

תהליכי גיבוש ותמורות בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם בירידתו מצרימה (בראשית י"ב)

ידועה עמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם בסיפור הירידה למצרים, ולפיה קטא אברם גדול בשגגה בעצם ירידתו מצרימה מפני הרעב ובהביאו את שרי אשתו במכשול עוון בהציגו אותה כאחותו. במאמר זה אבקש לטעון, שעמדה פרשנית מרחיקת לכת זו לא הייתה פשוטה כל עיקר גם בעיני רמב"ן עצמו. דבריו אינם עשויים מקשה אחת, וניכרים בהם מתחים פנימיים, המשקפים את התלבטותו בשאלה זו. אף אפשר, שבחינה ביקורתית של דבריו בפירושו לתורה תעמיד על כך שלא נכתבו במשיכת קולמוס אחת, ותעיד על תמורות שחלו בעמדתו תוך כדי כתיבת הפירוש. יתר על כן, מסתבר כי בדברים מאוחרים יחסית שכתב רמב"ן, בדרשתו המוכרת בשם 'תורת ה' תמימה', אף ביטא עמדה שונה. למסקנות אלה השלכות גם על כמה נושאים כוללניים בפרשנותו ובהגותו של רמב"ן, שדנו בהם חוקרים.

א

אפתח בהצגת דבריו בפירושו לבראשית י"ב, י' תוך חלוקתם לרישא ולסיפא (ובמונחים אלה אשתמש לכל אורך המאמר לשם הגדרת המקטעים הנדונים):

1. נוסח דבריו המובא לאורך המאמר הוא מתוך תכנת פרויקט השר"ת, אוניברסיטת בר אילן, גרסה 12, המועתקת ממהדורת נטר, וינה תר"ט. בדקתי גם כתבי יד קדומים יחסית של פירושו, מן המאות ה"ד-ט"ו, וכן כתבי יד המשקפים את המהדורה הראשונה של פירושו, כלומר כתבי יד שנוסחם בספר בראשית משקף ברב או במעט את נוסח הפירוש קודם ששלח רמב"ן את הוספותיו מארץ ישראל בסוף ימיו (ראה להלן, הערה 33). אני מודה לידידי פרופ' יוסף עופר, שחלק עמי מידיעותיו על כתבי היד המשקפים מהדורה ראשונה זו. אקדים ואציין שבדרך כלל לא נמצאו חילופי נוסח משמעותיים לעניין הנדון במאמר. ועם זאת, בכל מקום שהיה עניין כלשהו לציין לנוסחים כלשהם המצויים בכתבי היד הללו או בדפוסים ישנים, ציינתי במקום. אין ללמוד מדבריי על נוסחו של מי מכתבי יד אלה, אלא אם כן הזכרתי נוסחו בפירוש. להלן רשימת כתבי היד שאעיר על מקצת נוסחותיהם, וסימניהם (הרשימה על פי סדר הסימנים):

פרמה, ספריית הפלאטינה 3258 (De Rossi 1378; Perreau 1), ספרדי, המאה ה"ד, מהדורה ראשונה (א).

ויהי רעב בארץ – הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם² לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים והוציאו משם במקנה בכסף ובהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז³ אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר 'וכל הבת תחיון' (שמות א', כב), והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה⁴ פרשוהו בבראשית רבה:⁵ 'רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר – אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו, באברהם כתוב "ויהי רעב בארץ" (בראשית י"ב, י), בישראל כתיב "כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ" (שם מ"ה, ו)'.⁶

ודע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה,⁶ שהביא אשתו הצדקת במכשול עון⁷ מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלהים כח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה

- אוקספורד, ספריית בודלי 33 Opp. (נויבאואר 239), אשכנזי, המאה ה"ד (א3);
 מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה, ג'והן ריילנדס 8, ספרדי, המאות ה"ד-ט"ו (ג);
 פולדה, ספריית המדינה Qu. A 2, ספרדי, המאות ה"ד-ט"ו, מהדורה ראשונה (ד);
 לונדון, ויימן, ביזנטי, המאה ה"ד, מהדורה ראשונה (ו);
 טורינו, הספרייה הלאומית האוניברסיטאית A II 11, איטלקי, רכ"ד, מהדורה ראשונה (ט);
 מינכן, ספריית מדינת בוואריה Hebr. 362, ספרדי, המאה ה"ט"ו (מ);
 לונדון, Harley 5703, מרגליות 208, איטלקי, המאות ה"ד-ט"ו (ל8);
 לונדון, Harley 5503, מרגליות 209, ספרדי, רל"ב (ל9);
 סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית Evr. I 44, ביזנטי, ר"ב, מהדורה ראשונה (ס);
 פריס, הספרייה הלאומית Heb. 220, ביזנטי, המאות ה"ד-ט"ו, מהדורה ראשונה (פ2);
 פריס, הספרייה הלאומית Heb. 223, ספרדי, המאה ה"ט"ו, מהדורה ראשונה (פ3);
 פריס, הספרייה הלאומית Heb. 224, ספרדי, המאה ה"ט"ו, מהדורה ראשונה (פ4);
 פריס, הספרייה הלאומית Heb. 219, ספרדי, המאה ה"ד (פ9);
 ירושלים, מוסד הרב קוק 371, המאה ה"ט"ו, מהדורה ראשונה (ק);
 פרמה, ספריית הפלאטינה (De Rossi 608) 3255, ספרדי כתיבה מרובעת, המאה ה"ד (ר5).
 2. חנם] כדי פ4.
 3. ורמז] נרמז א א3 ג ד ל8 ס פ9 ר5, וזו גם הגרסה במהדורת מקראות גדולות הכתר, רמת גן תשנ"ז. אולם במהדורת הרב ח"ד שעוועל הותיר כבדפוסים הרגילים "ורמז".
 4. [הזה] אחד א.
 5. לפנינו בבראשית רבה פרשה מ ו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 385-386.
 6. בשגגה] ליתא ס; בשעה ל9.
 7. עון] עון גדול א.

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה;⁸ במקום⁹ המשפט שמה הרשע והחטא.¹⁰

קשה מאוד לקרוא את הרישא ואת הסיפא כאחת. הסיפא מפתיעה את הקורא לגמרי, לא משום עצם תוכנה, אלא עקב התפנית החדה שבה לעומת הרישא, ואבאר דבריי:

שני חטאים מנה רמב"ן בסיפא – האחד שהביא אברם את אשתו במכשול עוון, והשני בירידתו מן הארץ. ודומני שעיקר המתח שבין הרישא לסיפא, עד סף הסתירה, מצוי בנוגע לחטא השני שמנה רמב"ן: בעוד שעל פי הרישא הירידה למצרים היא רמז מתוכנן מאת ה' ("ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים"), הרי שעל פי הסיפא הירידה היא חטא אנושי של אברם. את דבריו ברישא תומך רמב"ן בדברי הדרשן בבראשית רבה: "רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר – אמר הקב"ה לאברהם: צא וכבוש את הדרך לפני בניך".¹¹ על פי דברים אלה, הרעב וכל שאר ההקבלות בין אברם לבני ישראל במצרים¹² מתפרשים כקריאת הקב"ה אל אברם "צא וכבוש את הדרך לפני בניך". רחוקים הדברים מאוד מן הסיפא, שלפיה "מקום המשפט שמה החטא".

יתר על כן, הרישא עולה בקנה אחד עם תפיסתו הכוללת של רמב"ן, הרואה את מאורעות האבות כסימן לבנים,¹³ בין אם כרמז המודיע לאב את קורות בניו

8. ניתן לפרש שהגלות בארץ מצרים והשעבוד ביד פרעה הן עונש על הירידה; אבל מסתבר יותר שכוונתו שהגלות היא עונש על הירידה, ואילו השעבוד ביד פרעה הוא עונש על הבאת אשתו במכשול עוון. וראה עוד בהמשך בפסקה ז.

9. במקום] כי במקום ו 29.

10. הרשע והחטא] א, וכן דפוס נפולי ר"ן וממנו והלאה בדפוסים הרגילים, לרבות נוסח הפנים במהדורת הרב ח"ד שעוועל; הרשע ו; החטא א 3 א ג ד ט 8 ל 9 מ 3 ס 2 פ 3 פ 4 פ 9 ק 5 ר, וכן דפוס ראשון, רומא ר"ל (לערך), דפוס ליסבון רמ"ט, ודפוס סלוניקי רפ"א, וזו גם הגרסה במהדורת מקראות גדולות הכתר. לאור הערה זו, וכן הערות 4, 7, מתברר שנוסח א, למצער במקום זה, על אף קדמותו ועל אף היותו משקף מהדורה ראשונה, נחות יחסית, והמילה "הרשע" היא תוצאת אשגרת מעתיקים על פי הפסוק בקהלת ג', טז. לאור זה אף נמצא, שעל אף שרמב"ן שיבץ את הפסוק מקהלת, הוא שינה אותו במכוון, שהרי לדעתו יש כאן חטא בשגגה ולא רשע. בהמשך אצטט אפוא בלא המילה "הרשע ו".

11. רמב"ן לשיטתו, הדגיש על פי המדרש את עצם ההשוואה בין סיפור אברם לבין סיפור בניו במצרים, ואת היבט הַרְמֵז המקדים שרמז הקב"ה לאברם. אולם דומני שהמדרש עצמו מכוון לעניין שונה במקצת. הוא תופס את סיפור אברם כצורך הבנים, וכנראה מעניק לבנים את ביטחון הגאולה (ראה גם להלן, הערה 19), שכן מעתה הדרך כבושה והבנים הולכים בדרך אביהם.

12. טבלת הקבלות מפורטת בין הסיפורים מצויה אצל: ר' רייך, **האשה אשר נתתה עמדי – נשים כעילה לסכסוך ולמלחמה במקרא**, תל אביב תשס"ו, עמ' 36.

13. כפי שיוצג בהמשך גם בקשר ליצחק, וראה איסוף פירושי רמב"ן המתאפיינים בקו זה אצל: ע"צ מלמד, **מפרשי המקרא – דרכיהם ושיטותיהם**, ב, ירושלים תשל"ח², עמ' 950-952. כמו כן ראה איסוף מקורות ודיון בשיטת רמב"ן אצל: ע' פונקנשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של

העתידיים ("ורמזו אליו כי בניו ירדו מצרים... לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים"), בהיותו דימוי מקדים, פרה-פיגורציה,¹⁴ בין אם אף כקביעה בעלת אופי גזרתי של העתיד להיות, כלומר הכרחה עכשווית דטרמיניסטית של קיומה של גזרה אלוהית הגזורה מכבר במציאות הממשית העתידה,¹⁵ וכפי שיוצג לקמן בסמוך.¹⁶ כך או כך, מבחינה לוגית, העתיד להיות בבנים קודם להווה שבאבות, ולפנינו אפוא תפיסה היסטוריוסופית מהופכת יחסית לכרונולוגיה ההיסטורית: ההווה נגזר מן העתיד. נמצאה אפוא הסיפא חריגה מאוד גם מבחינה זו, שהרי לפיה, מאורע ההווה שבאב גרר את מאורע העתיד שבבנים ביחס של סיבה ותוצאה: מעשה אנושי בהווה וגמולו האלוהי העתיד,¹⁷ חטא ועונשו.¹⁸ על פי הסיפא, ההווה אינו רמז אלוהי

הרמב"ן, ציון מה, תש"ם, עמ' 35-59 (בעיקר מעמ' 48); י' חרל"פ, "מעשה אבות סימן לבנים" – גזרה, יצירה או דוגמה?, המעין מה, ב, תשס"ה, עמ' 67-79, בעיקר סעיף ד, עמ' 72-73; ר' בן-מאיר, "מעשה אבות סימן לבנים": אינטרפרטציות היסטוריות בפירוש הרמב"ן לתורה, בתוך: ש' ורגון ואחרים (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ח, רמת-גן-קדומים תשס"ח, עמ' 533-551.

14. ראה להלן, הערה 20.

15. אפשר שיש מקום לכלול בזה גם את הרעיון בדבר מעשי האבות המשמשים מופת התנהגותי לבנים, וכפי שאציג בהמשך בנוגע ליצחק האוחז דרך אביו. ראה: נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 259; מ' גודמן, 'פרשנות טיפולוגית ורעיון הפרוגרס – עיונים בתפיסת ההיסטוריה של הרמב"ן', דעת 56, תשס"ה, עמ' 39-59. והשווה אל: ר' בן-מאיר, 'לדרכי פרשנותו של רמב"ן', בתוך: מ' ארנד ואחרים (עורכים), פרקי נחמה – ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 137 הערה 51; חרל"פ (לעיל, הערה 13); י' נבו, 'רעיונות היסטוריוזופיים בפירוש רמב"ן לתורה', על הפרק 17, תש"ס, עמ' 3-7.

16. בציטוט דבריו בפירושו על פסוק ו, ובדיון שבהערה 21.

17. דומני שגודמן הוא היחיד שעמד על הקושי לכלכל את הרישא ואת הסיפא. וכך כתב: "המיזוג בין יחסי שכר ועונש ליחסים של פרה-פיגורה [= הדמיון, הסימן המקדים] ואמפלטיר-פיגורה [= יישומו העתיד] מעורר תהייה, משום שהיחסים הסיבתיים העומדים ביסוד המהלך הפרה-פיגורטיבי הפוכים מן היחסים הסיבתיים שבמעוך השכר ועונש... על פי ההגיון הפרה-פיגורטיבי מציירים היחסים הסיבתיים בין השניים את ירידת העם למצרים כסיבה ואת ירידת אברהם כמסובב... אך אם ירידת ישראל למצרים היא עונש על ירידת אברהם הרי שלפנינו מערכת סיבתית הפוכה: ירידת אברהם למצרים היא סיבת ירידת ישראל למצרים" (לעיל, הערה 15, עמ' 48; המוסגר במרובע – שלי). אולם מסקנותיי לנוכח מתח זה שונות לגמרי, כפי שאציג להלן בהערה 21.

18. לדעתה של בן-מאיר (לעיל, הערה 15, עמ' 139; וכך גם הנ"ל, לעיל, הערה 13, עמ' 546), הרישא מפרשת את הפסוקים על פי המובן הראשון של מאורע האבות כסימן לבנים, כלומר כרמז מקדים ומודיע לאבות; ואילו הסיפא מפרשת אותם על פי המובן השני, הרואה במאורעות האבות סמלים פרה-פיגורטיביים דטרמיניסטיים, כגזרה מעצבת של קורות הבנים. לדעתה, רמב"ן הביא את שתי המשמעויות זו לצד זו, והיא אינה עומדת על מתח כלשהו בין הרישא והסיפא. וראה להלן, הערה 21.

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

מטרים אלא מעשה חטא אנושי שאחריו גמול, שהוא רעיון רגיל לגמרי במקרא כולו ובכל הספרות הפרשנית.¹⁹

תפיסתו השיטתית של רמב"ן, המובעת ברישא, אף משתלבת היטב בדבריו העקרוניים הסמוכים, הבאים באמירתו המתודית, הכוללנית והפרוגרמטית המקדימה, במסגרת פירושו על פסוק ו, מרחק ארבעה פסוקים מפסוקנו:

ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם – אומר לך כלל, תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו.

ודע, כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות, כמאמר ירמיהו שצוה לברוך, 'והיה ככלתך לקרא את הספר הזה תקש'ר עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל' וגו' (ירמיהו נ"א, סג-סד) וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת, 'ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם' (מל"ב י"ג, יז). ונאמר שם 'ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם' (שם, יט).

19. פירושו של רמב"ן השפיע מאוד על קאסוטו (מ"ד קאסוטו, **מנח עד אברהם**, ירושלים תש"ט, עמ' 228-249). אמנם קאסוטו לא הזכיר בפירושו את רמב"ן כמקורו, אך הדברים ברורים לכל המעיין בפירושו. אף הוא עמד על הדמיון שבין הסיפור לבין גלות מצרים והאריך בפרטיו (שם, עמ' 228-229), ואף קבע "בפרשה... זו רצה הכתוב למסור במעשי האבות מעין סימן לבנים... סימן מוקדם לירידת בני ישראל מצרימה... ששעבוד בני ישראל לא היה אסון בדרך מקרה, אלא דבר תלוי בתכנית שהוכנה מראש לפי רצון האלהים כבר בימי אברהם... שמהצלתם של אברם ושרי... אפשר ללמוד שה' מוכן תמיד להגן על נאמניו... ומכאן מקור תנחומים ותקווה לדורי דורות" (שם, עמ' 229-230). אף הוא בהעריכו את מעשהו של אברם קובע ש"אין אברם חף מפשע", ואף הוא צועד בעקבות רמב"ן, ולדעתו "מעשהו של אברם, לפי כוונת התורה כולל שני עוונות". אולם כאן פונה קאסוטו מדרך רמב"ן, ואינו קובע שהחטא האחד הוא הירידה מן הארץ, אלא "העוון הראשון הוא חוסר אמונה. אף על פי שבמצרים היה אברם במצב של גר, לא היה צריך לחשוב את עצמו כמבודד בלי הגנה". מהקשר דבריו שם ברור שאין הוא תופס כחטא את עצם הירידה אלא את דרגת אמונתו של אברם בהיותו במצרים, המתבטאת בכך ש"הסתמך אברם על ערמתו, ולא מסר את עצמו להשגחה האבהית של ה'". והעוון השני הוא לדעתו "הדרך העקלקלה שהוא בוחר בה היא דרך השקר או השקר למחצה" (שם, עמ' 240-241). דומני שאף מפירושו של קאסוטו עולה העמדה שביטאתי, שלפיה תפיסת הירידה מצרימה כרמז מקדים לגלות מצרים אינה מאפשרת את תפיסתה כמעשה חטא. ועל כן בפירוט החטאים סטה מדרך רמב"ן, חרף זיקת פירושו לדבריו.

ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות²⁰ בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה. ואני מתחיל לפרש הענינים בפרט בפסוקים בעזרת השם.

נמצאה אפוא הרישא, מושא דיונונו, עולה בקנה אחד עם דברי ההקדמה הכלליים, ולפיהם הקב"ה הוא שעשה לאברם "דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו", ורישא זו היא מימוש הצהרת כוונתו של רמב"ן, "ואני מתחיל לפרש הענינים בפרט בפסוקים". לעומתה הסיפא, כאמור, חריגה ומפתיעה.²¹ עד כאן בנוגע לחטא השני שאותו מנה רמב"ן בעניין היציאה מן הארץ.²²

20. ראה גם בהקדמתו לשמות: "השלים הכתוב ספר בראשית... ובמקרי האבות שהם כענין יצירה לזרעם, מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל עתיד לבא להם". על 'דמיונות' ו'ציורים' מטרימים אלה, פרה-פיגורציות, ועל זיקתם למושג הלטיני praefiguratio, המשמש בפרשנות הנוצרית במסגרת ה-sensus typicus, ראה פונקנשטיין (לעיל, הערה 13), ושם גם דיון נרחב על תולדות הפרשנות הטיפולוגית, על מקומה בפרשנות הנוצרית ועל שאלת השפעתיה על רמב"ן. לעניינו ראה שם בעיקר מעמ' 48 והלאה (וראה גם: ע' פונקנשטיין, סגנונות בפרשנות המקרא בימי הביניים, תל אביב תש"ן, עמ' 56-62; הנ"ל, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב 1991, עמ' 157-179, ובמיוחד עמ' 164-173), והשווה אל בן-מאיר (לעיל, הערה 15), עמ' 126, הערה 6. במאמרי כאן איני עוסק בשאלת מקורה של תפיסת רמב"ן, אם במדרשי חז"ל, אם במקורות קבליים או במקורות נוצריים, ולא במאפיינים הייחודיים של רמב"ן לעומת מקורות אלה. וראה: ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשמ"ב², עמ' 437, הערה 818; "ש ליכט, רבי משה בן נחמן, בתוך: מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 61; ר' בן-מאיר, אברהם בהגותו של רמב"ן, בתוך: מ' חלמיש ואחרים (עורכים), אברהם אבי המאמינים, רמת גן תשס"ב, עמ' 162, הערה 29 וביבליוגרפיה שם; וכן ראה: י' האס, "מעשה אבות סימן לבנים" – בניים ממש: הפרשנות הטיפולוגית של רמב"ן כפולמוס אנטי נוצרי, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד, תשס"ד, עמ' 289-299; גודמן (לעיל, הערה 15); מ' הלברטל, על דרך האמת – הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 219-228, ובמיוחד מעמ' 223. שלושת המקורות האחרונים דנים בפירוט רב בקטע המצוטט מפירוש רמב"ן.

21. בזה הלכתי בדרך שונה מדרכו של גודמן (לעיל, הערה 15). לדעתו, הסיפא הנדונה היא יישומו של המובן שהזכיר רמב"ן בדבריו, "ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות... 'תקשר' עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת'... וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת". לטעמו של גודמן, על פי הסיפא הנדונה ("ירידתו מן הארץ... עון אשר חטא..."), ירידת אברם מצרימה היא המעשה הסיבתי, בבחינת "יעשו הנביאים מעשים בנבואות", וגלות מצרים היא המסובב ממנה. אולם דומני שגם בפסקה האמורה ("ודע כי כל גזירת עירין"), אין רמב"ן עובר לתאר מובן אחר מאשר תיאור בתחילת דבריו ("אומר לך כלל גדול..."); הדבר ברור צורנית מתוך הקריאה הרציפה של דבריו, וכן מבחינת התוכן גופו. רמב"ן אינו תופס את המעשים הנבואיים כיוצרי הגזרה ומעצביה כל עיקר, ואין כאן אפוא עבר הגזר את העתיד. רמב"ן סבור שהגזרה על העתיד להיות היא אלוהית ("גזרת עירין") ולא אנושית, והיא הסיבה הראשונה; והמעשה האנושי הנבואי המקדים אינו סיבת הגזרה, אלא הכרחתה של גזרה

ב

בין הרישא לסיפא מתגלע גם מתח נוסף, הנוגע אל החטא הראשון שאותו מנה רמב"ן, והוא "שהביא אשתו הצדקת במכשול עון". אמנם משקלו של מתח זה נמוך ביחס לניגוד שהוצג למעלה בנוגע לחטא השני, אולם ראוי הוא להצטרף אל המסכת הניגודית הכוללת. הרישא אוהדת את אברם בלא שיו, ומרשיעה את המצרים אף יותר מן האמור במקראות; על פיה, "המצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו", בעוד שעל פי הפסוקים אמנם לקחו את אשתו שלא בטובתה, ובמובן זה אמנם עשקו אותו חנם, אך מכל מקום לא ידעו שהיא אשתו, ולא עשו כן חנם לגמרי אלא היטיבו לו בעבורה, כאמור "ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים" (י"ב, טז). עמדה זו של רמב"ן המובעת ברישא, אף מקלה משהו במשמעות טענת פרעה שהכתוב האריך בה כדי שני פסוקים (יח-יט): "ויקרא פרעה לאברם ויאמר מה זאת עשית לי למה לא הגדת לי כי אשתך הוא. למה אמרת אחתי הוא ואקח אתה לי לאשה ועתה הנה אשתך קח ולך". העצמה זו של הרשעת המצרים שבדברי רמב"ן באה לשם ההקבלה אל הפסוק "וכל הבת תחיון", שנתפרש בדבריו "והמצרים יָעו להם ויקחו מהם הנשים". אולם הגלגול המועצם

אלוהית קיימת מכבר במציאות הממשית, ומניעת הרברסביליות שלה, וכדבריו "תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים". אי אפשר אפוא להחיל משמעות זו על מעשה חטא מקדים שהוא סיבת עונשו העתידי. לכן ניסחתי בהקפדה למעלה "קביעה בעלת אופי גזרתי של העתידי להיות, כלומר הכרחה עכשווית דטרמיניסטית של קיומה של גזרה אלוהית הגזורה מכבר במציאות הממשית העתידה", ולא השתמשתי בביטוי 'גזרה יוצרת ומעצבת'. אף הלבטל (לעיל, הערה 20) טוען (בדומה לגודמן) לרובד של קשר סיבתי בין הסימן המטריס לבין תוצאתו בקורות הבנים, וכלשונו (עמ' 224): "עיקרון היוצר זיקה סיבתית רחבה בהרבה מהקשר הסימבולי הפיגורטיבי". אבל דומני שניסוחו אחר כך מתמתן משהו (עמ' 226): "המאורע הנעשה לאבות מבטיח את קיומו של האירוע העתידי והוא מוציא אותו מגדר ההבטחה אל עולם הפעולה". עם הניסוח האחרון אני מסכים, אולם הלבטל אינו עומד על ההבדל החד שבין שני ניסוחיו. ומכל מקום, עיקר טענתי נוגע אל ההיתכנות הפרשנית ולא אל ההיתכנות הפילוסופית או משמעויותיה: כאמור למעלה, מבחינה פרשנית, הסיפא הנדונה – גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב, עון אשר חטא... ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים" אינה נקראת בנשימה אחת עם הרישא הקובעת, "ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב... צא וכבוש את הדרך לפני בניך", והיא מתקשה לשאת אותה פרשנית. ורישא זו היא מימוש מלוא דברי ההקדמה שבפירוש רמב"ן לפסוק ו על שני מקטעייהם. וראה גם לעיל, הערה 18; וכן נבו (לעיל, הערה 15), עמ' 8, המתייחס לפירוש רמב"ן על עינוי הגר בידי שרה (פירושו על ט"ז, ו), וכותב: "מעשה אבות סימן לבנים... ממד נוסף של הרעיון, אשר לפיו הבנים משלמים על מעשי אבותיהם".

22. עם זאת, אינני סבור שהרישא והסיפא עומדות במתח בנוגע להיסמכות על הנס (ראה פירושו על ויקרא כ"ו, יא, בהשוואה לבמדבר א', מה, ועוד). הביקורת כלפי אברם בסיפא אינה מבוססת על רעיון ההיסמכות על הנס, אלא על חובת הציות וההתמסרות למצוות "לך לך... אל הארץ", ואולי גם על ההבטחה המפורשת הכלולה בה.

של הרשעה זו על המצרים, קשה לכלכלו על פי הסיפא השיפוטית של דבריו, התופסת את אברם עצמו כמי שהביא אשתו במכשול עוון, ונמצאה טענת פרעה טענה שיש בה ממש. ואף נמצא שהרמז המקדים שנרמז אברם בדבר "וכל הבת תחיון" בדמות לקיחת אשתו, פגום משהו, שכן לקיחת שרי היא תוצאת מעשהו שלו, מעשה חטא, שלא כרשעת המצרים באומרם "וכל הבת תחיון".

ועוד, בהערכה ספרותית, הסיפור על פי הרישא הוא סיפור חטא שחטא פרעה כלפי אהובי האל אברם ושרי, והצלת האל את אהוביו בהענישו את פרעה בנגעים גדולים, ובגלגול טובות על אברם ושרי אהוביו. ואילו על פי הסיפא הסיפור הוא מורכב ומפותל: שגגת חטא של אברם אהוב האל, ועונשו שעתיד האל לפרוע מבניו, והצלתו מחטא עצמו על שום היותו אהוב האל הגם שחטא.²³

ג

חריגותה של הסיפא בנוף דבריו של רמב"ן ניכרת גם בהעדר מוחלט של התייחסות אליה או אל ההשלכות הפרשניות הנגזרות ממנה במקומות אחרים שבהם מתבקשת הייתה התייחסות כזו. בנוגע לירידתו של אברהם אל אבימלך מלך פלשתים (בראשית כ'), שאף בה נאמר (כ', ב) "ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי הוּא", לא הזכיר רמב"ן ולו ברמז חטא כלשהו של אברהם, אף שפירש את הפסוק וערך השוואה בין אבימלך לפרעה.²⁴ גם בפירושו לדברי יצחק ברדתו לגרר (כ"ו, ז): "וישאלו אנשי

23. אולם אף אם נתבארה הצלתו, מכל מקום לא קל לפתור על פי מהלך סיפור זה את פשר טובות הרכוש שזכה בהן אברם, שכביכול יצא חוטא נשכר. מובן שבמאמץ פרשני, דרשני משהו לטעמי, ניתן יהיה לטעון, שהטובות שזכה בהן הן חלק מן הלקח המוסרי, ולפיו יש בידי האל להושיע.

24. "ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי הוּא – לא היה זה כמו במצרים, כי שם בבואם מצרימה, ויראו המצרים את האשה כי יפה היא ויהללו אותה אל השרים ואל המלך, כי אנשי זמה הם, אבל המלך הזה תם וישר גם אנשיו טובים, רק אברהם חשד אותם והיה אומר לכל אחותי היא". דבריו מבוססים בעיקר על פסוק ו: "ויאמר אליו האלהים בחלם גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשך גם אנכי אותך מחטו לי על כן לא נתתיך לנגע אליה". וכן על השוואות נוספות, כגון בואו של האלוהים אל אבימלך בחלומו ואזהרתו פן יחטא, שלא כמו הנגעים הבאים על פרעה, וכן דברי אבימלך לאברהם (כ', טו) "בטוב בעיניך שב", לעומת דברי פרעה אליו "קח ולך" (י"ב, ב, יט), ועוד. רמב"ן לא פירש אם ידע אברהם שאנשי אבימלך טובים יותר מאנשי פרעה. אם אכן ידע זאת, ורק חשד בהם ליתר ביטחון, הרי שהקושי מתעצם, שכן מדוע יביא אשתו במכשול עוון, בשעה שהחשש גופו אינו אלא חשד בעלמא. מכל מקום, במסגרת פירושו להתנצלות אברהם בפני אבימלך (פס' יב) כתב רמב"ן: "...אז ענה אברהם: אני לא ידעתי אתכם, אך חשבתי אולי אין יראת אלהים במקום הזה, כי רוב מקומות העולם אין בהם יראת אלהים, ולכן מעת צאתי מארצי ולכתי בעמים כאיש תועה, ולא ידעתי אל איזה מקום נבוא, התנית עמה לאמר כן בכל מקום, כי הדבר אמת, וחשבתי לי בו הצלת נפש ולא החלתי בדבר בבואי בארצכם, כי לא ראיתי בכם עון אשר חטא".

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

המקום לאשתו ויאמר אחתי הוא כי ירא לאמר אשתי פן יהרגני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה הוא", לא הזכיר כל חטא בדבריו, וזאת חרף ההבטחה המפורשת ליצחק (כ"ו, ג): "גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך". יתר על כן, רמב"ן חוזר ומזכיר בפירושו שם (כ"ו, א) את ירידתו של אברם מצרימה, ודבריו משתלבים ועולים בקנה אחד דווקא עם הרישא הנדונה:

מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם – ...והנכון בעיני, כי זה להגיד כי היו זוכרים אותו הרעב הראשון ומספרים עליו שבעבורו ירד אברהם למצרים, ושם עשה לו השם כבוד גדול. ולכן היה יצחק חפץ ללכת בדרך אבותיו לירד שם, עד שנאמר לו 'אל תרד מצרימה'.

וטעם המניעה אמרו רבותינו, אתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדי לך. ולדעתי נכלל עוד בענין רמיזה בעתיד, כי גלות אברהם אל מצרים מפני הרעב רמז שיגלו בניו שם, ולכתו אל אבימלך לא היה גלות כי שם היה יושב ברצונו, אבל ירידתו של יצחק שם מפני הרעב ירמוז לגלות, כי גלה ממקומו בעל כרחו והלך אל ארץ אחרת, והנה היה גלותו ממקומו אל ארץ פלשתים שהיא ארץ מגורי אביו, וירמוז לגלות בבל שהוא מקום מגורי אבותם שהיו באור כשדים.²⁵

רמב"ן חזר אפוא על הרעיון שירידת אברם מצרימה היא רמז לגלות מצרים העתידה, כלומר רמז מאת ה' אליו. ויש לדייק היטב בדבריו: בעוד שבפירושו לסיפור אברם תיאר רמב"ן את ירידת אברם מצרימה וירידת בניו העתידה באמצעות הפועל י-ר-ד ("הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב... ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב"), ונגרר בזה אחר לשון הכתוב "וירד אברם", הרי שבמסגרת פירושו לסיפור יצחק כינה את אותה ירידה כ'גלות' ("כי גלות אברהם אל מצרים מפני הרעב רמז שיגלו בניו שם"), וזאת על שום ההקשר לסיפור יצחק, המתפרש בעיניו כרמז מטרים לגלות בבל. אין ספק שהכינוי 'גלות' אינו הולם יציאה מן הארץ שאינה לאונסו אלא חטא היא לו. רמב"ן אף מסביר היטב מדוע אין מגורי אברהם בגרר יכולים לשמש רמז מטרים לגלות בבל, שכן לכתו של אברהם אל אבימלך "לא היה גלות כי שם היה

רמב"ן סובר אפוא, שלמצער בדברי התנצלותו, מודה אברהם שהכיר בהם שאינם אנשי חטא.

25. והמשיך שם והקביל את פרטי סיפור יצחק בגרר אל גלות בבל, כשם שהקביל את פרטי סיפור אברם במצרים אל גלות מצרים: "ודע כי הגלות הנזכר ירמוז למעשה יצחק, כאשר לא לקחו אשתו, ולא היה לו שם רק הגלות והפחד, ומתחילה אמר 'הנגע באיש הזה ובאשתו מות יומת'. ולימים חזר בו ואמר 'לך מעמנו', ואחרי כן חזרו אליו בברית, וכן גלות בבל גלו שם מפני זלעפות רעב, ומעת היותם שם לא עבדום ולא ענו אותם, אבל היו גדוליהם שרים במלכות, ואחרי כן אמרו 'מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל' (עזרא א', ג), והזהירו עליהם שרי עבר הנהר והפחות, ואחרי כן בטלו הבנין והות בטלא עד זמן ועידן, אחרי כן חזרו ונתנו רשות בבנין, והזהירו ואמרו 'די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי' (שם ו', י).

יושב ברצונו"; ולעומת זאת הליכת יצחק אל אבימלך "מפני הרעב ירמוז לגלות, כי גלה ממקומו בעל כרחו והלך אל ארץ אחרת, והנה היה גלותו ממקומו אל ארץ פלשתים שהיא ארץ מגורי אביו, וירמוז לגלות בבל שהוא מקום מגורי אבותם שהיו באור כשדים". רמב"ן מדקדק אפוא היטב ומגדיר גלות כיציאה מן הארץ לכורח דווקא, ומאחר שתפס את ירידת אברם מצרימה כרמז לגלות מצרים, שב ומתברר לנו שהוא תופס את ירידתו מצרימה כגלות שהיא לכורחו, ואינה אפוא חטא. ועוד, בביאורו לטעם דברי ה' המורה ליצחק "אל תרד מצרימה" (כ"ו, ב), נזקק רמב"ן לדברי המדרש, "וטעם המניעה אמרו רבותינו, אתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדי לך".²⁶ משמע אלמלא טעם מיוחד זה שישנו ביצחק דווקא, ואלמלא דברי ה' המפורשים אליו, היה לו לרדת מצרימה, ואין כל חטא בדבר.

ד

גם האווירה הכללית של דברי רמב"ן ביחס לאברם בירידתו מצרימה היא חיובית ואינה ביקורתית, מלבד בסיפא הנדונה לעיל. כך עולה מדבריו שצוטטו למעלה בסמוך, "כי היו זוכרים אותו הרעב הראשון ומספרים עליו שבעבורו ירד אברהם למצרים ושם עשה לו השם כבוד גדול, ולכן היה יצחק חפץ ללכת בדרך אבותיו לירד שם"; וברור מרוח הדברים שרצונו זה של יצחק לרדת למצרים וללכת בדרך אבותיו אינו רצון לאחוז בחטאי אבותיו, אלא ללכת בדרך אביו ש"עשה לו השם כבוד גדול" במצרים. קשה אפוא לראות את הירידה מצרימה כחטא.

יתר על כן, דברים אלו שכתב רמב"ן על יצחק החפץ לרדת מצרימה וללכת בדרך אביו, חוזרים אל מה שכתב בפרשתנו הנדונה (פירושו על "ב, יא), על כך שבהציגו את אשתו רבקה כאחותו "אחז דרך אביו":

הנה נא ידעתי וגו' אמרי נא אחותי את – לא ידעתי למה פחד ממנה עתה יותר מקודם לכן... הנה גם לאבימלך מלך פלשתים אמר כן, גם הוא גם יצחק שהיה דר בארץ ההיא במצות ה'... והנכון בעיני, כי זה דרכם למו מעת צאתם מחרן, בכל מקום היה אומר אחותי היא, כי כן אמר 'זיהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי' (בראשית כ', יג), אבל הכתוב יזכיר זה במקומות אשר יתחדש להם ענין בדבר. והנה זרז אותה עתה כאשר צוה לה מתחילה. ויצחק לא פחד בארצו ובעירו, רק בבואו אל ארץ פלשתים אחז דרך אביו.

26. מקורו לפנינו בבראשית רבה פרשה סד ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 702. אולם הסיפא "ואין חוצה לארץ כדי לך" אינה לפנינו בעדי הנוסח, ראש וראשון להם כתב יד וטיקן, הספרייה האפוסטולית Ebr. 30.

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

נמצא שלדעת רמב"ן, יצחק, על אף שכבר ידע באבימלך ואנשיו שאינם אנשי חטא, עקב המקרה הדומה של אביו,²⁷ ועל אף ש"דר בארץ ההיא במצות ה'", מכל מקום "בבואו אל ארץ פלישתים אחז דרך אביו", והציג את רבקה אשתו כאחותו. ומסתבר שכוונתו של רמב"ן בדבריו על יצחק המחקה את אביו ומציג אשתו כאחותו, הריהי דומה לכוונתו בפירושו על כ"ו, א, לעניין כוונתו לרדת מצרימה: כמו שסבר יצחק ללכת בדרך אביו ולרדת מצרימה משום שעשה ה' לאביו שם "כבוד גדול", כך הציגו את רבקה כאחותו הוא משום שאחז דרך אביו שעשה לו ה' כבוד גדול במצרים ובארץ פלשתים, בהציגו אף הוא את שרי כאחותו. ונמצא אפוא שוב, שרמב"ן אינו תופס את התנהגות יצחק כחטא, וזאת חרף הנתונים שהיה בהם כדי להחמיר עמו ולדון אותו לחובה. וסמיכות דברים חיוביים אלה שעל יצחק אל דבריו שעל אברם – "והנכון בעיני, כי זה דרכם למו מעת צאתם מחרון, בכל מקום היה אומר אחותי היא" – יש בה ללמד על יחס חיובי אף כלפי אברם ביחס להצגת שרי כאחותו.²⁸

ואוירה חיובית זו עולה גם מפירושו בפרשתנו ("ב, יג):

ואמר 'למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך', כל ימי היותנו גרים בארץ הזאת עד עבור הרעב, כי אברהם מפני הרעב בא לגור בארץ, וכעבור הרעב ישוב לארץ אשר נצטוו עליה ונתנה השם לו ולזרעו, והיה חושב שיחיו נפשם ברעב ויבא להם ריוח והצלה מאת האלהים לשוב, או שיתכן להם לברוח²⁹ לארץ³⁰ כנען בהתיאשם ממנה.

נראה שרמב"ן ביקש להמעיט בכוונת הרווח האישי שעלולה להשתמע מן הפסוק,³¹ ועל כן הדגיש את אונסו של אברם מפני הרעב, ושמהות הטובה היא רק הנצרך לחיי נפש, וּשְׁמֶשֶׁךְ זמנה הוא רק עד עבור הרעב, ושככוונתו לשוב עמה לארץ המובטחת עם תום הרעב. רמב"ן אף טשטש את לשון היחיד שבפסוק "לי... נפשי", ופירש

27. אמנם רמב"ן נסתפק אם אותו אבימלך הוא (ראה פירושו על כ"ו, א: "אל אבימלך מלך פלשתים – לא נודע אם הוא אבימלך אשר היה בימי אברהם, או שכל מלך פלשתים בעת ההיא יקרא כן, כי גם בימי דוד יקרא אבימלך. ודעת אונקלוס שהיה בנו"), אבל מכל מקום הדברים בתוקפם.

28. אף קשה לראות במילים עצמן, "זה דרכם למו... בכל מקום היה אומר אחותי היא" (רעיון שחזר עליו גם במסגרת פירושו שהבאתי לעיל בהערה 24), כאילו התכוון שאברם עבר עברה ושנה בה עד שנעשתה לו כהיתר, בלי שיאמר כן בפירוש, ודאי לאור הסמיכות אל יצחק האוחז דרך אביו, שכפי שביארתי למעלה, יחס רמב"ן כלפיו נראה חיובי. אמנם השיבוץ "זה דרכם למו" מבוסס על הפסוק "זה דרכם כסל למו" (תהילים מ"ט, יד) וניתן היה למצוא כאן שמץ ביקורת, אולם דומני שאין כאן אלא שיבוץ סגנוני והשמטת "כסל" מכוונת.

29. שיתכן להם לברוח] שיתנו לבם לחזור ל9 (המילה "לבם" גם מ3).

30. לארץ] בארץ א3 ו9 ודפוס נפולי ר"ן.

31. בניגוד, למשל, לדברי רש"י כאן.

בלשון רבים "היותנו גרים... שיחיו נפשם... ויבוא להם רווח והצלה... שיתכן להם".³² אווירה זו קשה להולמה עם דברי הביקורת שבסיפא.

ה

יש אפוא לדעתי מקום לשער, שהסיפא הנדונה משקפת שלב מאוחר יחסית בגיבוש הפירוש. להשערה זו, עמדתו של רמב"ן המובעת בסיפא הנדונה הלכה והבשילה עד גיבושה הנוכחי, ושולבה בפירוש, שהיה אז ככל הנראה בשלבים האחרונים שלקראת הוצאתו אל המעתיקים במהדורתו הראשונה.³³ בדברים להלן אנסה להתחקות על שלבי הגיבוש של הסיפא ועל הגיון שילובה בפירוש.

32. ועוד נראה לבאר, שדבריו "ויבא להם ריוח והצלה מאת האלהים לשוב" מכוונים למקרה שלא תילקח שרי, ואילו דבריו "או שיתכן להם לברוח לארץ כנען בהתיאשם ממנה" מכוונים למקרה שתילקח. ונראה אפוא, שלדעתו, אברם סבר שאף אם תילקח שרי לא תילקח לעולם כדרך כל הלוקח לו אישה, אלא שניהם יברחו ממצרים וישובו לכנען "בהתיאשם ממנה". שתי מילים אלה קשות מאוד ונלאו בהן מפרשי רמב"ן, ואף גרמו ככל הנראה לניסיונות הגהה (כגון הערה 29; וכגון על פי הערה 30: "או שיתכן להם לברוח בארץ כנען בהתיאשם ממנה", שכוונתו ככל הנראה כאומר בתמיהה, 'האם ייתכן להם לברוח מארץ כנען ולהתיאש ממנה עקב הרעב?', או לדוגמה מאוחרת של הגהה: א' ליבליין, **כסף מַזְקָק**, לעמבערג תרנ"ח, המציע לגרוס – "שלא יתכן להם לברוח מארץ כנען ולהתיאש ממנה"). ושמא כוונתו שבהציגו אותה כאחותו, אמנם ישמרו עליה וישגיחו עליה, אך ישאו ויתנו עמו, וירבה עליהם מוהר ומתן וידחה אותם עד עבור הרעב, עד שיתייאשו המצרים משרי ויחדלו מלשמור עליה היטב, ויברחו שניהם משם. ולפי זה לא הביא אשתו במכשול עוון, אלא נקט בדרך ערמה להינצל מהם. וראה בפירוש הר"ן (רבנו נסים בן ראובן גירונדי, **פירוש על התורה**, מהד' ל"א פלדמן, ירושלים תשכ"ח), עמ' קסב-קסד. אולם הפירוש המסתבר של מילים אלה הוא, ש"ממנה" רומז ל"הצלה" שעליה דיבר, כלומר שייתכן להם לברוח אם יתיאשו מן ההצלה (תודתי לידידי פרופ' י' עופר על פירוש זה).

33. הסיפא מתועדת למיטב ידיעתי בכל כתבי היד של הפירוש. עם זאת ראוי לציין לכתב יד 5ר, שבו מצוי בגיליון סימן על כל המקטע המדויק של הסיפא בדמות קו אנכי מסולסל וציור אצבע כלשהו בשוליים השמאליים. להערכת ד"ר ע' שבט, הציור הוא אשכנזי ומעיד על שימוש אשכנזי בכתב היד, שהוא מכתובה ספרדית מרובעת. נראה שכוונת מוסיף הסימן הייתה לרמוז לעניין מיוחד בקטע זה, אך קשה לדעת את כוונתו המדויקת. מכל מקום, כאמור, הסיפא מתועדת בכל עדי הנוסח, לרבות בכתבי היד המעידים ברב או במעט על מהדורתו הראשונה של הפירוש, זו שקדמה להוספות שהוסיף אחר עלייתו ארצה: א ד ו ט ס 29 39 49 ק. על המהדורה הראשונה של הפירוש, ועל ההוספות ששלח אל המעתיקים בסוף ימיו מארץ ישראל, ראה: ק' כהנא, 'הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה', **המעין** ט, תשכ"ט, עמ' 47-25; מ' סבתו, 'על נוסח פירוש רמב"ן לתורה', **מגדים** כג, תשנ"ה, עמ' 71-81; הנ"ל, 'הוספות רמב"ן לפירושו לתורה', **מגדים** מב, תשס"ה, עמ' 61-124; הנ"ל, 'שינוי סדר פסוקים בפירוש רמב"ן לתורה', בתוך: מ' בראשר ואחרים (עורכים), **תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם**, אלון שבות תשס"ז, עמ' 147-212; Y. Ofer, 'The Two

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

להשערה זו, עמדתו הקדומה של רמב"ן, המובעת ברישא, לא ייחסה לאברם כל חטא לא בירידתו מצרימה ולא בהציגו את שרי כאחותו. עמדה זו הייתה מושתתת על מהלך הסיפור האוהד, שאינו מגלה כל חטא או כל עונש, ועל מהלכם הכולל של סיפורי אברהם, המציגים אותו כבחיר האל ואהובו. ירידתו מצרימה לא הייתה אלא לאונסו, ולא נחשבה אפוא בעיניו כהפרת הצו המקדים "לך לך... אל הארץ אשר אראך... לזרעך אתן את הארץ הזאת" (י"ב, א-ז). בעיני רמב"ן הסיפור אף השתלב בתפיסתו הכוללנית על אודות מאורעות האבות המשמשים סימן מקדים לקורות העתיד: הירידה וכל המתגלגל ממנה שימשו בעיניו רמזים מטרימים מאת האל לקורות בניו בגלות מצרים העתידה. אף הצגת שרי כאחותו הייתה בבחינת הכרח אשר לא יגונה, ערמה מחויבת המציאות כדי שלא יהרגוהו, "וכעבור הרעב ישוב לארץ אשר נצטוו עליה ונתנה השם לו ולזרעו, והיה חושב שיחיו נפשם ברעב ויבא להם ריוח והצלה מאת האלהים לשוב...".

אלא שעמדתו המוסרית־חינוכית לא הניחה את דעתו. הצגת שרי על ידי אברם כאחותו, אף שמחד גיסא הרחיקה את סכנת הריגתו, קירבה מאידך גיסא את לקיחתה על ידי אדם זה, ובזה הביא אברם את אשתו במכשול עוון אשת איש.³⁴ יתר על כן, מעתה מכשול עוון זה נובע ממעשהו, ובכך מסיר את האחריות המוסרית שעל הניאוף האפשרי מן הנואף, ומטיל את מלוא כובדה על כתפיו ועל כתפי אשתו. בעיני רמב"ן גמלה אפוא והבשילה העמדה הביקורתית על אברם באומרו "אחתי את". לרמב"ן היה ברור שכפי שבעיני עצמו "אחתי את" פסול, כך גם בעיני הכתוב. ומאחר שתפס את הכתוב גופו כמבקר את אברם ותופס אותו בחטאו, נפתח הפתח להשית עליו עוון נוסף, הוא היציאה מן הארץ אשר נצטווה עליה. שלב אחרון זה, שבו הורחב החטא מן המעגל המוסרי של מכשול עוון אשת איש אל המעגל האמוני־דתי של הירידה מן הארץ, אף אפשר לרמב"ן להשלים את סיפור החטא בעונש של מידה כנגד מידה, שכן מעתה, דמיון פרטי הסיפור אל פרטי גלות מצרים מתפרש כמסר סמוי בכתוב על היות גלות מצרים עונש על חטא הירידה.

מהלך דברים זה מסתבר מתוך סדר הדברים הפנימי בסיפא, שכן רמב"ן פתח דווקא במאוחר בכתוב, הוא חטאו שהביא אשתו במכשול עוון – "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם... כי יש באלהים כח..."; והמשיך והשית עליו את עווננו המוקדם בכתוב – "גם יציאתו מן הארץ... חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה...". להשערתו זו, אילולא

Lists of Addenda to Nahmanides' Torah Commentary: Who Wrote Them?', *Jewish Studies Quarterly* 15, 2008, pp. 321-352

34. אפשר שאף סבר שעל פי פשט המקראות פרעה שכב עם שרי, אלא שמכל מקום לא רצה מטעמים חינוכיים לגלות את שהכתוב הסתיר.

תפס רמב"ן את אברם בחטא הבאת אשתו במכשול עוון, לא היה תופס אותו בחטא הירידה מן הארץ כל עיקר; ולטעמי, לא ביקש רמב"ן בסיפא להרחיב וליישם את עמדתו ההגותית בדבר מאורעות האבות כסימן לבנים, אלא ביקש מרפא למצוקתו המוסרית, ומצא אותה בביקורת הכתוב על אברם, כלומר ביקורת הנחשפת בכתובים, בתפיסתם כמבטאים יחסי שכר ועונש.³⁵

מכל מקום, אָחַר שתפסו גם בחטא הירידה מן הארץ, וראה בו את סיבת גלות מצרים, ובו סיים את הסיפא, נתברר מדוע שולב הקטע בסיום הפירוש על "ויהי רעב בארץ" (פס' י'), ולא על הפסוק "אמרי נא אחתי את" (פס' יג).³⁶ יתר על כן, רמב"ן ביקש לסמוך את הדברים החדשים הללו אל ההשוואה בין קורותיו של אברם לבין גלות מצרים, שכן עצם ההשוואה המצויה ברישא משרתת בדעיבד את קביעתו בסיפא, שגלות מצרים היא עונש מידה כנגד מידה על ירידתו.

1

כיצד סבר רמב"ן, בשלבו את הסיפא, לקיימה בשלום עם הרישא, אף שהן עומדות במתח של ממש, והסיפא משקפת ביסודה רוח אחרת שהייתה עמו?³⁷ כבר עמדתי לעיל על כך, שחטא הבאת אשתו במכשול עוון אמנם עומד במתח לא מבוטל עם הרישא וכן עם מקומות נוספים בפירושו, אולם ציינתי שאין הדברים מגיעים לכלל סתירה של ממש, אלא משקפים בעיקר אווירה אחרת של כתיבה. בדעיבד, אחר שילוב הסיפא, הערכת המעשה כחטא יכולה להתקיים, גם אם בדוחק מה, לצד קביעתו שכך נהג אברם מאז ומתמיד, וכך נהג יצחק, שהרי הכול בשגגה ומחמת יראה. כנראה, לדעתו, לא עמדו אברהם ויצחק על חטא זה ולא הכירו בו, ולכן שנו ושילשו.³⁸ רמב"ן אף לא מצא לנכון להדגיש זאת שוב בסיפורי אברהם ואבימלך ויצחק ואבימלך, וסמך על דבריו הנוספים באברהם. מעתה, לטעמו, יצחק נטה ללכת בדרכי אביו, ומכיוון שלא הכיר בחטא זה, אחז אף הוא בו. לשיטתו, אמירת ה' אליו

35. בזה נפתרה תמיהתו של י' קופרמן, 'עיון בפירוש הרמב"ן על התורה (בראשית יב, י)', המעיין כב, ב, תשמ"ב, עמ' 3, הערה 12. מאמרו שם, עמ' 1-16, אפולוגטי מאוד, וקשה לקבל דבריו כביאור ראוי בדברי רמב"ן. והשווה דבריי גם אל בן-מאיר (לעיל, הערה 20), עמ' 162-163. נראה שלדעתה, עיקר ביקורתו של רמב"ן היא דווקא על חטא הירידה מן הארץ, ולשיטתה קשה אפוא להסביר את שינוי הסדר שנקט רמב"ן.

36. אין כאן אפוא פירוש פסוק שלא כסדרו. על עצם תופעת פירושי פסוקים שלא כסדרם בפירוש רמב"ן עמד מ' סבתו, גם בזיקה לעדי הנוסח ולשאלת מהדורות פירושו של רמב"ן שיצאו מתחת ידו. ראה: מ' סבתו, 'שינוי סדר פסוקים' (לעיל, הערה 33).

37. מתחים פנימיים ברמות שונות, ועם זאת יישובם זה עם זה, ניכרים גם מתוך בחינת יחסי ההוספות שהוסיף לפירושו אל עיקר פירושו שלפני ההוספות. ראה לעיל, הערות 33, 36.

38. בפסקה זו אתייחס שוב לעניין זה בזיקה לדבריו בדרשת 'תורת ה' תמימה'.

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

"אל תרד מצרימה" (כ"ו, ב) ופירושה המדרשי "אתה עולה תמימה", אין משמען שדווקא משום כך לא ירד, ואף אלמלא אמירות אלה היה עליו שלא לרדת. כפי שציינתי למעלה, עיקר המתח מצוי בהערכת עצם הירידה, ודומה שהדברים בעניין זה מגיעים אל פתח הסתירה. כאן עמד אפוא בפני רמב"ן עיקר הצורך ביישוב הסיפא עם הרישא. דומה שרמב"ן סבר שעצם ירידת אברם היא חטא, ומחמתו נגזרה הגלות; והקב"ה גזר את הגלות מידה כנגד מידה וכעין החטא: מחמת רעב, באותה ארץ וביד אותו מלך. ולכן **בדיעבד**, הרעב והירידה נמצאו משמשים כרמז מטרים; זאת חרף דוחק הלשון "ורמז אליו...", שבמשמעה הפשוט מכוונת לרמיזה אלוהית יזומה. אף אפשר, שרמב"ן סבר שידע הקב"ה מראש שעתיד אברהם לחטוא, ועתיד הוא לענוש זרעו בגלות, והרמז המקדים נסמך על הידיעה האלוהית המקדימה.³⁹

ז

עם כל זאת רגליים לדבר, שבדברים שכתב רמב"ן בדרשתו שנשא "בבית הכנסת של ברצלונה",⁴⁰ הידועה כדרשת 'תורת ה' תמימה', הסתייג מן הדברים באופן מהותי,

39. אין כאן המקום להיכנס אל שאלת ידיעת האל המוקדמת והבחירה האנושית. אזכיר רק את דברי רמב"ן בתחילת פירושו לעקדה (כ"ב, א): "והאלהים נסה את אברהם – ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא נסיון מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל...".

40. על פי הכותרת המצויה בשני כתבי יד של הדרשה, ספרדיים מן המאה הט"ו: כתב יד פרטי של מוכר ספרים (סרט 47304 במכון לתצלומי כתבי יד), שכותרתו היא: "דרשת הר"מב"ן ז"ל בבית הכנסת של ברצלונה"; וכן בכתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה, קויפמן 2/298. על פי קטלוג בית הספרים הלאומי (נראה שעל פי בדיקת קופפר, להלן, הערה 42, עמ' 64, הערה 4), וכמו שברור מהשוואה בסיסית, כתב יד בודפשט שימש להעתקת כתב היד המאוחר אוקספורד, ספריית בודלי, נויבאואר 3/2250, שהועתק על ידי י"ה שור. אף בו (דף 222) מצויה הכותרת הנזכרת, ובסיום העתק הדרשה נכתב: "גם אלה מצאתי בכ"י שהעתקתי מתוכו י"הש". בכתב יד בודפשט (שנקנה אחר כך על ידי ד' קויפמן בשנת תרמ"ז) השתמש אפוא י"ה שור בהחלוץ ח, תרכ"ט, עמ' 150-164, במסגרת ביקורתו על מהדורת הדרשה הראשונה של יעללינעק, ליפסיה תר"ג. ועל פי ביקורת זו תיקן יעללינעק והוציא את מהדורתו השנייה, וינה תרל"ג, ובה הכותרת הנזכרת (ובכותרת המשנה: "על מעלת התורה מאירת עינים"). את הכותרת הזו יש להשוות לכותרת אחרת לדרשתנו, שמעיד עליה הדפוס הראשון של הדרשה, קושטאנדינא שמ"ב. שם נדפסה הדרשה בתוך החיבור **נופת צופים** לר' יצחק בן חיים אלפואל, ובפתח הדרשה נדפס (דף 35 ע"ב): "דרשה שדרש הרב הגדול רבינו משה בכמהרר נחמן זל מגירונא מארץ קטלוניא לפני המלך והשרים בסרקושטא". כותרת זו מצביעה אפוא על מקום שונה (סרגוסה ולא ברצלונה) ועל מעמד מיוחד של הדרשה "לפני המלך והשרים". כותרת נדפסת זו שימשה את הדפוסים עד לפני ביקורתו של י"ה שור, לרבות מהדורתו הראשונה של יעללינעק, ליפסיה תר"ג. שור סבר אמנם – בעקבות עיונו בכתב יד בודפשט, וגם על פי תוכן הדרשה, שאינו מתאים להידרש לפני נוצרים – שכותרת

ומיתן את ביקורתו. תיאור הדברים שלקמן מניח שהדרשה נדרשה אחרי כתיבת הפירוש על בראשית י"ב, מושא הדיון, כפי שמסתבר יותר,⁴¹ וכפי שאנמק עוד בהמשך. וכך כתב בדרשתו:⁴²

זו היא תוספת חסרת בסיס של המדפיס הראשון. אולם יש לשים לב לדברי המדפיס בהקדמתו לחיבורו **נופת צופים**: "והנה בהיות שמצאתי בין ספרי זקני החכם... יהודה אלפואל זלה"ה ספר ישן נושן כתיבה אשכנזית בקלפים ישן... גם בסוף אותם הקלפים הישנים מצאתי דרוש לרב הגדול הרמבן זל שחבר על מעלת תורתנו הקדוש' **והדפסתיו אות באות כאשר מצאתיו**...". לכותרת חשיבות גדולה לשאלת זמנה של הדרשה, וראה גם להלן, הערה 41.

41. ראה: הקדמת הרב ח"ד שעוועל למהדורתו (**כתבי רבינו משה בן נחמן**, ירושלים תשכ"ג, ח"א, עמ' קלט-קעה), עמ' קלט-קמ, וכן בספרו, **רבנו משה בן נחמן**, ירושלים תשכ"ז, עמ' קסב-קסג. לדעתו, "חלק גדול של הדרשה מזכיר לנו, ברעיונות ובטויים, את פירושו על התורה, ומסתבר יותר שהקטעים הללו נלקחו מחיבור אחד מקיף וגדול, משנחשוב שהדרשה היא ששמה יסוד לפירוש על התורה" (ספרו הנ"ל, שם, ומעין זה במבוא למהדורתו, עמ' קלט). אולם מעבר לתחושה כללית שהוא מבטא, לא נעשה למיטב ידיעתי מחקר מקיף ושיטתי על היחס בין הדרשה לבין הפירוש, בניסיון לקבוע את זמנה יחסית לפירוש. לבעיית הכרונולוגיה היחסית שבין החיבורים מתקשר גם הניסיון להתחקות על זמנו המוחלט של כל חיבור. שעוועל מניח (ואשוב לכך בהמשך דבריי) שפירוש רמב"ן לתורה נכתב לעת זקנתו, ומכאן הסיק שהדרשה נכתבה אף היא לעת זקנתו, ונדרשה בברצלונה קודם עלייתו ארצה. ולכן סבור שעוועל לקשור אותה לאירוע הוויכוח של רמב"ן עם המומר, שהתקיים בברצלונה במשך ארבעה ימים לא רצופים בשנת ה'כ"ג, החל מעשרים ביולי 1263 (ראה: פ"י בער, 'לבקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפאריש ושל רמב"ן', **תרביץ** ב, תרצ"א, עמ' 181; וכן בספרו, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל אביב תש"ה, עמ' 106; ובמהדורת תל אביב 1965, עמ' 91; כן ראה במבוא הרב שעוועל למהדורתו לויכוח – **כתבי רבינו משה בן נחמן**, ירושלים תשכ"ג, ח"א, עמ' רצט-שכ); בסיומו של הוויכוח אמר המלך שרצונו "לבוא בבית הכנסת ביום השבת", ובאו לבית הכנסת ביום השבת והתווכחו, כפי שמופיע בתיאור הוויכוח (מהד' שעוועל, אות קב-קג, עמ' שיט). לדעת הרב שעוועל "יש בידינו לקבוע יום זה כמעט במדויק... קרובה היא אפוא ההשערה שבאותה שבת עצמה, אחרי שעזב המלך את בית הכנסת והלך לו, בעוד היום גדול, דרש רבינו לפני הציבור את דבריו על אמתת התורה" (מבואו לדרשה, עמ' קלט) – היא דרשת תורת ה' תמימה. ונמצא לשיטתו, שהייתה זו שבת עמוסה בוויכוח ובדרשה "בעוד היום גדול". שעוועל ממשיך ומשער, שהדרשה נדרשה בשבת ואתחנן-נחמו שנת ה'כ"ג, שהרי נוסח עשרת הדיברות שבדרשה הוא על פי פרשת ואתחנן ("ולא תנאף ולא תגנב"). במהדורת הדרשה החדשה של א"א סופר, ירושלים תשס"ו, כבר נעשה הדבר לוודאי ונכתב: "שדרשה הרמב"ן לציבור בביהכ"ס בברצלונה בפרשת ואתחנן". אולם הרב שעוועל לא הביא כל ראיה לכך שדרשת תורת ה' תמימה נדרשה באותו יום השבת שבו התנהל אירוע הסיום של הוויכוח. נראה שהושפע בזה ממה שנכתב בראש מהדורות הדרשה הישנות – קושטאנדינא שמ"ב, פראג שנ"ו, ליפסיה תרי"ג (מהד' יעללינעק הראשונה) – שהדרשה הייתה "לפני המלך והשרים בסרקושטא" (ראה לעיל, הערה 40), וביקש להציע כעין תירוץ ממצע בין הכותרת הנזכרת לבין הכותרת המוסרת שהדרשה נדרשה "בבית הכנסת של ברצלונה" (ראה בהערה שם), ולטעמו, הדרשה נדרשה בברצלונה,

ונקשרה אל המלך והשרים משום שהייתה באותה שבת שבה הסתיים הוויכוח בנוכחות המלך והשרים. אולם גם שעוועל עצמו (במבוא מהדורתו, עמ' קלט) קיבל באופן בסיסי את דעת יעללינעק (במבוא מהדורתו השנייה, וינה תרל"ג), שהדרשה היא לפני קהלו ולא לפני נוצרים, כפי שבאמת עולה מסגנונה ומתוכנה, ובכותרת שבמהדורות הישנות חלה שגיאה. עוד אשוב בע"ה בהזדמנות אחרת לתיארוך המדויק של ימי הוויכוח, ורק אזכיר כאן שאין כיום כל ספק, ששבת ואתחנן, "ג באב שנת ה'כ"ג, חלה בעשרים ואחד ביולי בלוח היולייני שנהג, ואינה שבת הסיום של הוויכוח. כל זאת יש להשוות אל עמדת קופפר (להלן, הערה 42, עמ' 65, הערה 10), הקרובה אל דעת שעוועל, ואפשר שמושפעת ממנה: גם לדעת קופפר יש ליישב את שתי הכותרות, והמילים "לפני המלך והשרים בסרקושטא" אינן שגויות, ואינן מעשה ידי המדפיס הטועה בקושטא (ראה לעיל, הערה 40), אלא פירושן לפני השרים אשר בסרקושטא שנכחו בברצלונה בעת הוויכוח; וגם לדעתו הדרשה נדרשה בשבת הסיום של הוויכוח, אלא שאין הוא מתייחס לפרשת השבוע שבאותה שבת. אולם פירושו למילה "בסרקושטא" דחוק משהו בעיניי. חרף כל הנזכר, אפשר שצדקו שעוועל וקופפר בכך שהדרשה נדרשה בקרבת אותם ימים. אולם קשה לכלכל את דברי שעוועל במשפט מצד אחר: לדעת שעוועל בספרו (תשכ"ז, עמ' קמג-קמה), רק פירוש רמב"ן על בראשית ושמות נכתב בזקנתו קודם עלייתו, ואילו פירושו על ויקרא, במדבר ודברים נכתב בארץ, והרי לשיטתו הדרשה היא לאחר הפירוש, והיא בברצלונה! אמנם, כבר הוכיח מ' סבתו במאמרו 'הוספות רמב"ן לפירושו לתורה' (לעיל, הערה 33), בדיונו על מקום כתיבת הפירוש וזמנו (עמ' 119-124), שהפירוש התפרסם עוד בהיותו באַרְגוֹן, שנים הרבה לפני העלייה, ושכללו והשלימו לעתים, ומארץ ישראל רק שלח את הוספותיו (ראה לעיל, הערה 33). ובזה יש סיוע להקדמה היחסית של הפירוש לדרשה. מאחר שדברי רמב"ן בדרשתו בנוגע לסוגיה שבה עוסק מאמרי זה, נראים כמאוחרים לדבריו בפירושו לתורה בנוגע לאותה סוגיה, כפי שיוסבר למעלה בהמשך, אני נוקט מתחילה תיאור כרונולוגי שלפיו הדרשה מאוחרת לפירוש.

42. כל הקטע המצוטט לא נמצא בכתבי היד הספרדיים שנזכרו לעיל בראש הערה 40, ורובו המוחלט של הקטע המצוטט לא נמצא במהדורות הנדפסות שעד מהדורת הרב שעוועל ועד בכלל, אלא מיעוטו בלבד, על פי מה שנדפס בדפוס הראשון שציינתי בהערה שם. וראה: א' קופפר, 'תשלום דרשת הרמב"ן "תורת ה' תמימה" לפי כתב-יד אסקוריאל', **תרביץ** מ, תשל"א, עמ' 64-83, בתחילת מאמרו. שם סקר קופפר את תולדות הדפסתה של הדרשה, ועמד, בעקבות חכמים קודמים, על חסרונותיהן הניכרים של המהדורות הנדפסות עד ימיו, לרבות מהדורת הרב ח"ד שעוועל (המועתקת ממהדורת יעללינעק השנייה). הוא הוציא אפוא את חלקה המסיים של הדרשה על פי כתב יד אסקוריאל, ספריית סן לורנצו, G-IV-17/11. הקטע המצוטט למעלה מצוי בהשלמת הדרשה שפרסם קופפר. אין להטיל ספק במקוריותה של השלמת הדרשה, שכן המעיין במהדורות הנדפסות, כגון מהדורת שעוועל, מוצא לקראת סופה שברי משפטים חסרי מובן. לדוגמה: לעניין הקטע המצוטט למעלה הנוגע לאברהם, נמצא במהדורתו (עמ' קעד; וכן הוא אף במהדורת יעללינעק הראשונה, עמ' 33): "התחיל בספור אברהם בענין ההשגחה על השכר והגמול, והתחיל לספר קורותיו וללמד מעלתו בעשר נסיונות... כי בזה יתעוררו הלבבות לבורא, כמו שכתוב בספר דברי הימים למלכי ישראל". המקטע המודגש סתום לגמרי בהקשרו, ולאחר עיון בהשלמת הדרשה מתברר כי לפניו הושמט קטע ארוך מאוד. מקוריות השלמת הדרשה חזרה ונתבררה עם גילוי של כתב יד מוסקבה, הספרייה הלאומית, אוסף גינצבורג 1323, כפי שפרסם הרב י"י זילברליכט, 'דרשת הרמב"ן תורת ה' תמימה', **ישורון** טז, תשס"ה, עמ' תרז-תרכח. ועוד, מסתבר שהדרשה

ואחר כל זה התחיל בתולדת שם לספר בייחוס אברה' אבי'... שעמד בי' נסיונות...⁴³ והג' הרעב,⁴⁴ שהוצרך עוד לצאת ממקום מושבו וסבל היוקר והרעב קודם יציאתו. ושנים בשרה, אחד בפרעה ואחד באבימלך, ומכאן⁴⁵ האריך בענין שרה ופרעה להודיע הנסיון והנס. ועוד יש בו סוד⁴⁶ מקיים דברי' רבי' בתורה... ולמה האריך כל כך במעש' האבות... אבל מצאתי ב'ב' רב' ענין מתיר⁴⁷ כל זה, אמרו: כל מה שאירע לאבות סימ' לבנים,⁴⁸

בשלמותה עמדה לפני הרשב"ץ, שכן הקטע בעניין הניסיונות שנתנסה אברהם, שחלקו מצוטט למעלה, נרמז בספר **מגן אבות להרשב"ץ**, לפסיה תרט"ו, עז ע"א-ע"ב (ובמהדורת זייני, ירושלים תש"ס, עמ' 331), בפירושו לאבות פ"ה מ"ג, בעניין מניין עשרת הניסיונות: "...ויש להוציא זה ולהכניס תחתיו לקיחת שרה בית אבימלך, וכן כתבה רבינו משה בר נחמן בדרשה שלו (אמר אהרן יעללינעק: הרב המחבר רמז על דרשת תורת ה' תמימה אשר הדפסתי בשנת תר"ג לפ"ק)". ושים לב למה שהעיר א' יעללינעק המהדיר, אף על פי שבמהדורתו משנת תר"ג, שאליה רמז, לא נמצא הקטע הנדון. לאחרונה יצאו שתי מהדורות שלמות של הדרשה. האחת – "מ דביר, דרשת הרמב"ן תורת ה' תמימה השלמה, מופיעה לראשונה שלמה ומתוקנת על פי חמשה כתבי יד, ירושלים 2006; זוהי מהדורה מהודרת, מנוקדת ומבוארת ביאור קצר, שיש בה מבוא וסקירה מפורטת מאוד של תולדות הדפסת הדרשה, וכן של מצב כתבי היד שלה המצויים בידינו (עמ' ז-יא), אבל אין בה מדור סדיר ומלא של חילופי נוסחות. המהדורה השנייה היא מהדורת א"א סופר שהזכרתי לעיל בהערה 41.

ההעתיקה שלמעלה היא על פי תצלום כתב יד מוסקבה, שבמכון לתצלומי כתבי יד (תקליטור 26); בהערות אביא חילופי נוסח נבחרים על פי העתקתו של קופפר מכתב יד אסקוריא, בלא ציון מפורש לכתב יד זה. חילופים על פי עדים אחרים יצוינו במפורש.

43. בן-מאיר (לעיל, הערה 15, עמ' 139) הזכירה מדרש זה (שמקורו באבות דרבי נתן נ"א פל"ג, מהד' שכטר עמ' 94-95; נ"ב פל"ו, עמ' 94, ובמקבילות רבות, על פי משנת אבות פ"ה מ"ג) כמקור שעליו חלק רמב"ן בפירושו, אולם לא הזכירה שרמב"ן עצמו, בדרשת תורת ה' תמימה, הזכיר אף הוא מדרש זה והסכים אליו.

44. והג' הרעב] והנסיון הג' יהי רעב.

45. ומכאן] ואחר.

46. סוד] דבר נסתר.

47. מתיר] בדפוס ראשון, קושטאנדינא שמ"ב: "מתר", וממנו בדפוסים שאחריו "מתרין".

48. כפי שכבר העיר שעוועל במהדורתו (לעיל, הערה 42, עמ' קעד), לא נמצא ניסוח כזה בבראשית רבה לפנינו, והאפשרות שהעלה שם שמקורו בתנחומא אינה מסתברת. אפשר כהצעתו האחרונה, שזו פרפרזה של המאמר שהביא בפירושו (ראה לעיל, הערה 6), אולם מסתבר יותר שכוונתו למאמר "את סימן לבניך", החוזר בווריינטים שונים כמה פעמים בבראשית רבה, כגון בפרשה נד ה, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 583. ראוי לציין את חילוף הלשוניות בפרשה מח ז, עמ' 482, שבכתב יד וטיקן 30 (ראה לעיל, הערה 26) נכתב: "את רמז לבניך", ואילו בכתב יד לונדון, הספרייה הבריטית (Add. 27169, מרגליות 340) נכתב: "את סימן לבניך". גם רמב"ן משתמש בשני לשונות אלה, כגון ברישא הנדונה שבפירושו – "ורמז אליו", ואילו בדרשה – "סימן לבנים". במסגרת מחקר שיטתו הטיפולוגית של רמב"ן חשוב לעמוד על מונחיו ועל מקורותיהם.

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

כאלו הוא אומ'⁴⁹ שהיה ה'ב'ה' רוצה להודיע לנביאיו העתיד לבא עליהן ועל זרעם, והיה מוציא הענין מן הכח אל הפעל בהן להיותו שריר וקיים. ודע כי אברה' אבי' חטא בשוגג כשאמ' על שרה אחותי היא,⁵⁰ כי היה לו לבטוח בשם ולא למסור אשתו הצדקת⁵¹ לג'ע. ועל כן נגזר עליו שישתעבדו בניו ת' שנה. ואברהם לא הבין על מה נענש, וחזר ועשה כן עם אבימלך, מ"מ נגזר על זרעו שעבוד ת' שנה באותו מקום וביד אותו מלך. וכאשר באה לידו בענין רעב, כן בניו ירדו שם ברעב. וכאשר נלקחה מדרך סכנה⁵² בכבוד,⁵³ דכת' ויהללו אותה לפרע',⁵⁴ כן באו שם בניו בכבוד. וכאשר נענש המלך בנגעי' להוציאה, כן נענשו המצ' על בניו ב' מכות. וכאשר הוציאם על כרחו וא"ל קח ולך,⁵⁵ כן אמ' לבניו קומו צאו וג'. וכאשר אמ' ויצו עליו פרע וג', כן כת' ותחזק מצ' וג'. וכאשר כת' בצאתו ואברם כבד מאד וג',⁵⁶ כן יצאו בניו בכלי כסף וכלי זהב ושמלו' וצאן ובקר. וכאשר כת' וילך למסעיו וג' עד אל מקום המזבח, כך הלכו בניו שנ' אלה מסעי בני יש'... הנה מעשה אברה' כלו רמז וסימ' לגלות מצ'.⁵⁷

ניכרים הבדלים בין דבריו בפירוש התורה לבין דבריו בדרשתו. מצד אחד משתקף כאן רצונו של רמב"ן להרחיב את ביטויי עמדתו הביקורתית ונגזרותיה אל מעבר למסגרת הצרה, ולטעמי החריגה, שבה היו נתונים בפירושו לתורה, ולכן כתב בדרשה: "ואברהם לא הבין על מה נענש, וחזר ועשה כן עם אבימלך", ובזה תירץ את הקושי היאך זה שנה בחטאו. אלא שמצד שני, ובזה העיקר, רמב"ן ממתן באופן מהותי את עמדתו: לשיטתו בדרשה, הרעב והירידה מצרימה "שהוצרך... לצאת ממקום מושבו", הם הניסיון השלישי מתוך העשרה שנתנסה בהם ועמד בהם. ומה שאירע לו מהווה סימן מטרים לבנים, פרה-פיגורציה אלוהית יזומה, "שהיה ה'ב'ה' רוצה להודיע לנביאיו העתיד לבא עליהן ועל זרעם". ובכלל משמען הבסיסי⁵⁸ של פרה-פיגורציות אלה (וכדבריו בפירושו על "ב, ו, שציטטתי למעלה), הוא היותן מוציאות "הענין מן הכח אל הפעל בהן להיותו שריר וקיים". סוף דבר נמצא, שמצד אחד, רמב"ן בדרשתו מאמץ את פירושו לעניין החטא המוסרי, ואף מתבטא בלשון חריף יותר: "כי היה לו לבטוח בשם ולא למסור אשתו הצדקת לגילוי עריות". מעתה,

49. כאלו הוא אומ' וכן הוא.

50. על שרה אחותי היא] לשרה אמרי נא אחותי את.

51. הצדקת] ליתא.

52. מדרך סכנה] דרך שררה.

53. הדל'ת תלויה בקצה השורה.

54. לפרע' אל פרעה.

55. קח ולך] הנה אשתך קח ולך.

56. וכאשר כת' בצאתו ואברם כבד מאד] וכאשר יצא אברהם בכסף ובזהב.

57. מצ' ראשון.

58. ולא כדרך אותם חוקרים הסבורים שזהו מובן נוסף על המובן הפרה-פיגורטיבי הבסיסי.

בדברים אלה דנתי לעיל בהערה 21.

לא רק "הביא אשתו", כלשונו בפירוש, אלא 'מסר אשתו', כעין לשונו בדרשה; ולא רק "מכשול עון" כאן, כלשונו בפירוש, אלא "גילוי עריות", בלשונו בדרשה. אולם מצד שני, רמב"ן נסוג לגמרי מביקורתו הנוגעת לחטא הדתי שבעזיבת הארץ. מעמדה מסויגת זו אף נגזר עונש שונה: בעוד שבפירוש כתב "נגזר על זרעו הגלות", כעונש מדוד באותה מידה כנגד חטא הירידה, הרי שבדרשה כתב "נגזר עליו שיסתעבדו בניו ת' שנה... שעבוד ת' שנה באותו מקום וביד אותו מלך", כלומר עצם גלות מצרים אינה עונש על מעשה אברם היורד, אלא דווקא השעבוד שם, שהוא עונש על מסירת אשתו לגילוי עריות.⁵⁹

הדעת נותנת, שאמנם בשעה שהוסיף לפירושו את הסיפא על שני חלקיה – הן המוסרי, שהיה בעיניו מוצק יותר ובו פתח, הן הדתי, שהיה בעיניו פחות מוצק ובו סיים – כהשערת למעלה, סבר רמב"ן שניתן לקיימה בדוחק עם הרישא שהייתה כתובה מכבר. אולם נראה שדעתו לא נחה בכך, והוא חש בסתירה שבין הרעיון על אודות הסימן האלוהי המקדים והיזום לבין הרעיון שהירידה היא חטא. רמב"ן שלל אפוא בדרשה את האפשרות שמעשה חטא ישמש כרמז מקדים, ואין הוא יכול שוב לראות בו פרה-פיגורציה דטרמיניסטית מטרימה. לטעמו בדרשה, מאורעות האבות משמשים סימן לבנים דווקא כשהאבות נפעלים במאורעותיהם מאת האל.

מכאן מתבאר פרט מרכזי נוסף: במסגרת פירוט פרטי ההקבלה שבין הסיפורים ניכר הבדל בין דבריו בפירוש לבין דבריו בדרשה. בפירוש תפס את לקיחת שרי לבית פרעה כפרה-פיגורציה של גזרת פרעה "וכל הבת תחיון". זאת בניגוד בוטה לדרשה, שבה כתב: "וכאשר נלקחה מדרך סכנה בכבוד, דכת' 'זיהללו אותה לפרעה', כן באו שם בניו בכבוד". בדרשה העדיף אפוא רמב"ן לחלק את הסצנה, להתעלם מתכלית לקיחתה של שרי לגילוי עריות, ולהתמקד בסיבת לקיחתה, הילול יופייה למלך. דומני שהדבר נובע מאותה נסיגה עצמה שנסוג רמב"ן מן הפירוש, שהרי לטעמו בדרשה לא ייתכן לתפוס חטאי אנוש כרמזים מטרימים, ועל כן שוב לא ניתן לתפוס את לקיחת שרי לגילוי עריות, שנגרמה מחטאו של אברם, כפרה-פיגורציה אלוהית כלל. על כן התמקד רמב"ן רק בסצנת ההלל הקודמת ללקיחתה, והקביל אותה אל הירידה מצרימה בכבוד.

לקראת סיום הדיון אעיר, שניתוח היחס בין דבריו בפירוש לבין דבריו בדרשה, העמיד על כך שדבריו בדרשה הרמוניים יותר, והם נעדרים אותו המתח שאפיין את הפירוש. זאת הן בהרחבת הערכת החטא המוסרי אל סיפורי אבימלך, הן בצמצום

59. אני שולל את האפשרות שכביכול מושבה של הדרשה בחיים, כדרשה הנדרשת בבית הכנסת, היא שגרמה לשורת ההבדלים הנדונים. ראשית, גם הפירוש לתורה לא היה נחלת מעטים, וכמות כתבי היד הגדולה של פירושו תעיד על כך. שנית, אילו ביקש בדרשתו ללמד זכות ולרכך את חטאי האבות, מדוע החמיר בניסוח חטא מסירת אשתו לגילוי עריות. שלישית, שורת ההבדלים, לרבות הבדל נוסף שאציג בסמוך בהמשך, מעידה על שיטה עקבית.

תהליכי גיבוש בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם

הערכת ממדי החטא לחטא המוסרי בלבד, והן בהתאמה המחודשת של פרטי ההקבלה שבין סיפור האב הרומז לבין סיפור הבנים הנרמז. כל זה תומך אפוא בהערכה הכרונולוגית המאחרת את הדרשה לפירוש, וכדרך הצגת הדברים שנקטתי לעיל.⁶⁰

ח

למיטב ידיעתי, לא הזכירו החוקרים מקור זה שבדרשת תורת ה' תמימה, שממנו ניכרת נסיגה של רמב"ן מביקורתו על אברם. זאת, למרות העיסוק המחקרי הרב יחסית, הן בתפיסת ההיסטוריה של רמב"ן בכלל, ובמובניו של הרעיון שמאורעות האבות הם סימן לבנים, הן בפירושו על בראשית י"ב בפרט.⁶¹ יש לשקול את השלכותיו של הניתוח שהצעתי על שאלת תפיסת ההיסטוריה והפרשנות הטיפולוגית של רמב"ן, על שאלת היקף תחולתו של הרעיון בדבר מאורעות האבות כסימן לבנים, על שאלת מקורותיו של רעיון זה, ובעיקר על שאלת מהותו של רעיון זה, וכבר רמזתי לעיל שלדעתי החוקרים נטו להרחיבו יתר על מידתו, אפילו בתוך גבולות פירוש רמב"ן לתורה.⁶² בחינה כזו מחייבת ניתוח פילולוגי מפורט של כל המקומות שבהם עשה רמב"ן שימוש ברעיון זה, והעמדת מסכת אפיונים טרמינולוגיים ותוכניים של רמב"ן עצמו. המשגת דברי רמב"ן בטרמינולוגיה פילוסופית מקובלת היא חשובה מאוד, ואף במאמר זה לא התנזרתי מדרך זו; אולם היא עלולה לגרום להרחבה או להצרה של תחומי הרעיונות, במיוחד בעיבורו של התחום.⁶³

המסקנות שהוצעו אף מעודדות את העיון בהקשרים נוספים שבהם הביע רמב"ן עמדה ביקורתית מוסרית,⁶⁴ ואולי ניתן יהיה להתחקות על תהליכים כוללניים יותר בנוגע למרכיב פרשני-הגותי זה בעולמו.

סוגיה רחבה נוספת שיש לעורר בה עיון, היא היחסים בין דברי רמב"ן בפירושו לתורה, בזיקה למהדורותיו שיצאו מתחת ידיו,⁶⁵ לבין דבריו בדרשת תורת ה' תמימה, שכן לדרשה זו זיקות רבות לפירוש, וכפי שהוצג למעלה.

60. מסתבר שרמב"ן לא תיקן את הדברים במהדורה האחרונה של פירושו (ראה לעיל, הערה 33), שכן תיקונם היה מחייב בעיקר מחיקה של מחצית הסיפא, והוא נמנע ממחיקות, שסיכויי קליטתן בעייתיים.

61. ראה לעיל, הערות 13, 15, 20.

62. ראה גם הערות 17, 18, 21.

63. ראה הערות 21, 48.

64. כביקורתו על שרי ואברם בעינוי הגר, ראה פירושו על ט"ז, ו, ואולי אף ביקורתו על לוט בהצעת בנותיו לאנשי סדום, ראה פירושו על י"ט, ח.

65. ראה לעיל, הערה 33.

ט

לסיכום: להשערתי, בשלב ראשון לא ראה רמב"ן כל פגם בהתנהגותו של אברם, ושלב זה משתקף ברישא של פירושו לבראשית י"ב, י, ובמקומות נוספים בפירושו. בשלב שני, מטעמים הנובעים מהכרתו המוסרית, ייחס לו רמב"ן כפליים בחטאותיו: הכשלת אשתו וירידתו מצרימה. שלב זה מפורש בסיפא של פירושו לפסוק הנזכר, ורמב"ן סבר לקיימו בדוחק עם הרישא. בשלב שלישי, המשתקף בדרשתו, חזר בו רמב"ן מלייחס לאברם חטא בירידתו מצרימה, וצמצם את ביקורתו להכשלת אשתו בלבד.