלשון זו:

'אנו משתמשים להלן בבטוי המוסכם 'מהדורא בתרא' רק כדי לשבר את האוזן, אבל לאמיתו של דבר לא כתב רבינו אלא מהדורא אחת, שהכניס בה שינויים ותיקונים במשך כל ימי חייו.¹⁵³

אלא שיש הבדל מהותי בין שינויי ותיקוניו של הרמב"ם בפירושו למשנה, לבין הוספותיו של רמב"ן לפירושו לתורה. הרמב"ם אכן שינה ותיקן, וברוב המקומות חזר בו מהפירוש הקודם. לא כן בהוספותיו של רמב"ן. רוב מוחלט של המקומות שראינו במאמר זה, וכך הוא גם ברוב הוספותיו המנויות במאמרו של הרב כהנא,¹⁵⁴ אינם תיקון לדעתו הקודמת, אלא הוספה והשלמה. סימן, לדבר שאצל הרמב"ם רבו המחיקות של משפטים וקטעים ממהדורה קמא, ואילו אצל רמב"ן, ברוב מוחלט של המקומות, נשאר הפירוש הקודם על כנו והתוספת השתלבה בו באופן טבעי.¹⁵⁵ אדם שאינו מודע לתופעת ההוספות בפירושו של רמב"ן, יתקשה להבחין בה באמצעות ניתוח הטקסט. רק לאחר שאנו יודעים מהי ההוספה, יכולים אנו גם לראות את ההבדל שבין הפירוש בלעדיה ובין הפירוש הכולל אותה. דבר זה לא אירע במקרה. סוף מעשה היה בוודאי במחשבה תחילה. רמב"ן השקיע מאמץ רב כדי שהתוספת תהפוך לחלק אינטגרלי מפירושו. מן הסתם ביקש רמב"ן למנוע מצב שבו פירושו

153. לעיל, הערה 101.

154. לעיל, הערה 3.

155. במקומות בודדים שינה אכן רמב"ן את דעתו ובעקבותיו את הפירוש. לדוגמה בולטת ראה פירושו לבראשית מ"ב, ט ד"ה "ויזכר יוסף", הוספה מספר 52 ברשימתו של כהנא (לעיל, הערה 3), עמ' 33. וראה מה שהעיר על כך הרב כהנא שם, עמ' 41-42, ומה שביאר בזה הרב י' בן-נון, **פרקי האבות: עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית**, אלון שבות תשס"ג, עמ' 219-220.

לתורה יראה כטלאי על גבי טלאי. חפצו זה צלח בידו, ואף על פי שהוסיף לפירושו למעלה ממאה ושישים קטעים - כמעט אין איש הלומד את פירושו ומרגיש בדבר זה. סימן מובהק לדבר זה יש לראות בעובדה שבכל המהדורות החדשות, המוערות והמבוארות, של פירוש רמב"ן לתורה, שאף הוגהו על פי כתבי יד, לא נזכרה ולא נפקדה כלל תופעת ההוספות.

הרבה יש לדון באופיין של ההוספות, הן ההוספות שצינתי במאמר זה הן במאה שלושים וארבע ההוספות המנויות במאמרו של הרב כהנא. אלא שדיון זה זוקק מאמר נפרד. לא באתי כאן אלא ליידע את הקוראים על המקומות הנוספים בפירוש רמב"ן, שלא היו, כנראה, במהדורה הראשונה של פירושו, ואשר לא נכללו ברשימת ההוספות, ואף כאן הגבלנו את עצמנו לספר בראשית בלבד.

שבים אנו אפוא, וביתר שאת, אל הטענה שפתחנו בה את מאמרנו: בדיקה זהירה ומדוקדקת בכתבי היד של פירוש רמב"ן לתורה יכולה לחשוף מקומות רבים נוספים השייכים להוספות שהוסיף רמב"ן לפירושו לתורה. חשיפה זו תעמיק את הבנתנו בפירושו של רמב"ן, תחדד את ידיעתנו בדרכי פרשנותו, ובעיקר, תסייע לנו להבין טוב יותר את הדקויות בכתובים עצמם.