

## רציפות הסיפור והזמן בפירוש רמב"ן לתורה

מלכה שנוולד\*

זיכרון לאבי, ר' נפתלי וינפלד ז"ל,  
איש אשר רוח בו.

רבי משה בן נחמן (רמב"ן, 1194-1270) היה מגדולי ההוגים בימי הביניים, ומורשתו הותירה חותם עמוק בספרות התלמוד, ההלכה, הקבלה והפרשנות. רוב ימיו חי בגירונה (קטלוניה), ובאחרית ימיו עלה לארץ. פועלו הציבורי של רמב"ן הקיף תחומים רבים, ובה בעת העמיד מסכת שיטתית רבת היקף שנועדה למצב סמכות למדנית ורוחנית מקפת.<sup>1</sup>

פירוש רמב"ן לתורה זכה לתפוצה רבה. מתכונת הפירוש ערוכה במתודולוגיה מיוחדת, ולפיה ארבע קריאות פרשניות מהלכות זו בצד זו עם היותן שונות ואפילו מנוגדות: פשט ודרש, רמז וסוד.<sup>2</sup> תבנית פירוש רבת-אנפין זו ראויה להתבוננות מעמיקה, ולבדיקת יחסי הגומלין בין דרכי הפירוש. דוגמה נאותה להשפעה ההדדית של דרכי פירושו היא בדיקת מושגי הזמן. מחקר זה מציג מתודולוגיה פרשנית המסגלת את ההיבט הפואטי לתפיסה קבלית. כוונתנו לומר שרמב"ן, בחתירתו להניח את הכרונולוגיה בבסיס הסיפור המקראי, הביא לידי ביטוי מרכיבי סיפר מובהקים, כמו המספר וארגון הסיפור המקראי.

רמב"ן, כידוע, אחז בתפיסה הקבלית לפיה הקוסמוס נע באופן מחזורי כשואף לאיפוס וליקום מחודש,<sup>3</sup> אך בה בעת דן כברצף זמן לינארי. חביבה פדיה טענה שאת התפיסה הקווית בחר רמב"ן ככוונת מכוון, כאיזון המתח שבין תפיסת הפשט למגמה הקבלית:

---

\* מכללת תלפיות. תודתי לפרופ' אהרן מונדשיין על הערותיו המחכימות. כל הציטוטים מהתנ"ך ומפרשניו לקוחים מתוך מקראות גדולות הכתר [משאב אלקטרוני] – טקסט, ניקוד, טעמים – על פי "כתר ארם צובה". מהדיר ועורך מדעי: מנחם כהן. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2006. מאמרי חז"ל והפוסקים לקוחים מתוך פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן. תודתי הלבבית למחלקת המידענות בספריית מכללת תלפיות על העמדת החומר המחקרי הנדרש.

<sup>1</sup> מפעלו הפרשני של רמב"ן התקיים באקלים מתוח וסבוך. ראה Bernard Septimus, 'Open Rebuke and Concealed Love'; Nahmanides and the Andalusian tradition, *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban); Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Isadore Twersky (ed). Cambridge, MA: Harvard University, Center for Jewish Studies, 1983, pp. 11-34 (להלן: דב ספטימוס). על האקלים במרחב התרבותי ראה יום טוב עסיס, 'קהילה היהודית באראגוניה', קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו, כרך ב: ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת (עורכים: אברהם גרוסמן, יוסף קפלן), ירושלים, תשס"ד, עמ' 135-151. על הפולמוס האנטי-נוצרי ראה מחקרו של יאיר הס, "מעשה אבות סימן לבנים" – בנים ממש: הפרשנות הטיפולוגית של רמב"ן כפולמוס אנטי-נוצרי, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 289-299. לאתגרי זמנו בקהילה היהודית פנימה ראה משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 16-20. בהיבט הפרשני – יעקב שלום ליכט, 'לדרכו של הרמב"ן', תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 227-233. גם עמדתו בסוגיית 'המוקדם והמאוחר בתורה' הייתה הד למתח הפרשני. ראה דברי יצחק גוטליב, יש סדר למקרא: חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה, ירושלים, תשס"ט, עמ' 316-319. וכן: מרים סקלרץ, 'התמודדות עם הפער בין הפשט לדרש: רמב"ן בעקבות ראב"ע', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב (תשע"ג), עמ' 189-222. ראה לאחרונה יהונתן יעקבס, בכור שורו הדר לו: ר' יוסף בכור שור בין המשכיות לחידוש, ירושלים תשע"ז, עמ' 266-286. יצחק גוטליב, 'רופרט מדויץ והפרשנות היהודית על סיפור יוסף', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כה (תשע"ז), עמ' 253-282.

<sup>2</sup> חביבה פדיה, הרמב"ן; התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 7-8; 86-87. לקורות הפירוש ומהדורותיו ראה יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 9-90.

<sup>3</sup> לתורת השמיטות ושורשיה בהגות רמב"ן ראה פדיה, שם, עמ' 213-232; הלברטל (לעיל הערה 1) עמ' 139-148.

בפענוח סדר ורציפות הסיפור במובן החי והעלילתי הוא מעדיף לעקוב אחר סדר הכתובים. תופעה זו מלמדת על האופן המעניין, שבו מתוך המתח בין שני קצוות הפשט והסוד, נוצר האיזון המיוחד המאפיין את הגות הרמב"ן. הרצף הקווי קשור בתודעה העזה של פרישת הכתובים כספר ובדיקת התקדמות הכתוב כקו... מעמד הצורה החזותית של כתיבת ספר התורה נקשר אצל הרמב"ן הן להיבט הידע כנמסר באמצעות דמות (גישה איקונית) והן להיבט הידע כנמסר באמצעות חמישים שערי בינה (ציורי הדברים, אידאוגרמה), גם כאן היחסים המתקיימים בין שתי תפיסות אלה, הם יחסי מתח והשלמה בין תפיסת חמישים שערי בינה ובין תפיסת הדמות. אם כך, גם מן המובן המהותי העצמותי של התורה מתחייבת ההקפדה על סדריה.<sup>4</sup>

ביסוד פירושו – הן בדרך הסוד הן בדרך הפשט – הונח ממד הזמן, ולא רק כמוצא של פשרה. על מנת להבין את השתמעות הדבר ניעזר בדימוי המגילה, כפי שדימתה פדיה בעקבות הצעת שרה קמין:<sup>5</sup>

שרה קמין הציעה שאולי ניתן לקשר את המונח פשט לשורש פש"ט במובן של "לפרוס" ולא לפש"ט במובן של "לבאר". ייתכן שהכתוב מכונה "פשט" או "פשוט" מצד היותו פרוס בטקסט, או מצד היותו "פרוס", "פשוט", לפני המעיין... הריאליה של טקסט נפרש ונתפס, נפתח ומגולל, היא שיש בו התקדמות קווית, פשיטה הדרגתית של חומר, וזוהי הצורה המשתקפת גם בעיבוד המנטלי של הטקסט, דהיינו יצירתו של טקסט נוסף בעל אופי של פרישת קו מחשבה הקשור בהתקדמותו הקווית של הטקסט הנידון.<sup>6</sup>

התקדמות הסיפור ברצף הכתובים היא התקדמות בזמן המסופר, כך בדרך הפשט והסוד. אף בדרך הרמז התקדמות הכתובים מסמנת את תנועת מחוג הזמן העתידי. סימולטניות עקיבה זו כונתה בשם 'הפעימה הכפולה':<sup>7</sup> האחת מתקיימת כאורגניזם במישור הסמוי והאחרת בסיפור מציאותי הנגלה לעין בשר ודם. פדיה הסיקה כי 'הקישור בין גישת הסימן לגישת הסמל מוביל אותו [את רמב"ן] להעדפת העמדה שפרשיותיה של התורה ניתנו לפי סדר המאורעות'. פדיה קישרה בין ההנחה הקבלית למושגי 'פשוטו של מקרא'; בדברינו הבאים ארצה להראות את הקשר ההדוק בין תפיסת הזמן הקווי למתכונת הספרותית של התורה, אליבא דרמב"ן.

עיקרון ראשון במעלה שרמב"ן העמיד מופך בהיגד 'ועל דעתי כל התורה כסדר' (רמב"ן, פירוש ויקרא טז 1). יצחק גוטליב חקר את מושגי הסדר במקרא למן דברי חז"ל במדרש ועד נושאי דגל הפשט בימי הביניים.<sup>8</sup> הוא בחן את סמיכות הפרשיות בעדשת ממד הזמן והוכיח שרצף הכתובים אכן נתון לגלגולי משמעות: שאלת המוקדם והמאוחר נטועה בעומק השיח הלמדני כבר מימי התנאים, שטענו כי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.<sup>9</sup> נופך אגדי השפיע על הדיון בימי האמוראים והפך את הסמיכות לכלי חינוכי בידי הדרשנים,<sup>10</sup> ובימי הביניים – מתוך אוריינטציה תואמת את דרך הפשט – רש"י הזכירו תדיר (ודווקא בפירוש התורה נהג באיפוק רב).<sup>11</sup> תפיסה מורכבת יותר מצויה בפירוש ראב"ע, שתלה את סידור הכתובים במשה כותב התורה. פרקי המקרא נסמכים

<sup>4</sup> פדיה (לעיל הערה 2), עמ' 72-73.

<sup>5</sup> שרה קמין, רש"י: פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 47.

<sup>6</sup> פדיה (לעיל, הערה 2), עמ' 53-54.

<sup>7</sup> פדיה שם, עמ' 30-31, עמ' 70-71.

<sup>8</sup> גוטליב, 'יש סדר למקרא' (לעיל, הערה 1), עמ' 1-17, עמ' 413-423.

<sup>9</sup> גוטליב, שם, עמ' 21-25. גוטליב זיהה את הדיון בכרונולוגיה כחלק מנושא סמיכות העניינים. ראה שם, עמ' 37-73.

<sup>10</sup> גוטליב שם, עמ' 25-33, ועמ' 72 הערה 149. והשווה לדברי יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"י, עמ' 143-140.

<sup>11</sup> גוטליב שם, עמ' 103-104.

כנושא לכיד, לפי כללי השכל הישר ויסודות הדקדוק או כללי הספרות והרטוריקה.<sup>12</sup> כוונתו הייתה לומר שבחירת המסדר לצרף סיפורים כסדר זה אחר זה אינה מעידה בהכרח על סמיכות כרונולוגית: 'הכלל כי אין ראייה מהסמוכים' (ראב"ע, בפירוש הארוך לבראשית י 25). מורכבות פרשנית זו שהונחה לפתחו של רמב"ן העסיקה אותו ועוררה חשיבה מעמיקה. המחקר היסודי של יצחק גוטליב מקיף רבים ממושגי 'המוקדם והמאוחר' בדברי חז"ל ובפרשנות הקלאסית.<sup>13</sup> לדעתו, רמב"ן הבחין בין זמנו של המאורע המסופר לזמן כתיבת הטקסט (ושיבוצו בסדר הכתובים), וכדי למצע בין הזמן המסופר לסדרי הסיפור עשה שימוש במושג 'השלמת עניין' (דהיינו 'ריצה קדימה' בלשונו של גוטליב או מיקוד בזירה אחת מבין כמה זירות אחרות המתרחשות בו-זמנית, לטובת השלמתה).<sup>14</sup> בהמשך דברינו נוסיף הבחנות ספרותיות המלמדות על גישתו הפסבדו-היסטורית של רמב"ן. בנוסף למחקר שהזכרנו, ראוי לציין שהדיון ברטוריקה הכרונולוגית אינו בגדר תיאורטי; ממשותו הייתה נוכחת עד כדי איום ממשי על קהל המאמינים. אוריאל סימון לימד שראב"ע פנה לקהל מגוון: ציבור רחב הנזקק להסבר עממי ובני עלייה מלומדים שעשויים 'ליטול את עוקצו' של הכתוב. ראב"ע ציעף את הפנייה ל'משכילים' בלשון קצרה כדי שבעלי ידע מספק במדעים או אלה שתפיסתם התאולוגית בשלה – רק הם יעמדו על סודותיו.<sup>15</sup> סימון נימק את התעלמות הפרשנים מהסוד: '[...] ברית שתיקה זו נבעה מן השיקול, שהשכר המסופק של ההסתייגות מדברי ראב"ע ואף של הפרכתם יצא בהפסד הוודאי של חשיפת עמדתו המוסתרת'.<sup>16</sup> ראב"ע נקט זהירות מופלגת בשנים-עשר הפסוקים האחרונים שבספר דברים, בהם רמז שנוסח התורה נחתם בימי עזרא. למרות הזהירות היתרה 'סוד השנים עשר' עורר דיונים רבים. סימון המשיך ובחן את דרכם של מפרשי ראב"ע, בעלי גישות רדיקליות, הוגים מתונים, או בעלי עמדות אפולוגטיות שהכחישו (או טשטשו) ניצני ביקורת זו. לדעת סימון, רמב"ן נמנה עם הפרשנים ש'העדיפו להתעלם מכל וכל מן הבעיה'.<sup>17</sup> העיסוק בכרונולוגיה מקראית נקשר ללא ספק בפולמוס על מחברות התורה ומהימנות הנוסח. רמב"ן השמיע את דעתו הנחרצת בהקדמת פירוש בראשית, אך לדעתנו ניהל פולמוס סמוי עם קודמיו. בהתייחס לחלקו של משה בכתיבת התורה,<sup>18</sup> רמב"ן לימד שנוסח התורה בלעדי לקדוש ברוך הוא, ואמנם כתיבתו נמסרה למשה בשני מועדים (או אחד בלבד). רמב"ן הניח דבריו על הפסוק בשמות (כד, יב) 'עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה', לפיו נוסח התורה הועבר למשה בתום מעמד ברית סיני. בדברים אלה רמב"ן סייג את דברי הגמרא במסכת גיטין, דף ס, ע"א: 'תורה מגלה ניתנה', כדברי ר' יוחנן משום רבי בנאה. אפשרות אחרת הובאה בשם רבי שמעון בן לקיש, ולפיה התורה ניתנה סמוך למיתת משה כמגילה חתומה אחת:

<sup>12</sup> גוטליב שם, עמ' 169-190. המודעות למסדר פרקי המקרא נשאבה מהפרשנות הקראית שבימיו, ראה שם, עמ' 184 הערה 60. והשווה רפאל הריס, 'מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יב (תש"ס), עמ' 289-310. עם השלמת מחקר זה יצא לאור המאמר המסכם של ערן ויזל 'דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא: היבטים מחקרניים ומתודולוגיים' תרביץ, פד, א-ב (תשע"ו) -103-158.

<sup>13</sup> גוטליב שם, עמ' 316-348.

<sup>14</sup> גוטליב מניח שהשראת רמב"ן לפתרון 'השלמת העניין' נשאבה מהמרחב התרבותי של הפרשנות הקראית. ראה דבריו שם, עמ' 329-331. פתרון 'השלמת העניין' כסדר ספרותי זכה למקום נכבד, ובצדו קושי: האם אין באותה 'ריצה קדימה' רמז לאינסטנציה עצמאית נוספת? ומאיזו נקודה בזמן המסופר היא שאובה? עוד יחלוף זמן ואברבנאל יטען להשפעת הקראים על רמב"ן בפירושו לספר במדבר כא 1. וראה אוריאל סימון, און מלין תבחן: מחקרים בדרכי הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, עמ' 438-450, ובעיקר הערה 21 שם. וראה עוד: פרנק פולק, ספריית האנציקלופדיה המקראית, יא: הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות, שמואל אחיטוב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 159.

<sup>15</sup> אוריאל סימון (לעיל, הערה 14), עמ' 24-26.

<sup>16</sup> סימון, שם, עמ' 227, הערה 9.

<sup>17</sup> סימון מכוון דבריו לרמב"ן ולאבן כספי, ואילו ראב"ם, רד"ק, רלב"ג ואברבנאל נמנעו מ'להציע ביאור האמור למנוע מראש את העלאתה' (שם, עמ' 439). סימון סבור ששתיקת רמב"ן התפרשה כמתן לגיטימציה. ראה שם, עמ' 345, עמ' 431 ועמ' 439 בהערה 20.

<sup>18</sup> לפרטי הדיון בשאלת מחברות התורה ראה ויזל (לעיל הערה 12), עמ' 132-147.

משה רבנו עליו השלום כתב הספר הזה עם התורה כולה מפיו של הקדוש ברוך הוא. והקרוב, שכתב זה בהר סיני, כי שם נאמר לו "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" (שמ' כד, יב). כי "לוחות האבן" יכלול הלוחות והמכתב, כלומר: עשרת הדברות, "והמצוה" – מספר המצוות כולן, עשה ולא תעשה, אם כן "והתורה" יכלול הספורים מתחלת בראשית, כי הוא מורה האנשים בדרך בענין האמונה. וברדתו מן ההר כתב מתחלת התורה עד סוף ספור המשכן (כנראה עד שמ' לד, כו), וגמר התורה כתב בסוף שנת הארבעים, כאשר אמר: "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם" וגו' (דב' לא, כו). וזה כדברי האומר (גיטין ס, א): 'תורה מגלה מגלה ניתנה', אבל לדברי האומר (שם): 'תורה חתומה ניתנה', נכתב הכל בשנת הארבעים, כשנצטוה: "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם" (דב' לא, יט), וצוה: "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם" (שם, כו). (רמב"ן בהקדמה לפירוש בראשית).

טענת רמב"ן רחוקה מדברי קודמיו: רש"י פירש את הגמרא שם והבחין בין מועד נבואת משה ובין העלאת התורה על הכתב, ועל כל פנים – דעתו היא שהנבואות צורפו זו לזו בידי משה:

מגילה מגילה ניתנה – כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה ולבסוף מ' שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין ותפרן. חתומה ניתנה – לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן. (רש"י, גיטין ס, ע"א).

רמב"ן ציטט את דברי הגמרא במסכת גיטין כדי לבסס טענתו בדבר 'תורה מן השמים', אך משמעות הדבר שאינו תומך בעמדת מורו הנערץ רש"י, באותה שאלה ממש. גם פירוש רמב"ם לפסוקים הנזכרים (שמות כד, יב ודברים לא, כו) לא אומצו על ידי רמב"ן:

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושו ניתנו. שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. תורה זו תורה שבכתב. והמצוה זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. כל התורה כתבה משה רבינו קודם שימות בכתב ידו. ונתן ספר לכל שבט ושבט וספר אחד נתנהו בארון לעד. שנאמר לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו וגו'. והמצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וליהושע ולשאר כל ישראל. שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות וגו'. ומפני זה נקראת תורה שבעל פה. אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים (הקדמת רמב"ם ל"יד החזקה).

רמב"ם זיהה את סמכות התורה שבעל פה עם זו של התורה שבכתב. לעומת זאת רמב"ן עסק במקור סמכות הסיפור המקראי. רמב"ן תיאר את מעמד כתיבת התורה בעוד משה נוכח מנטלית, בשיא חיותו: 'נכתב הכל בשנת הארבעים כשנצטוה "כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם" (דברים לא, יט) וצוה "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלהיכם" (דברים לא, כו)'. אבל לא כך נראים הדברים בגמרא, שם נאמר 'הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע' (בבא בתרא, טו, א). רמב"ן התעלם גם מדברי ראב"ע, שלימד כי משה כבר לא היה עם ישראל בעת כתיבת פסוק זה: 'לפי דעתי, כי מזה הפסוק כתב יהושע כי אחר שעלה משה לא ירד ובדרך נבואה כתבו' (ראב"ע בפירוש דברים לד, א).

הפסקה הראשונה של הקדמת רמב"ן לפירוש התורה נושאת, אפוא, משמעות רבה. ברובד הגלוי רמב"ן לימד שהתורה הוכתבה למשה כנוסח סגור בצמצום פרטי זמן הכתיבה ואופניה, וברובד

הסמוי הוא ניהל שיח עם קודמיו בשאלת מחברות התורה: רש"י, שייחס את סדר התורה למשה (בעקבות גיטין ס, ע"א); רמב"ם, שהבחין בסמכות האלוקית המשתנה בין הסוגות שבתורה (רמב"ם בהקדמה ל'יד החזקה'); לבסוף שאלת חלקו של משה בהשלמת סיום נוסח התורה (בבא בתרא טו, א, וראב"ע בדברים לד, א). נראה שהתכתבותו הסמויה של רמב"ן נועדה להשיב על קושיות, להציע אלטרנטיבה מבלי לעורר את הדי הפולמוס. דוגמה נוספת להצנעת פולמוס מצויה בהמשך דברי רמב"ן, שם עוסק בשאלת מהימנות נוסח המקרא:

עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאלו תחשוב על דרך משל, כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות, כגון 'בראש' 'יתב' 'רא' 'אל' 'הים', וכל התורה כן, מלבד צרופם וגימטריאותיהם של שמות; וכבר כתב רבנו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה, א) ענין השם הגדול של שבעים ושנים, באי זה ענין הוא בשלשה פסוקי 'ויסע' (שמ' יד, ט-כא). ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר, פסול, כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ספר תורה שיחסר בו ו' אחד ממלת אותם שבאו מהם שלשים ותשעה מלאים בתורה; או שיכתב הו"ו באחד משאר החסרים, וכן כיוצא בזה, אע"פ שאינו מעלה ולא מוריד, כפי העולה במחשבה. וזהו הענין שהביא גדולי המקרא למנות כל מלא וחסר בכל התורה והמקרא, ולחבר ספרים במסורת, עד עזרא הסופר הנביא שנשתדל בזה, כמו שדרשו (נדרים לז, ב) מפסוק 'ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא' (נחמ' ח, ח). (הקדמת רמב"ן לפירוש בראשית)

פסקה זו מלמדת שרמב"ן כלל מסורת פונולוגית אחרת, שבה חבויים שמות האל.<sup>19</sup> לדבריו, האחריות להעברת רצף שמות האל נשמרה במעקב עוד מתקופת הנביאים 'גדולי המקרא'. אותם נביאים שמרו על כללי המסורה, עד שעזרא הביא זאת לידי מיצוי במעמד הנזכר.<sup>20</sup> שלא כתיאור המסירה הרצופה שרמב"ן בחר להזכיר (ממסכת נדרים), הצטיירו הדברים במסכת סופרים כך:

שלשה ספרים נמצאו בעזרה, ספר מעון, ספר זעטוטי, ספר הוא. באחד מצאו כתוב מעון, ובשנים מצאו כתוב מעונה אלהי קדם, וקיימו שנים וביטלו אחד; באחד מצאו כתוב וישלח את זעטוטי בני ישראל, ובשנים מצאו כתוב וישלח את נערי בני ישראל, וקיימו שנים וביטלו אחד; באחד מצאו כתוב אחד עשר הוא, ובשנים מצאו כתוב אחד עשר היא, וביטלו אחד וקיימו שנים. (מסכת סופרים ו, ד).

מסכת סופרים מרמזת על מציאות היסטורית מורכבת, ואין ספק שפרשני ימי הביניים נדרשו לה (למשל ראב"ע ורד"ק).<sup>21</sup> סימון הראה שגישות טקסטואליות בפירוש ראב"ע ורד"ק (כ'חסר ומלא' ו'קרי וכתב') עמדו בצל הפולמוס הבין-דתי.<sup>22</sup> ר' שטיינר הוכיח שהטענה המוסלמית (בשם אבן-

<sup>19</sup> פדיה (לעיל, הערה 2), עמ' 173-174.

<sup>20</sup> העובדה שרמב"ן כינה את עזרא הסופר 'נביא' מלמדת על השוואת סמכותו לשאר 'גדולי המקרא' בעלי ספרי הנבואה בתנ"ך, כמו בגמרא נדרים לז, ע"ב: 'ויקראו בספר תורת האלהים, זה מקרא. מפורש, זה תרגום. ושום שכל, אלו הפסוקים. ויבינו במקרא, זה פיסוק טעמים. ואמרי לה, אלו המסורות. אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני'.

<sup>21</sup> דברי ראב"ע בהקדמת 'ספר מאזנים' הועתקו בידי סימון: 'ונחה רוח ה'... על אנשי הבית הנקראים אנשי כנסת הגדולה... והדברים עתיקים' (לעיל, הערה 14, עמ' 135-136). רד"ק בפתח פירושו לספר יהושע: 'ואכתוב הפסוקים אשר צריך לפרשם והמלים אשר צריך לדקדקם. וגם אכתוב טעם וקרי וכתוב ולא קרי וקרי ולא כתוב, כאשר אוכל לתת טעם לשניהם כל אחד ואחד במקומו. ונראה כי המלות האלה נמצאו כן לפי שבגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלו והחכמים ידעי המקרא מתו, ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה לישנה מצאו מחלקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם'.

<sup>22</sup> סימון שם, עמ' 134-161.

האזם) ולפיה היהודים זייפו את התורה כבר בימי עזרא הסתמכה על תרגום אותה הבריייתא (בתרגום אלקרקסאני).<sup>23</sup> רמב"ן הקל בחומרת הקושייה (הציג את שאלת 'מלא או חסר' בלבד) ורתם זאת למסורת שמותיו של ה' ('כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא'), אך הקורא המשכיל יבחין על נקלה בהשתמעות הפולמוסית שבדבר. אם כן, דרכו של רמב"ן אינה גלויה. הצפנה זו אופיינית לכתיבה האזוטרתית הימי-ביניימית,<sup>24</sup> ונראה שנועדה להסיח את דעת הציבור ('עפי הגלות') ולהגן עליהם.<sup>25</sup>

מרכיב אחר בפולמוס הוא קדמות התורה. זמנה של התורה קדם למושג הזמן, ולא נמסר למשה:

והטעם לכתיבת התורה בלשון הזה, מפני שקדמה לבריאת העולם (ראה שבת פה, ב), אין צריך לומר ללידתו של משה רבנו, כמו שבא לנו בקבלה (ראה תנח" בראשית א), שהיתה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה; והנה משה - כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב, ולכן כתב סתם.

כאמור בפתח דברינו, פדיה חקרה את ממדי הטקסט והזמן הקדוש בפירוש רמב"ן. מחקרה מלמד שהאקלים התרבותי ברקע מפעלו עורר 'מצד אחד עליית מושג ההיסטוריה ברמה של תפיסת הזמן ומצד שני עליית מושגי הפשט ברמה של תפיסת הטקסט הקדוש'.<sup>26</sup> עוד ציינה כי 'הרמב"ן אינו מקדיש את הקדמתו לבירור ישיר ולהצגת השיטה הפרשנית שלו ומטרותיו הפרשניות, אלא להצגת תפיסת התורה'.<sup>27</sup> המורכבות משקפת את הטענות שהיו מצויות בתוך הקהילה היהודית בקטלוניה, ומחוצה לה – בפולמוס הכללי סביב כתבי רמב"ם. דב ספטימוס כבר הראה שרמב"ן נדרש להלך בין דעות הקבוצות השונות כמו בצומת דרכים רבתי.<sup>28</sup> כבעל עמדת השפעה מול מלך אַרְגוֹן לא מן הנמנע שרמב"ן שיקע הד עמוק לאותם בעלי הקולות שנשמעו בעין הסערה.<sup>29</sup> בהתחשב בעובדה שרמב"ן לא עסק מפורשות בעקרונות המתודולוגיים של פירושו, מוטל עלינו להתחקות אחר דרכו בהשמת מושגי הזמן. מאמר זה מציג כמה יסודות מתודולוגיים: עיקרון אחד הוא התאמת פרטי סיפור המקרא לציר הזמן. רמב"ן זיהה מחדש אישים וזמן פעילותם, מקומות

Richard C. Steiner, 'A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium: Its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter with the Muslim Doctrine of Falsification', *JSIJ* 2 (2003) 123-167. על מעורבות אלקרקסאני ראה שם, עמ' 158-162, על דחיית ראב"ע את הבעיות הטקסטואליות ראה שם, עמ' 153-167.

Frank Ephraim Talmage, *Apples of Gold in Settings of Silver; Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, Barry Dov Walfish (ed.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999, pp. 359-381

<sup>25</sup> עדויות על היבטים ביקורתיים על נוסח המקרא בביוזנטיון באשכנז, בפרובנס ובספרד ראה ר' שטיינר (לעיל, הערה 23); י"מ תא-שמע, פרשנות מקרא ביזנטית ממדינה המאות ה'–ה"א, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ג, איטליה וביוזנטיון, ירושלים: מוסד ביאליק תשס"ד–תש"ע, 2004–2010, עמ' 241–258; מודעות לעריכת המקרא אצל פרשני צפון צרפת, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יב (תש"ס), עמ' 289–310. על הפתרונות הטקסטואליים בפרשנות הקראית ראה הגי' בן שמאי, 'על "מדון"', עורך ספרי המקרא, בפרשנות המקרא הערבית-היהודית, ראשונים ואחרונים; מחקרים בתולדות ישראל מוגשים לאברהם גרוסמן. יוסף הקר, ב"ז קדר ויוסף קפלן (עורכים), ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ע, עמ' 73–110; Miriam Goldstein, 'Arabic; 110-73 composition 101 and the early development of Judaeo-Arabic Bible exegesis', *Journal of Semitic Studies* 55, 2 (2010), pp. 451-478. אלעזר טויטו ציין את הגנת רמב"ן בפני הפולמוס הנוצרי. ראה מאמרו 'התמודדות עם הנצרות בפירושו של רמב"ן לתורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 137–166, בעיקר עמ' 145–138. על עמדת רמב"ן בהנהגת הציבור ראה Bernard Septimus, *Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia*, *Studies in Medieval Jewish History and Literature* I, ed. Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University, Center for Jewish Studies, 1979 pp.197-230

<sup>26</sup> פדיה (לעיל, הערה 2), עמ' 24. וראה שיטתה של ב' סמולי: Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941

<sup>27</sup> פדיה (לעיל, הערה 2), עמ' 122.

<sup>28</sup> דב ספטימוס (לעיל, הערה 1), עמ' 14 ואילך.

<sup>29</sup> דב ספטימוס, 'מאבק על שלטון ציבורי בבארצלונה בתקופת הפולמוס על ספרי הרמב"ם', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 389–400.



ועממים ודחה את הפתרון המדרשי הידוע בנוסח 'על שם העתיד' (בראשית רבה מב, ז). עיקרון אחר הוא פתרון כפילות עניינים כשני אירועים שונים, שבהם הציע רמב"ן לראות תהליך מתפתח וארוך.

### **'רצף הזמן' בפירוש רמב"ן 'על דרך הפשט'**

בדברינו לעיל הזכרנו שרמב"ן הניח את מושג הזמן בבסיס פירושו השונים. 'סדר' הכתובים (במובן הפואטי, כפשט) עולה בקנה אחד עם משמעות הזמן הארצי והסמלי (במובן הקבלי, כרמז וסוד), ובלשון אחר: התקדמות בגלילת ספר התורה ממקמת את הלומד בפרק היסטורי מאוחר.<sup>30</sup> האתגר הפרשני המורכב הביא את רמב"ן להציב סדר כרונולוגי מפורט ולנמק את כפילות העניינים בנוסח התורה. רמב"ן הצדיק גישתו בהסברים היסטוריים ספרותיים, לשוניים ופסיכולוגיים ומתגלה כפרשן רב תחומי, כפי שיוזגם להלן.

### **א. זמנו של הסיפור המקראי (ומספרו)**

הסיפור המקראי התרחש בימים עברו, ויש בפרטיו כדי ללמד על המציאות ההיסטורית. שמותיהם של אנשים, מקומות ולאומים עשויים להיזכר בגלגוליהם השונים, ומכאן ניתן להקיש על זיהוים ההיסטוריים. רצף הסיפור בספר בראשית עוקב אחר מעשי האבות, מסלול הליכתם ומקומות התיישבותם. בין הכתובים משולבות הערות קצרות שעניינן השלמת פרטי הרקע ההיסטורי, ואלה משכו את תשומת לבם של פרשני ימי הביניים. כמה מהם טענו שמשה הוסיף כדי לגשר על הפער בין זמן האירוע למעמד השמעת הסיפור. למשל, הכתוב לימד שאברהם יצא מ'אור כשדים', אך ראב"ע הסביר שאברהם הכיר את מולדתו בשם אחר: 'והקרוב אלי שיהיה לו שם אחר כי כשדים מבני נחור אחי אברהם (ראה בר' כב, כב) רק משה כתב השם הנודע בימיו' (הפירוש הקצר לבראשית יא, כו-כז). באותה דרך לימד רש"י שארבעת מלכי הצפון כבשו מרחב גיאוגרפי שעתידי להיקרא 'שדה העמלקי' (בראשית יד, ז), והלוא 'ועדיין לא נולד עמלק, ונקרא על שם העתיד'. כיוצא בזה רד"ק ציין בקצרה 'ואמר "העמלקי" כי כשכתב משה רבינו זה כבר נולד עמלק ורבו תולדותיו' (פירוש בראשית יד, ז). דעות אלה ודומיהן נקשרו בעמדה שלפיה משה אחראי לנוסח התורה,<sup>31</sup> ולפחות בהיגדים קצרים. כנגד אנכרוניזם זה רמב"ן לימד שהזיהויים ההיסטוריים סינכרוניים לזמן העלילה ההיסטורית.

פירושו של רמב"ן מונחים על תשתית למדנית רחבה ומרובדת. להלן אנסה להציג כמה מפתרונותיו השיטתיים של רמב"ן בשאלת הכרונולוגיה המקראית. הפרק הראשון ייסוב על זמן המספר המקראי, והשני בסידור הכתובים וארגונם. לטובת הקריאות ושיטת הדיון בחרתי לעקוב אחר יחידות תוכן שלמות, והראשונה שבהן סיפור העקדה (בראשית כב).<sup>32</sup>

### **1. מקומות, אנשים ועמים קרויים בשםם ההיסטוריים, כפי שהיו בחייהם**

סיפור העקדה מלמד שאברהם הצטווה 'וְלָךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ' (בראשית כב, ב), ומתוך ציות מוחלט הלך אברהם (ובנו) 'וַיָּבֹאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר

<sup>30</sup> רש"י הלך בדרך זו בפירוש שיר השירים: 'ואעפ"י שדברו הנביאים דבריהם בדוגמא, צריך ליישב הדוגמא על אופנה ועל סדרה, כמו שהמקראות סדורים זה אחר זה' (הקדמת רש"י לפירוש שיר השירים). וראה שרה קמין, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, יאיר זקוביץ, ירושלים תשנ"ב, עמ' 13-30. פדיה (לעיל, הערה 2) הזכירה השוואה זו אך לא דנה בהשתמעות הממצא ל'זמן הקווי' בפירוש רמב"ן על דרך הפשט.

<sup>31</sup> על חלקו של משה בכתיבת התורה ראה מחקרי ערן ויזל: 'הטעמים אלוהיים והמלות של משה: השקפתו של ר' אברהם אבן עזרא בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה, מקורותיה ומסקנותיה', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 387-407; 'בין שאלתו של יצחק אברבנאל לתשובתו של יוסף חיון: שלב חדש בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה' (עורכים: מיכאל אביעזר, אלי עסיס ויעל שמש), זר רימונים – מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, 2013, עמ' 603-619; 'דעתו של רשב"ם בשאלת חלקו של משה בכתיבת התורה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כב (תשע"ג), עמ' 167-188. על המשמעות הדתית של עמדות אלה ראה יאיר הס, 'היחס ל"כפל ענין במלות שונות" בפרשנותו של ר' יצחק אברבנאל', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, טז (תשס"ו), עמ' 248-250, והערות 68-69 שם.

<sup>32</sup> מורכבות הסגנון הפרשני מונעת מלבודד את המרכיב ההיסטורי שבטענה הפרשנית. אם כן, הדיון בעקדה היסטורי בתחילתו וספרותי בהמשכו.

אמר לו הַאֱלֹהִים וַיִּבֶן שָׁם אֶבְרָהָם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲלֶה אֶת הַעֲצִים (שם, ט). רמב"ן עורר שאלה: כיצד ידע אברהם היכן ללכת? כמי שהיה מודע לטענה שהתורה מנוסחת בימים מאוחרים (ובידי משה) שיבין מדברי קודמיו שלל הצעות פרשניות. תחילה נזכר פירוש רש"י: "המוריה" לשון רבנו שלמה הוא ירושלם, וכן בדברי הימים "לבנות... בית ה' בהר המוריה" (דה"ב ג, א); ורבותינו פירשו (תענית טז, א), שמשם יצאה הוראה לעולם. ואנקלוס תרגם על שם הקטורת, שיש בו מור וסמים (רש"י כפי שמובא בלשון רמב"ן בפירוש בראשית כב, ב), בשתי דרכים תירץ רש"י את הקדמת מיקום בית המקדש לתקופת ספר בראשית: המדרשית (על פי השורש יר"ה, כנגזר מהשם 'מוריה'), ובתרגום אונקלוס (לפיו מור וקטורת נקראו בשם מוארך 'מוריה').

רמב"ן, שהתנגד להיפוך סדרי זמנים, הפך בהם שוב: אברהם הלך למקום מזבח ידוע עוד מימי נח, ואין בכך משום עתידיות. אפשרות אחרת – ראוייה יותר בעיניו – הייתה בתובנת המרחב הגאוגרפי: אמנם האזור כולו היה שופע צמחיית בשמים, אלא שההר המסוים (שלימים ייבנה בו המקדש) טרם נודע. אברהם הגיע אל ההר לתומו, בשעה שה' הראה לו את המקום המיועד. רמב"ן הפך את נסיבות השם, דווקא בעקבות שמו המיוחד של ההר נקרא המחוז כולו בשם זה:

והנכון על דרך הפשט, שהוא כמו "אל הר המור ואל גבעת הלבונה" (שה"ש ד, ו), כי ימצאון שם בהר ההוא מור אהלים וקנמון (ע"פ מש"ז, יז), כענין שאמרו (ירוש' פאה ז, ג): קנמון היה גדל בארץ ישראל, והיו עזים וצבאים אוכלים ממנו; או שנקרא כן לשבח. והנה בכאן קורא שם הארץ מוריה, ושם נראה כי הר הבית לבדו יקרא "הר המוריה" (דה"ב ג, א). ואולי נקראת העיר על שם ההר ההוא אשר בתוכה הארץ אשר בה המוריה, וההר לבדו הוא שנקרא 'מוריה', ואברהם ידע את הארץ ולא ידע את ההר, ולכן אמר לו שילך אל ארץ המוריה, והוא יראנו אחד ההרים ששם, שנקרא ככה (רמב"ן, פירוש בראשית כב, ב).

רמב"ן דחה מכול וכול את הטענה הרטרופקטיבית באמרו שהכתוב מתאר נוף קדום. שלא במקרה בחר להמשיך ולדון בשאלה אטימולוגית: כזכור, העקדה הסתיימה בהקרבת איל (וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֶהוּ לְעֹלָה פַחַת בָּנוּ, בראשית כב, יג), ובעקבותיה ניתנה משמעות מחודשת לה: 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יְרָאָה אֲשֶׁר יֵאָמַר הַיּוֹם בְּהַר ה' יְרָאָה' (שם, כד), וכך נוספה דחייה לטענה המאחרת. מעניין שרמב"ן מיקם את הדיון באופן מחושב: אם ראב"ע על אתר הפנה את המעיין לפירושו הידוע ברמזים הביקורתיים (סוד השנים-עשר המובא בדברים א, ב: 'וטעם "בהר ה' יראה" – ב"אלה הדברים'), כאומר באיזה יום ייאמר "בהר ה' יראה"? הלא הקרבת הקרבנות במקדש מאוחרת מזמנו של משה ויהושע, שמואל ודוד?! ואם כן, פסוק זה שבפי אברהם נאמר מפי גורם חיצוני ובתקופה ספרותית מאוחרת! לדעת רמב"ן החשיפה הרבה של הרמז הביקורתי ראוייה להצפנה, וקרוב לומר שתשובתו נכתבה כאן, בהקשר רחוק,<sup>33</sup> לצמצום נזקיה: 'וצוהו להעלותו במקום ההוא, כי הוא "ההר חמד אלהים לשבתו" (תה"סח, יז), ורצה שתהיה זכות העקידה בקרבנות לעולם כאשר אמר אברהם "ה' יראה"'. תשובת רמב"ן קצרה ומרומזת: לא שיבוץ מאוחר הוא אלא תפילתו של אברהם כפי שבקעה מעומק לבו, ועוד שנות אלפיים תינשא בפי בניו. רק מי שעמד על רגישות רמב"ן ועל מלאות פירושו עשוי להבין ששתיקתו נוכח סוד השנים-עשר אינה אלא שתיקה רועמת.

הַרְמִזֵי פִירוּשׁ שֵׁם הַר הַמּוֹרִיָּה לְקוֹחִים מִמִּסַּכַּת פִּרְשְׁנֵי רַחֲבָה, תְּכֵנִית מְפּוֹרֶטֶת שְׁנוּעֵדָה לִיִּשְׁבֵי אֶת תְּפִיסַת 'קו הזמן' בתורה. אחד האתגרים שרמב"ן נדרש להם היה זיהוי שמות מדינות ועממים. בהיגדים פזורים לימד שגלגול השמות ההיסטוריים דינמי מכדי להצדיק תארוך הסיפור (והמספר): עמים שכבשו מחוזות חדשים קרויים על שם נחלתם החדשה, דוגמת בני האי כפתור שנישלו את

<sup>33</sup> וראה, למשל, ההסבר על עבודה זרה: 'אבל התורה לא תרצה להאריך בדעת עובדי עבודה זרה' (רמב"ן בפירוש בראשית יב, ב-ג).



העווים מאזור עזה, ולבסוף אף ירשו את שמם (זה טעם כפתורים היוצאים מכפתור, כי יצאו מארץ כפתור עם מעט לגור באשר ימצאו (על פי שופ' יז, ח), והשמידו את העוים היושבים עד עזה... ועל שם מקומם הם נקראים, רמב"ן בפירוש דברים ב, כג). בדרך אחרת הראה שכל צאצאי מצרים, בנו של חם, ממוקמים באזור יבשתי תחום בגבולות טבעיים (והיה זה כי מצרים ארץ מושבו ידועה שהיא נקראת על שמו והיו כל בניו יושבים כאחד סביבות מצרים ושם ארצם גם כן כשם. פירוש רמב"ן לבראשית י, יג-יד). ובכלל, שמות עשרת העמים הכנענים השתנו מעת לעת ('אבל נתחלף השם ברובם בימי אברהם'. רמב"ן בפירוש בראשית י, טז-יח). גם שמות שנתנו ישראל השתנו עם הנסיבות: לְשֵׁם נקראה בימי יהושע על שם אבי שבט דן: 'ומנהג הכתוב לעולם בערים הנלכדות להזכיר השם החדש: 'ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם'' (רמב"ן בפירוש במדבר לב, לח). ארעיות השמות תוכה מהעובדה שערים כבית אל ובאר שבע חזרו להיקרא שוב באותו שם כעבור שנים ('ויקרא יעקב את שם המקום בית אל – יקראנו כן פעם אחר פעם (ראה בר' כח, יט), להודיע כי הדבר אמת ונכון כי הוא בית אלהים, ושם השכינה תמיד. וכן ענין שם "באר שבע" (בר' כא, לג) (פירוש רמב"ן, בראשית לה, טו). עוד נזכיר את פירוש רמב"ן לשם 'מערת המכפלה', שבו טוען כי אין להקיש מזיהויים היסטוריים מסקנות רחוקות. ואלה דבריו:

מערת המכפלה – לשון רבנו שלמה: בית ועליה על גביו (ראה עירובין נג, א); דבר אחר (שם) שכפולה בזוגות. ואיננו נכון, כי הכתוב אמר "שדה עפרון אשר במכפלה" (להלן, יז), והנה הוא שם המקום אשר בו השדה, ואין צורך לבקש טעם לשם המקומות (רמב"ן בפירוש בראשית כג, ח-ט).

אם כן, רמב"ן קרא לחדול מ'לבקש טעם לשמות המקומות', אך לנו, המעיינים בפירושו ל'הר המוריה', נותר רושם הפוך לפיו השמות ההיסטוריים העסיקו את רמב"ן במידה רבה. יש בכך יותר מרמז לפירושים הביקורתיים של קודמיו.

## א.2. המספר ממעט בדיבור

דרכו של רמב"ן בדחיית מעורבות משה בסיפור העקדה נתמכת במרכיב ספרותי: שיבוץ דיבור ישיר,<sup>34</sup> דוגמת אברהם בתפילתו שנזכרה לעיל: 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יְרָאָה אֱשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהָר ה' יְרָאָה' (בראשית כב, כד). אם זיהוי המקום אינו מלמד על מספר מאוחר – שמא ההיגדים שמובאים בשם הדמויות המקראיות מעידים על עצם נוכחות מספר? למרכיב זה רמב"ן מייחד תשומת לב מיוחדת.

רמב"ן נטה לפענח דיאלוג פנימי כחיצוני דווקא: יעקב ומשפחתו התנהלו בדרכם מחרן לכיוון ארץ כנען בשעה שגילה את הצפוי לו מידי אחיו עשו. כדי לקדם את פני הרעה נערך בשילוח מתנות תחילה: פי אָמַר אֶכְפְּרָה פְּנֵי בְּמִנְחָה הַהִלְכָת לְפָנָי וְאַחֲרָי כִּן אֶרְאֶה פְּנֵי אוֹלֵי יִשְׂרָאֵל פְּנֵי (בראשית לב, כא). ראב"ע זיהה את הדיבור הפנימי כדיבור הלב של משה, ככותב ('כי אמר יעקב בלבו; אלה דברי משה'. ראב"ע על אתר). גם רש"י פירש את הדברים כמונולוג פנימי בלי לציין את מנסחם. רמב"ן בחר להתמודד עם דברי ראב"ע מבעד לעדשת פירוש רש"י:

אכפרה פניו – אבטל רוגזו, וכן "וכפר בריתכם את מות" (יש' כח, יח); "לא תוכלי כפרה" (יש' מז, יא). ונראה בעיני, שכל 'כפרה' שאצל 'חטא' ו'עון' ואצל 'פנים', כולן לשון 'קנוח והעברה' הן. ולשון ארמית הוא בהרבה מקומות (גיטין נו, א): בעא לכפורי ידיה; וגם בלשון מקרא נקראים המזרקים "כפורי זהב" (עז' א, י), על שם שבהם מקנח ידיו בשפת המזרק. לשון רבנו שלמה, וכן אמר אנקלוס: "אניחיניה לרוגזיה". ואם כן יהיה פירוש כי אמר: כי חשב יעקב בלבו: אכפרה פניו. והכתוב מגיד לנו זה,

<sup>34</sup> פרנק פולק (לעיל, הערה 14), עמ' 14: 'הדיבור הישיר, הוא מבע לשוני עצמאי, אשר משתבץ במארג הסיפור באמצעות הקדמה (על ניסוח זה חל המונח שביץ)'.  
<http://jewish-faculty.biu.ac.il/files/jewish-faculty/shared/JSIJ14/shenvald.pdf>

כי איננו ראוי שיאמרו השלוחים לעשו ככה; וכך פירש רבי אברהם (רמב"ן בפירוש בראשית לב, כא).

מיהו המגלה לאוזנינו את רחשי לבו של יעקב? האם נרמזת מבעד לכתובים נוכחות מספר?<sup>35</sup> כדי לסלק רמז למעורבות משה בנוסח המקרא דחה רמב"ן את האסטרטגיה כולה: אם כן, אלה הם דברי יעקב שהתארכו והיו להסבר בפי שלוחי המתנות:

ואיננו ישר בעיני שיצטרך הכתוב להגיד לנו עתה מחשבתו זאת, והיא ידועה בכל שולחי מנחה; ועוד שאם כן היה ראוי שיזכיר הכתוב זה בתחלה: "והנה גם הוא אחרינו" (לעיל, יט), כי חשב אכפרה פניו, כי עתה לא הוסיף על הצואה ההיא. אבל הנכון, כי עתה הוסיף לפרש להם, שיאמרו "הנה גם הוא אחרינו" בלשון כבוד, כלשון הזה: גם הנה עבדך יעקב בא אחרינו, והקדים אותנו לפניו, לתת כפר נפשו על ראותו פני כבודך במנחה הזאת, כאשר יתנו העבדים כפרם בתת להם רשות לראות פני המלך – ואחרי כן אראה פניו, כי אולי ישא פני ויכבדני, להיותי מרואי פני המלך (על פי אס' א, יד) וזה דרך מעלה מיראתו ממנו (רמב"ן, שם).

רמב"ן נימק שהיודע את הלך מחשבות יעקב יודע יותר מכל הדמויות בסיפור, ואילו רצה להוסיף הרהור פנימי זה – בוודאי היה מקדים 'כי חשב...!', ולא כן הדברים. כיוצא בזה רמב"ן יחזור וירחיק את המונולוג מתחום המספר גם בסיום סיפור העקדה. אברהם יחזור לביתו ויהפוך שוב בדברים שאירעו. כך אליבא דרש"י: 'אחרי הדברים האלה ויגד וגו' – בהר המוריה בשוכו היה מהרהר: אילו היה בני שחוט, כבר היה הולך בלא בנים. היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא... וזהו הדברים האלה – הרהורי דברים שהיו על ידי העקדה' (רש"י בפירוש בראשית כב, כ). יותר משהפריעה לרמב"ן נוכחות המספר ייתכן שהטריד אותו אופן הסמכת הפרשיות. ראב"ע ומרבית הפרשנים האחרים נימקו את סמיכות העקדה לייחוס רבקה כתצורה ספרותית, מעין פאזל הנתון למעשה יוצר: 'להזכיר יחס רבקה' (ראב"ע בראשית כב, כ). ושוב הסב רמב"ן את הדברים מהמרחב הפנימי של אברהם לבין עצמו אל תחומי הדיבור הישיר, מעין ידיעות חדשותיות שהגיעו זה מקרוב:

היתה בשורה לאברהם, שנפקד אחיו הגדול בבנים רבים מבת אחיו המת. ומלשון הכתוב נראה, שלא ידע באחד מהם בלתי היום, ואם היתה פקידתם בימי בחורותם, אי אפשר שלא שמע עד היום, כי אין המרחק רב בין ארם נהרים ובין ארץ כנען. והנה אברהם בצאתו מחרן בן שבעים וחמש שנה, וגם נחור זקן, ואשתו איננה בחורה, אבל נעשה להם נס שנפקדו בימי הזקנה, וזה טעם מלכה גם היא, וכדברי רבותינו (יל"ש בלק תשסו), יאמר שנפקדה כאחותה (רמב"ן בפירוש בראשית כב, כ).

בשורת הלידה של מלכה לא נועדה להקדים את סיפור שידוך יצחק ורבקה אלא ללמד שמלכה נפקדה בבנים, לאחרונה, ממש כמו שרה אשתו. רמב"ן הפקיע את סמיכות הפרשיות מתקנת מעשה עריכה ספרותית, וכמו בפירושים קודמים הסתייע ברמזי הכתוב על המרחב הגיאוגרפי והעלילתי. יכולת זו, שנקשרת באמפטיה נדירה, סייעה בידו לשלב את הסיפור המקראי באופקים של נוף, חברה, היסטוריה וגיאופוליטיקה. שליבת הסיפורים נעשתה ביד מכוונת: רמב"ן עשה כל שביכולתו לשחרר את הסיפור המקראי מהאחיזה המאוחרת של משה הן כבעל הנוסח והן כעורך שמצרף את הפרשיות. רמב"ן לימד שנקודת המבט בסיפור מקבילה לציר הזמן הכרונולוגי, והיא דינמית כמותו. עמדתו שונה תכלית שינוי מזו של ראב"ע המנכס את הדברים לנקודת מבט של משה או מאוחר לו.

<sup>35</sup> מאיר וייס, מקראות כוונתם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 297-300.

### א.3. דחיית הפתרון המדרשי 'על שם העתיד'

מרכיב שלישי בדחיקת מעמד המספר המקראי בבראשית כ"ב נקשר בזיהוי נבואי 'עתידי' של הרמוריה. רמב"ן הזכיר את הפתרון הנבואי בהתמודדו עם בעיית האנכרוניזם: 'ואם כן, יהיה פירושו: אל הארץ אשר תהיה מוריה; או שנקראת כן מעולם על שם העתיד' (רמב"ן בפירוש בראשית כב, ב). לשיטתו, פתרון זה חלקי: בכל הנוגע לסמנטיקה ולמושגים רמב"ן קיבל את ההנחה שמושגי לשון נקבעו במונחי עתיד עוד לפני שקרא אדם הראשון בשמם<sup>36</sup> (וכך בשמות ה' ודרכי ההשגחה<sup>37</sup> ובמונחי הטומאה והטהרה).<sup>38</sup> אך בהקשר הסיפור המקראי רמב"ן דחה את השימוש במידה המדרשית 'על שם העתיד', כפי שנדגים להלן. בספר בראשית י"ד אנו למדים שבמלחמת מלכי הצפון במלכי הדרום נכבש 'שדה העמלקי'. קשה לקשר בין השדה מזמן המלחמה עם העמלקי, כפי שהקשה רש"י: 'שדה העמלקי ועדיין לא נולד עמלק?!' (רש"י בפירוש בראשית יד, ז), כלומר אין התאמה בין הכרונולוגיה לפרטי הסיפור. רש"י פתר שם כבמדרש: 'ונקרא על שם העתיד (ראה ב"ר מב, ז)'. רד"ק הפליג למסקנה רחוקה: 'שדה העמלקי – מישור גדול שערים בנויות בו נקרא 'שדה'... ואמר העמלקי כי כשכתב משה רבינו זה כבר נולד עמלק ורבו תולדותיו שהרי יצא על ישראל למלחמה בצאתם ממצרים (ראה שמ' יז, ח-יג); ולא נקרא זה על שם סופו' (רד"ק בפירוש בראשית יד, ז). רמב"ן הציע דרך אחרת משל קודמיו:

שדה העמלקי – לשון רבנו שלמה: עדין לא נולד עמלק, ונקרא על שם העתיד. ולא ידעתי אם רצונו לומר כי משה רבינו קרא המקום בשם שהוא נקרא בימיו, ואם כן אין בכאן דבר עתידי?! או מה העתידה הזו שיתנבאו הגוים לקרוא המקום כן?! ולשון בראשית רבא (ב"ר מב, יא): עדין לא נולד עמלק ואת אמרת את כל שדה העמלקי?! אלא מגיד "מראשית אחרית" (יש' מו, י). וזה דרך הדרש להם במקומות רבים. גם בנהרות גן עדן אמרו (ב"ר טז, ב-ג) כלשון הזה, וכונתם לומר כי מעת צאת הנהרות נאמר כי הנהר הולך קדמת ארץ העתידה להיות לאשור (רמב"ן בפירוש בראשית יד, ז).

רמב"ן דחה את קודמיו באצטלת התנגדות לפירוש רש"י וגייס תוכנה סביבתית וטען שעמלק זה היה שליט ותיק, והשדה קרוי על שמו. פתרון זה נועד להציע חלופה פרשנית לרש"י מחד ולרד"ק מאידך.

<sup>36</sup> רמב"ן בפירוש בראשית יד, ז מסייג את הפתרון לדרך הדרש: 'מגיד "מראשית אחרית" (יש' מו, י). וזה דרך הדרש להם במקומות רבים. גם בנהרות גן עדן אמרו (ב"ר טז, ב-ג) כלשון הזה, וכונתם לומר כי מעת צאת הנהרות נאמר כי הנהר הולך קדמת ארץ העתידה להיות לאשור (ראה בר' ב, יד). אומדני גודל נאמדו אף הם בדרך כלל במינוח קבוע. קודם לו לימד רמב"ם שמוכן האומדנים כמקובל ב'לשון בני אדם' (מורה נבוכים, חלק ב, פרק מז). אכן, גם רמב"ן סבר כך, למשל בבראשית ו, יט: 'ואל תתפתה לאמר כי היו שלש מאות אמה באמת איש נח'. ואולם בפירוש דברים ג, יא פעל בניגוד לתפיסה המקובלת ופירש: 'וטעם באמת איש בגדול בבני אדם כמו "וחזקת והיית לאיש" (מ"א ב, ב). ועל דעת אנקלוס: באמת איש באמת האיש... כלומר: באמת עוג עצמו'. הדת נותנת שפירוש זה נכתב נוכח סודו של ראב"ע בדבר סוד השנים-עשר.

<sup>37</sup> רמב"ן בפירוש בראשית יז, א מלמד שדרכי ההשגחה לא השתנו בכל הזמנים, וקריאה זהירה תלמד שאין בפירושו סתירה לדברינו לעיל. משמעות הדברים סמנטית מעיקרה, דהיינו מושגי ההשגחה ממוענים לדורות רבים של קוראים העסוקים במשמעות הרעיונית של דרכי ההשגחה. תובנה זו נקשרת בחקר השיח המודרני. ראה צבי שראל, מבוא לניתוח השיח, ישראל תשנ"א, עמ' 36-47. תודתי לידידתי ד"ר בת ציון ימיני שהואילה להפנות אותי לתחום חקר השיח בספריהם של שראל וניר.

<sup>38</sup> רמב"ן בפירוש בראשית ו, כ: 'וטעם "הטהורה" (שם) – הקדוש ברוך הוא פירש לו סימני הטהרה אבל הכתוב יקצר לומר ה'טהורה' על פי התורה. ורבנו שלמה כתב: העתידה להיות טהורה לישראל, מלמד שלמד נח תורה. והנה מכאן שלא הוכשרו בקרבנות בני נח אלא בהמה טהורה ועוף טהור, וכן אמר בהבל "מבכורות צאנו" (בר' ד, ד), אבל כל המינין הטהורים כשרין בהם, כדכתיב "ויקה מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות במזבח" (בר' ח, כ), והוסיף לישראל במצוה שיהו כל קרבנותם "מן הבקר ומן הצאן", "מן התורים או מן בני היונה" (וי' א, ב; יד). וטעם "גם מעוף השמים" (בר' ז, ג) – הטהור, כי הכתוב נמשך למעלה! כמו מושגי ההשגחה גם סימני הטהרה מתכתבים עם קהל הדורות. ראה הערה קודמת.

והנכון בעיני 'בשדה העמלקי', כי היה בימים הקדמונים אדם נכבד מבני החורי יושב הארץ ומשל על המקום ההוא, ושמו 'עמלק', ואלופו בכור עשו קרא שם בנו על שם האיש ההוא ואולי ממשפחת תמנע אמו היה (ראה בר' לו, יב) ומשל גם במקום ההוא והיה שם אלוף עליהם (רמב"ן, שם).

החלופה שרמב"ן הציע לדרך המדרשית של רש"י קרובה מאוד לדרכו של ראב"ע באנכרוניזם מדומה, כפי שלימד סימון: 'שתיקתו של רמב"ן לגבי שמונת הרמזים הביקורתיים של אבן עזרא [סוד השנים-עשר]' מועצמת על-ידי העובדה שהוא התייחס לסוגיית האנכרוניזם דווקא בשני המקומות שבהם ראב"ע הסתייג מן הפתרון הביקורתי.<sup>39</sup> מודעות רמב"ן לסודות הביקורתיים מהד ואימוץ האפולוגטיקה הפרשנית מאידך אפשרו לו לעמוד בפרץ הביקורתי של בעלי הפשט. בפירוש זה האחרון הביא רמב"ן את ההתגוננות למיצוי מרשים: כנגד טענתו הביקורתית של רד"ק (כפי שנוסדה בידי ראב"ע) השתמש רמב"ן בפתרון שיזם ראב"ע עצמו. פעילות מתוחכמת זו הייתה תוצאה של המאבק נגד האנכרוניזם.

#### א.4. המספר מתבונן בנקודת מבט פנימית

על מנת לתמוך בהתקדמות רצף הזמן כמו בקו ליניארי לימד רמב"ן שהסיפור המקראי תועד בשמות אותנטיים מזמן התרחשותם. בהקשר זה פירש שהר המוריה היה מחוז פורח של צמחי תבלין, ואין בשמו כדי לרמז על תפקידו המאוחר. שמה של מערת המכפלה נודע בזכות המבנה הטבעי שלה – כפולת קומות – יתרון טבעי שהביא את אברהם לבחור בה. בדרך זו אף לימד שהשדה הכבוש במלחמת הארבעה נקרא בשם בעליו 'עמלק' הקדום, ואל לנו להשליך על הפסוק טובנה מאוחרת. דוגמאות אלה ואחרות מעוררות את התובנה שמוקד הסיפור מכוון להיות פנימי, קרוב אל ההתרחשות. נראה שרמב"ן רצה לקשור את מרכיבי הסיפור בקשר סימולטני כמו בהיצג סצינה.<sup>40</sup> הוא הטעים לפנינו את הדינמיות של החיים בייצוג הווה יחסי ומתפתח: אברהם הלך בדרכו לעקדה בלי לדעת את מקומה המדויק ('ואברהם ידע את הארץ ולא ידע את ההר ולכן אמר לו שילך אל ארץ המוריה והוא יראנו אחד ההרים שישם'. רמב"ן בראשית כב, ב). גם חיבוטי הנפש הקשים של אברהם נראים לעיני המעיין: 'ורצה שיעשה זה אחרי מהלך שלשה ימים כי אלו יעשה כן בפתע פתאם במקומו היתה פעולתו במהירות ובהלה. אבל כשיהיה אחר מהלך שלשה ימים כבר נעשה בישוב דעת ועצה' (רמב"ן שם). רמב"ן מקרב את נקודת המבט קרבה יתרה להתרחשות ב'זמן אמת' וכך משתית את הסיפור המקראי על אדני קו הזמן הרצוף, ללמדנו שפרקים מוקדמים שובצו בסדר התורה בלא התערבות גורם מאוחר כמשה, וודאי שלא בהשפעת גורם אנושי מאוחר ממנו. רמב"ן חתר להוכיח את התאמת הסיפור המקראי עם הרקע ההיסטורי שבו התרחשו. התכנון המוקפד שנועד להוכחת סינכרוניזציה מתבטא בהעמדת תמונות היסטוריות טעונות פרטים שוליים לכאורה. למשל, בחלוף ימי נח נפלגו העמים, וההתיישבות האנושית נפוצה על פני שלוש יבשות. בה בעת ובשל קללתו זכו צאצאי כנען לנחלה באגן הים התיכון, הסהר הפורה: 'מִצְיֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עַד-עֵזָה בְּאֶרֶץ סְדֹמָה וְעַמֹּרָה וְאֶדְמֹן וְעַד-לְשֵׁעַ' (בראשית י 19). רמב"ן סבור שצאצאי כנען התיישבו בנחלתם סמוך לפלגה ומיד לאחריה:

ודע כי ארץ כנען לגבולותיה מאז היתה לגוי (על פי שמ' ט, כד) היא ראויה לישראל, והיא חבל נחלתם, כמו שנאמר "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דב' לב, ח). אבל נתנה הקדוש ברוך הוא בעת הפלגה לכנען מפני היותו עבד, לשמור אותה לישראל, כאדם המפקיד נכסי בן האדון לעבדו עד שיגדל ויזכה בנכסים ובעבד (רמב"ן, פירוש בראשית י, טו-יח).

<sup>39</sup> אוריאל סימון (לעיל, הערה 14), עמ' 439 הערה 20.

<sup>40</sup> שלומית רמון-קינן הבחינה בין ה'מיקוד' ל'נקודת תצפית'. ראה שלומית רמון-קינן, הפואטיקה של הסיפורת בימינו, חיים פלג, תל אביב 1984, עמ' 72-84, ובהדגשים אחרים: פרנק פולק (לעיל, הערה 14) עמ' 324-330.

מאות שנים החזיקו הכנענים בנחלה שהופקדה בידיהם, וזו התרחבה כשקרוביהם (צאצאי חם אחרים הקרויים 'כסלוחים') כבשו את פלשת מידי הפלשתים הקדמונים ואף ירשו את שמשם.<sup>41</sup> אם כן, המסע של אברהם אל ארץ כנען מתקיים בזמן שהכנענים שולטים בפנים הארץ ובכמה מגלילות פלשתים.<sup>42</sup> רמב"ן השלים את התמונה ההיסטורית בכנען כפי שנתפסה בעיני אברהם:

ועל דרך הפשט... והנה אברם ולוט היו גרים ותושבים בארץ, ופחד אברם פן ישמעו הכנעני והפרזי יושבי הארץ כובד מקניהם ויגרשום, או יכו אותם לפי חרב ויקחו להם מקניהם ורכושם, כי ישיבת הארץ עתה להם, לא לאברהם; וזה טעם והכנעני והפרזי, כי הזכיר שהיו עמים רבים יושבים בארץ ההיא, ולהם ולמקניהם אין מספר (על פי שופ' ו, ה), ולא ישא הארץ אותם ואת אברם ולוט (רמב"ן, פירוש בראשית יג, ז).

קודם לכן ציין רמב"ן שתקיפות הכנענים הטילה מורא על אברהם בנדודיו הראשונים ומנעה ממנו את הפומביות של קריאתו הידועה בשם ה': 'והכנעני הגוי המר והנמהר אז בארץ ואברם ירא ממנו ולכן לא בנה מזבחה לה' (רמב"ן בראשית, יב ו-ז).

הסיפור ההיסטורי בפי רמב"ן שונה מזה של קודמיו. אכן, גם רש"י ורד"ק סברו שאברהם הגיע לארץ בזמן שניטשה מלחמה בין משפחות צאצאי שם לעם הכנעני. אברהם נכח במלחמה זו, ובגינה זכה להתגלות: 'ויעבר אברם בארץ עד מקום שקם עד אלון מורה ויהפניני אז בארץ: ויבא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת' (בראשית יב, ו-ז). אברהם השתתף במלחמה הכלל-אזורית, ובסיומה פגש את אחד משרידי ההתיישבות של משפחות שם בארץ – מלכיצדק מלך שלם. רש"י רמז למציאות זו בקצרה:

והכנעני אז בארץ – היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו, שנאמר: "ומלכי צדק מלך שלם" (בר' יד, יח), לפיכך ויאמר אל אברם לזרעך אתן את הארץ הזאת – עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם (רש"י, פירוש בראשית יב, ו-ז).

רמב"ן התנגד לזיהוי ההיסטורי, בשאלה מתי התקיימה מלכות כנען בארץ,<sup>43</sup> ועדיין אין בכך כדי לערער על המיקוד בסיפור: אליבא דרמב"ן, אברהם הגיע לארץ המובטחת כשזו הייתה באחיזה תקיפה של הכנענים. בנסיבות אלה אברהם חרד לפתוח בתעמולה דתית ('לקרוא בשם ה')<sup>44</sup> ולהתחכך בשאלות רכוש (מרעה לצאן).<sup>45</sup> עוד הוסיף לתאר את התחושות הרגשיות ואת האמונה

<sup>41</sup> רמב"ן, בראשית י, יג-יד: 'ועל דעתי בדרך הפשט היו כסלוחים יושבי עיר ששמה כן והיתה מכלל ארץ כפתור אשר שם כפתורים אחיהם ויצאו משם מן הכפתורים אשר הם מזרע כסלוחים והלכו לתור להם מנוחה (על פי במ' י, לג) והניחו הארץ לאחיהם וכבשו להם ארץ ששמה 'פלשת' ונקראו אחרי כן פלשתים על שם הארץ והוא מה שכתוב "כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם" (דב' ב, כג), והם מבני כסלוחים יושבי ארץ כפתור'.

<sup>42</sup> רמב"ן, בראשית י, טו-יח: 'ואל יקשה עליך ארץ פלשתים שהיתה לאברהם כדכתיב "גור בארץ הזאת... כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" (בר' כו, ג), והם מבני מצרים כי הכתוב אומר "לכנעני תחשב חמשת סרני פלשתים" (יהו' יג, ג) כי כבשו מקצת הארץ וישבו בה, ובכאן תראה כי "גבול הכנעני מצידון באכה גררה עד עזה" (להלן, יט) ואלה ערי פלשתים, כי אבימלך מלך גרר ועזה לעזתי היא וכן "לעזה אחד" (ש"א ו, יז), וצידון לפלשתים דכתיב "כל צידונים אנכי אורישים מפני בני ישראל אך הפילה... בנחלה" (יהו' יג, ו), וכתוב "וגם מה אתם לי צר וצידון וכל גלילות פלשת" (ויאל ז, ד). ואולי שאר ארץ פלשתים לא היתה לישראל, לבד אלו חמשת סרניה. וראה פירושו בדברים ב, כג.

<sup>43</sup> רמב"ן סבור שמלכי צדק סבב בירושלים ברשות הכנענים. ראה פירושו לבראשית יד, יח-יט.

<sup>44</sup> רמב"ן, פירוש בראשית יב, ו-ז: 'ויתכן שהזכיר הכתוב והכנעני אז בארץ, להורות על ענין הפרשה, לומר כי אברהם 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 מזבחה לה', וכבאו במקום שכם באילון מורה נראה אליו השם ונתן לו הארץ וסרה יראתו כי כבר הובטח ב"ארץ אשר אראך" (לעיל, א), ואז בנה מזבחה לה' לעבדו בפרהסיא'.

<sup>45</sup> רמב"ן, פירוש בראשית יג, ו: 'והנה אברם ולוט היו גרים ותושבים בארץ, ופחד אברם פן ישמעו הכנעני והפרזי יושבי הארץ כובד מקניהם ויגרשום או יכו אותם לפי חרב ויקחו להם מקניהם ורכושם, כי ישיבת הארץ עתה להם

המוחלטת. אברהם יצא מחרן וסבב כידוע-לא-יודע: 'היה נודד והולך מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר (על פי תה' קה, יג), עד שבא אל ארץ כנען... כי היה תועה כשה אובד' (רמב"ן, פירוש בראשית יב, א). רמב"ן הוסיף ללמד על הנוף הטבעי כמו בתיאור אותנטי: אמנם אברהם הגיע לעיר שכם (אחד מבני העיר נקרא בשם זה על שם עירו) אולם העדיף להתמקם באחוזה קרובה שהוחזקה על ידי כנעני בשם 'מורה': 'ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם היא עיר שכם כי זה שם המקום ההוא ושכם בן חמור על שם עירו נקרא' (רמב"ן, פירוש בראשית יב, ו-ז). המראה באחוזה זו היה מישור נטוע עצי אשל, מרחב שמוקם סמוך לעיר מרכזית: 'ו"אלוני" מקום אשלים... להיותם נטעים במישור לפני המדינות, להיות לעיר כמו מגרש' (רמב"ן, פירוש בראשית יד, ו). התיאור המפורט של רמב"ן הביא לפני המעיין תמונה פסוידו-היסטורית שקרובה ליצור תחושה אותנטית, מעין עדות ב'כלי ראשון' מנקודת מבט אישית. מבחינה ספרותית ניתן לומר שהסיפור בפרקים אלה סופר כפי שניתן היה להיראות לבן התקופה ההיא: הדמויות, המקומות והעלילה כולם יריעה סיפורית אחת. מיקוד זה קרוי 'מיקוד פנימי', ושלא 'כמיקוד החיצוני' הוא מוגבל לזמן, למקום, ולרגשות של השותפים בו. לעניין השאלה אם רמב"ן התמיד במיקוד הפנימי יש לומר שאף לדעתו המיקוד הפנימי התחלף תדיר עם המיקוד החיצוני, בצפייה מרוחקת, ואולם אותם מקומות שרמב"ן הקפיד לבחון בהם את הסיפור פנימי הוא ניהל באמצעותם ויכוח סמוי עם קשת פרשנית מגוונת כפי שיודגם בפרק הבא.

## ב. סדר קו הסיפור וזמן ארגונו

השמת זמן הסיפור המקראי בקו רצוף הציב אתגרים פרשניים, ובהם פענוח כפל סיפור או עניין. נושא זה נזכר בספרות חז"ל בשם ר' ישמעאל: 'כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה' (תלמוד בבלי, סוטה ג ע"ב); 'דתנא דבי רבי ישמעאל: כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא לדבר שנתחדש בה' (תלמוד בבלי, בבא קמא סד, ע"ב).<sup>46</sup> בשני הסעיפים הבאים אציג את דרכו של רמב"ן בשאלה זו, אטען שהדיון בכפל העניינים נקשר לטענת 'קו הזמן', ובכוחו ללמד שסדר העניינים בסיפור הוא לינארי ואינו סובל כפילות.<sup>47</sup>

### 1. פסח מצרים (שמות י"ב)

פרק י"ב בספר שמות מלמד על קורות ישראל בחודש הראשון, ימים אחרונים לשהותם במצרים. הפסוקים עוסקים בייסוד הלוח העברי (שמות יב, א-ב) ובפסח ההיסטורי שנחוג סמוך ליציאה משם (שמות יב, ג-יג; כא-מב). עוד נזכרים דיני חג המצות (שם, יד-כ; מג-נ). סיפור הפרק גדוש בנאומי מצוות, ובין קטעי הסיפור ניתן להתרשם מהציות המוחלט לאותם צווים. ישראל הצטוו להקריב פסח במצרים, ואכן 'וַיִּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּן עֲשׂוֹ' (שמות יב, כח). הם הונחו 'לשאול' ממצרים רכוש רב – 'וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְּכָל מִצְוַת ה' אֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל זֶהב וְשִׁמְלֹת' (שם, לה) ולבסוף עמדו בתנאי ההשתתפות בקרבן הפסח: 'וַיַּעֲשׂוּ כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וְאַתְּ אַהֲרֹן בְּן עֲשׂוֹ' (שם, נ).

לא לאברהם. וזה טעם והכנעני והפרזי כי הזכיר שהיו עמים רבים יושבים בארץ ההיא, ולהם ולמקניהם אין מספר (על פי שופ' ו, ה), ולא ישא הארץ אותם ואת אברם ולוט. וממלת אז יראה לי כי העמים היו בארץ בימים ההם יושבי אהל ומקנה (על פי בר' ד, כ) נאספים מקצתם אל עיר אחת ורועים שם שנה ושנים ונוסעים משם אל גבול אחר אשר לא רעו אותו, וכן יעשו תמיד כמנהג בני קדר, והכנעני והפרזי היו אז בארץ הנגב, ובשנה האחרת יבאו שם היבوسی והאמורי, חליפות'.

<sup>46</sup> לסקירת אזכורי כפל לשון בספרות חז"ל ראה ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ה, עמ' 73-76, בפירוש רש"י עמ' 436-437, בפירוש רשב"ם עמ' 465-468, בפירוש ראב"ע עמ' 541-544 ועמ' 587-589, בפירוש רד"ק עמ' 831-835, ובפירוש רמב"ן עמ' 940-942. וראה יאיר הס, 'מודעות ויחס לכפל ענין במלות שונות' כתופעה אופיינית לסגנון המקראי בפרשנות המקרא היהודית בימי הביניים" (עבודת דוקטור, בר אילן 2005) עמ' 79-111. על כפל לשון בפירוש רמב"ן ראה מלכה שנוולד, 'כפל לשון וכפל ענין שבתורה ובאיוב בפירוש רמב"ן', בית מקרא, ס, ב (תשע"ה) עמ' 274-317.

<sup>47</sup> מחקר זה יבדיל בין הערך הספרותי של כפל העניינים לערך הפורמלי של ארגון מבני הסיפור המקראי. להיבט הספרותי ראה מאיר שטרנברג, 'מיבנה החזרה בסיפור המקראי', הספרות, 25 (אוקטובר 1977) עמ' 109-150. על תפקיד החזרה בעיצוב הסיפור המקראי ראה, למשל, שמאי גלנדר, אמנות ורעיון בסיפורת המקראית, תל אביב 1977, עמ' 95-131.



שלוש פעמים אישר הכתוב את קיום מצוות ה'. חזרה משולשת זו העסיקה את הפרשנים הקלסיים בדרכים שונות. רמב"ן זיהה שלושה אירועים שונים בכתוב: הפסח הוקרב כהלכתו בליל ארבעה עשר בניסן תוך מילוי אחר הדרישה לשאול רכוש מצרי. התביעה הייתה קשה לביצוע, ועל כן הכתוב פירט את קיום הציווי והוסיף שבה לישראל (בפסוק כ"ח אחר קיום פסח מצרים, ובפסוק ל"ה על השאילה ממצרים). הכתוב שב ושיבח את ישראל בסיכום הפרק בגין קיום מצוות המילה באותו הפסח שסופר. לדעת רמב"ן יש להבחין בין נוסח קיום המצווה בשני האזכורים הראשונים ובין זה האחרון: הראשונים משולבים בשרשרת המידע הסיפורית, ואילו חובת מילת הזכרים שובצה ברצף דיני קרבן פסח (בפסוקים האחרונים). אישור זה האחרון חוזר אל הפסח הראשון שנעשה בשותפות מקפת של ישראל כולם. ואלה דברי רמב"ן:

אבל הטעם, כי פרשת 'החדש הזה לכם' (לעיל, ב-כ) נאמרה בראש חדש, ובו ביום מיד עשה משה שליחותו: "ויקרא לכל זקני ישראל ויאמר אליהם" (לעיל, כא) – צוה אותם בחקת הפסח והבטיחם שיגאלו בליל חמשה עשר, והם האמינו: "ויקד העם וישתחו" (לעיל, כז). וסמך הכתוב לזה "ויהי בחצי הלילה" (לעיל, כט), לומר שקיים להם הבטחתם, וכשהשלים זה, חזר לענין ראשון להשלים **חקת הפסח**. והוסיפה זאת הפרשה מצות רבות, ואיסור **בן נכר** וערל (להלן, מד), והוצאה מן הבית ושבירת עצם (להלן, מו), ופסח הגר (להלן, מח) – והן מצות מיד ולדורות; והשלים בה כי עשו בני ישראל כל זה, ועשו "כאשר צוה ה'" (להלן, נ). ואמר בכאן "כל בני ישראל" (שם), לבאר שלא היה בהם אחד עובר את פי ה' בכל אשר צוה בדיני הפסח בכל הפרשיות הנזכרות (רמב"ן בפירוש שמות יב, מג).

לדעת רמב"ן, הנוסח 'ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' (שמות יב, נ) נאמר בפי המספר שלוש פעמים בשלושה הקשרים סמוכים: שחיתת הפסח כהלכתו, השאילה ממצרים ומילת הזכרים. שלא כמו במציאות, הקדים הכתוב את יציאת מצרים לדרישת המילה בקרבן הפסח, דהיינו ציר העניינים בפרק עוקב אחר נושא השחרור ממצרים, אך אין בו כדי להסדיר כרונולוגית את אירועי אותו לילה: **ויאמר ה' אל משה זאת חקת הפסח** – בארבעה עשר בניסן נאמרה פרשה זו. לשון רבנו שלמה. וכן הדבר, שהרי כתוב בסופה "ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה'" (להלן, נ), ללמד עליהם שנמולו הם ועבדיהם, ואם כן היה בדין להקדים הפרשה הזאת קודם "ויהי בחצי הלילה" (לעיל, כט)! (רמב"ן שם).

רמב"ן ציטט את דברי רש"י, ובעזרתם הצדיק את החריגה הקלה של הסיפור מסדר המציאות. על אי ההתאמה בין זמן הסיפור בפרק י"ב לזמן המסופר בפסח מצרים נוספו הצעות פרשניות, דוגמת ראב"ע, שהתאים את קיום המצווה בפסח מאוחר לו, שנה אחר כך:

**ויעשו**. טעם **ויעשו כל בני ישראל**, וכבר הזכיר זה למעלה (פס' כה, לה) – אולי זה על הפסח שעשו במדבר סיני (ראה במ' ט, ה), שמלו הגרים. ואל תתמה בעבור שהוא כתוב במקום הזה, כי בפרשת רדת המן כתוב שיקח צנצנת אחת ויתן שמה מן ויניחנה לפני העדות (ראה שמ' טז, לג-לד), ועוד לא צוה השם לעשות ארון העדות; וכמוהו "הוצאתי את כל צבאותיכם" (ראה לעיל, יז) (ראב"ע בפירושו הארוך לשמות יב, נ).

ראב"ע סבר שמוקד פרק י"ב הוא מצוות הפסח ולא דווקא בפריזמה של הזמן הלינארי. אם הפרק פתח בהנחלת המצוות מזמן ייסודן במצרים, הרי סיומו בפסח מדבר תשלום עקרונית את הנושא. המחלוקת בעקבות כפל הלשון מתגלה כקצה קרחון: לאמתו של דבר, יסוד הדיון הוא בשאלת ארגון הסיפור המקראי: האם מדובר בסדר לינארי (באוריינטציה של כרונולוגיה והזמן הלינארי) או בסדר

עניינים המצטרפים זה לזה כסיבה ותוצאה (ביזיקה קלושה לרציפות הזמן)?<sup>48</sup> רמב"ן הביא דברי ראב"ע קודמו וטרח להסביר את התנגדותו:

רבי אברהם אמר, כי זאת הפרשה בפסח דורות נאמרה אחרי פסח מצרים, ואמר: "ויעשו כל בני ישראל" – על פסח מִדְּבָר שֶׁעָשׂוּ בַשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּת, ונכתב בכאן עם הצָנָאָה, כדרך "ויניחהו אהרן לפני העדות למשמרת" (שם' טז, לד). וזה שבוש, כי לא נצטוו בכל הפרשיות האלו אלא בפסח מצרים ובפסחי הארץ, כמו שנאמר למעלה "והיה כי תבאו אל הארץ" וגו' (לעיל, כה), אבל פסח מִדְּבָר – מצוה שנצטוו בה באותו הפרק (פירוש רמב"ן בשמות יב, מג).

דברי רמב"ן מנומקים במתכונת פרשנית, בדיון שנועד לזהות את פרטי הפסח. ואולם ביסוד הדברים משיג רמב"ן על עמדת ראב"ע בשאלת זמן הסיפור: ראב"ע סבור שסדר העניינים משוחרר במידה רבה מהזמן המסופר, ואילו רמב"ן דוגל בעקיבות כרונולוגית.<sup>49</sup> נראה ששני הפרשנים התמודדו עם חריגות הזמן. ראב"ע סבר שהסיפור במקרא נוסח באספקטים מגוונים של זמן עבר וממילא אורגן במבנה של נאום. לשיטתו, 'קפיצה' במחוג הזמן עשויה להיכלל בדרכי ההבעה המקראית. ברוח זו יש לבחון את הסובלנות שבה פירש שמות יב, נ (בארון):

**ויעשו.** טעם **ויעשו כל בני ישראל**, וכבר הזכיר זה למעלה (פס' כה, לה) – אולי זה על הפסח שעשו במדבר סיני (ראה במ' ט, ה), שמלו הגרים. ואל תתמה בעבור שהוא כתוב במקום הזה, כי בפרשת רדת המן כתוב שיקח צנצנת אחת ויתן שמה מן ויניחנה לפני העדות (ראה שם' טז, לג-לד), ועוד לא צוה השם לעשות ארון העדות. וכמוהו "הוצאתי את כל צבאותיכם" (ראה לעיל, יז).

ראב"ע הוביל את הדיון בכפל העניין אל פתרונו: הזמן המסופר אינו עוקב אחר סדר הסיפור, כאמרו – מילת הזכרים לא נכללה בעלילת פרק זה אלא תקוים בבוא היום, שנה אחר כך. ולמי שיתמה בדבר גמישות הזמנים ראב"ע סייע בדוגמה נוספת: הנה המן ניתן לראשונה במדבר סין (שמות טז, בסיפור לאחר היציאה ממצרים), הא כיצד זה נדרש משה לשמר צנצנת מן בתוך המשכן, בפרקים של טרום המשכן?! ראב"ע הזכיר שגם הארון קרוי 'ארון עדות' על שם סופו, והנה כי כן, היציאה ממצרים דוברה בלשון עבר קודם ליציאה הממשית משם.<sup>50</sup> רמב"ן התמודד בדרכו האחרת עם חריגות הזמן. עיון זה מזמן אחת מהדוגמאות הקלסיות לכך: כזכור, פרק י"ב בשמות נפתח בציווי על פסח מצרים ועל פסח דורות, והמשכו בסיפור מכת הבכורות והיציאה ממצרים. רמב"ן מיקד את הפרק סביב ליל הפסח וייחס לסיפור היציאה ממצרים חריגה בזמן, מעין אזכור מקדים למה שייזכר מאוחר.<sup>51</sup> את ההתקדמות הזאת כינה 'השלמת עניין':

<sup>48</sup> מקובל לכנות את ארגון המידע בכתוב 'זמן-סיפור'. ראה שלומית רמון קינן (לעיל, הערה 40), עמ' 47-60. <sup>49</sup> במונחים שלומית רמון קינן הביאה בספרה ניתן לומר שראב"ע סבור שהמספר בתורה הוא משה, ואילו רמב"ן משמיט אינסטנציה זו אך מדגיש את נוכחות הנמען הסיפורי. ראה שלומית רמון קינן, שם עמ' 85-102. משמעות הדבר היא שהתחלפות קהל המאזינים (דור יוצאי מצרים בספרים שמות-ויקרא לעומת באי הארץ בסיום ספר במדבר ודברים כולו) הביאה לארגון שונה בסדר הכתובים.

<sup>50</sup> לובה חרל"פ חקרה את תורתו הלשונית של ראב"ע ועמדה על היבטיה הבלשניים והפרשניים בשימושי הזמנים במקרא. ראה תורת הלשון של רבי אברהם אבן עזרא: מסורת וחידוש, באר שבע תשנ"ט, 1999. לעמדתו של רש"י ראה חנוך גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן: תפיסות תחביריות בפירוש רש"י לתורה, ירושלים 2010, עמ' 184-193. על דרכו של רמב"ן נוכח עמדת ראב"ע ראה המחקר של אברהם ליפשיץ, פרקי עיון במשנת רבי אברהם אבן עזרא, ירושלים תשמ"ב, עמ' עו-עט; קכד-קכה.

<sup>51</sup> אזכור מוקדם למה שיתברר בהמשך הכתוב קרוי 'קטאפורה'. ראה רפאל ניר, סמאנטיקה עברית: משמעות ותקשורת, האוניברסיטה הפתוחה, רמת אביב תש"ן, יחידה 10, עמ' 145-152. והשווה גוטליב, 'ריצה קדימה' (לעיל, הערה 1).

**ויאמר ה' אל משה זאת חקת הפסח** – בארבעה עשר בניסן נאמרה פרשה זו. לשון רבנו שלמה. וכן הדבר, שהרי כתוב בסופה 'ויעשו כל בני ישראל כאשר צוה ה' (להלן, נ), ללמד עליהם שנמולו הם ועבדיהם. ואם כן היה בדין להקדים הפרשה הזאת קודם 'ויהי בחצי הלילה' (לעיל, כט)! אבל הטעם כי פרשת 'החדש הזה לכם' (לעיל, ב-כ) נאמרה בראש חדש, ובו ביום מיד עשה משה שליחותו: 'ויקרא לכל זקני ישראל ויאמר אליהם' (לעיל, כא) – צוה אותם בחקת הפסח והבטיחם שיגאלו בליל חמשה עשר, והם האמינו: 'ויקד העם וישתחוו' (לעיל, כז). וסמך הכתוב לזה 'ויהי בחצי הלילה' (לעיל, כט), לומר שקיים להם הבטחתם, וכשהשלים זה חזר לענין ראשון להשלים **חקת הפסח** והוסיפה זאת הפרשה מצות רבות ואיסור **בן נכר** וערל (להלן, מד) והוצאה מן הבית ושבירת עצם (להלן, מו), ופסח הגר (להלן, מח) – והן מצות מיד ולדורות. והשלים בה כי עשו בני ישראל כל זה ועשו 'כאשר צוה ה' (להלן, נ). ואמר בכאן "כל בני ישראל" (שם), לבאר שלא היה בהם אחד עובר את פי ה' בכל אשר צוה בדיני הפסח בכל הפרשיות הנזכרות (רמב"ן בפירוש שמות יב, מג).

רמב"ן העדיף להצדיק את החריגה, ובלבד שבסיס הפרק כולו ייוותר בנקודת זמן אחת: ליל היציאה ממצרים. במונחי הסיפור ניתן לומר שראב"ע איחר את זמן המספר הרחק אחרי הזמן המסופר, הלא משה רבנו ניסח את הסיפור באחרית ימיו, ובשימוש מאלף של זמני העבר (ועבר לעבר) הסמך את פרשיות הפסח זו לזו.<sup>52</sup> בדרך אחרת הלך רמב"ן: לשיטתו, זהות המספר נעדרה בתורה, ואם נוכחותו הורגשה, זמנו היה הזמן המסופר, כאילו תועד קרוב להתרחשותו. לסיכום סעיף זה נציין שרמב"ן בחן את הכפל בכלים פואטיים. 'קו הזמן' שהוכר בסיפור הרצוף של ספר בראשית זכה לביסוס יתר בפרקי החוק והסיפור שבספר שמות: מקומו של המספר המקראי הודר שנית, וארגון סדר העניינים הוצג ככרונולוגי.

## ב.2. השמן ונרות המשכן

תוצרת הזית ותהליך הפקת השמן תפסו מקום נכבד בחברה החקלאית של העת העתיקה.<sup>53</sup> המקרא הזכיר את השמן בהקשרים שונים: כקרבן (למשל בבראשית לה, יד: 'וַיִּצַב יַעֲקֹב מִצֵּבָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר אֱתוֹ מִצֵּבֶת אֲבֹן וַיִּסֹּף עָלֶיהָ נֶסֶף וַיִּצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן'), כפרי מובחר ('אֶרְיִזִית שֶׁמֶן וְדָבֶשׁ' – דברים ח, ח), וכדימוי ('וּלְאֲשֶׁר אָמַר בְּרוּךְ מִבְּנֵי אֲשֶׁר יְהִי רְצוֹנוֹ אֲחֵיו וְטָבֵל בְּשֶׁמֶן רִגְלוֹ' – דברים לד, כג). עדות נוספת לערכו הרב של השמן ניתן ללמוד מהכללתו ברשימת התרומות שנאספו לבניית המשכן: 'זֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֲתָם: זָהָב וְכֶסֶף וְנַחֲשֵׁת... שֶׁמֶן לְמָאֵר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמְּשִׁחָה' (שמות כה, ג-ה).

אחד מייעודי השמן במשכן הוא העלאת הנרות. מלשון הפסוק יש ללמוד שהמנורה הונזה בשמן משובח ביותר: 'שֶׁמֶן זֵית זָךְ פְּתִית לְמָאוֹר' (שמות כז, כ). הפסוקים שעוסקים בשמן נסמכו לציווי בניית המנורה, עד שקשה להפריד בין עניין המנורה לחומר בעירתה. המנורה והשמן נזכרו פעמים רבות למדיי בספרי התורה: משה נקרא להתרים 'שֶׁמֶן לְמָאֹר' (שמות כה, ו), ועוד בהיותו בהר סיני הודרך ליצור 'מְנַרְת זָהָב טָהוֹר' (שמות כה, ל) העשויה באמנות מיוחדת: 'מִקְשָׁה תַעֲשֶׂה הַמְּנוֹרָה יִרְכָה וְקָנָה גְבִיעֶיהָ פְּתִירֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמְּנֶה יְהִיו' (שם). מיקומה נבחר סמוך לשולחן לחם הפנים, בהאירה לכיוונו, ובעניין זה נאמר שנית למשה 'וְאֵתָה תַצְנֶנָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיהָ שֶׁמֶן זֵית זָךְ פְּתִית לְמָאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד' (שמות כז, ב). ואכן משה הדריך את ישראל: ששת פרקי האחרונים

Richard C. Steiner, "Muqdam u-me'uhar" and "muqaddam wa-muahhar": On the History of Some <sup>52</sup> Hebrew and Arabic Terms for "Hysteron Proteron" and "Anastrophe", *JNES* 66 1 (2007), pp. 33-45. נושא זה נקשר לעתים בעבר שהוא תוצאת עבר קודם (אותו ראב"ע כינה 'כפה רפה בלשון בלשון ישמעאל'). לובה חרל"פ הבחינה בשלוש קבוצות שבהן הוי"ו כפה רפה בלשון ישמעאל, והדיון פה תואם את הקבוצה השלישית: 'שהמשפטים בה מורכבים, הוי"ו משמשת בהם כמילת שעבוד'. ראה שם, עמ' 237-242. הדברים שצוטטו נזכרים בעמ' 241. לדרכו של רד"ק בעניין זה ראה אליעזר שלוסברג, "פ' רפה בלשון ישמעאל" בפרשנות ימי-הביניים, טללי אורות, ז (תשנ"ז), עמ' 72-75.

<sup>53</sup> על השמן במקרא, ראה, למשל, אפרים שטרן, 'שמן', אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו, ח, עמ' 123-130.

של ספר שמות חוזרים ומלמדים על תכנית המשכן וכליו, עד לבנייתו המפוארת. באותם פרקים צוין שנשיאי העם הם שהביאו את השמן למנורה: 'וְהִנְשִׂאֵם הַבְּיָאוּ אֶת אֲבָנֵי הַשֶּׁהֶם וְאֶת אֲבָנֵי הַמִּלֻּאִים... וְאֶת הַבֶּשֶׂם וְאֶת הַשֶּׁמֶן לְמָאוֹר וְלִשְׁמֵן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים' (שמות לה, כז-כח). אף שבניית המשכן וכליו הובאה באריכות רבה בספר שמות, חזר ספר ויקרא על הדרישה לאסוף שמן, חומר בערה למנורה שהוצבה זה מכבר במשכן: 'צו את בני ישראל ויקחו אליהם שמן זית זך פתית למאור להעלות נר תמיד... מערב עד בקר לפני ה' תמיד חקת עולם לדורותיכם' (ויקרא כד, ב-ג). ושוב חזר ספר במדבר ולימד כיצד יועלה האור במנורה: 'דבר אל אהרן ואמר אליך בהעלתך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' (במדבר ה, ב), וביצוע מוקפד: 'ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרתיקה פאשר צנה ה' את משה' (שם, ג).

תדירות אזכור נרות השמן במנורה הסבה את תשומת לבם של הפרשנים הקלסיים, ובהם רמב"ן. כקודמיו הוטרד מהכפל, אך פתרונו שונה: אינו דומה איסוף השמן בספר שמות לזה שבספר ויקרא: לראשונה נאסף השמן על ידי הנשיאים, וכשזה אזל נדרש משה לחזור ולאסוף שמן שנית:

אבל צרך הפרשה הזו לשני דברים: ששם צוה ויקחו אליך תרומה מאת בני ישראל, כלומר מאת כל איש אשר נמצא אתו שמן זית זך למאור (ראה שמ' כז, כ) עם שאר תרומות המשכן (ראה שמ' כה, ב-ז), וכן עשו, כמו שנאמר "והנשיאים הביאו... את הבשם ואת השמן למאור" (שמ' לה, כז-כח), ואע"פ שאמר שם "חקת עולם לדורותם" (שמ' כז, כא) הוא על ההדלקה, ועכשו פלו השמן ההוא שהביאו הנשיאים נדבה, וצוה שיקחו בני ישראל משל צבור לדורותם שמן זית זך כשמן הראשון (רמב"ן בפירוש ויקרא כד, ב).

רמב"ן פתר את הכפילות כשני סיפורים שונים, שהתקיימו בנסיבות שונות. בדרך דומה נימק את הייתור 'כן עשו': [ו]דרך המקראות לכפול ולאמר "כן עשו" (רמב"ן בפירוש שמות יב, כח), משמע שמילוי צו ה' והוצאתו לפועל זכו לאריכות יתרה בכתוב, ואין לתמוה על כפל עניין זה. הכלל הפואטי נזכר בכמה מפירושינו, למשל בפרשת המבול: 'ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים – שעשה את התיבה ואסף המאכל, ודרך הכתוב לאמר ויעש וכן עשה, לבאר כי לא הפיל דבר מכל אשר צוה' (רמב"ן בפירוש בראשית ו, כב). באותה דרך לימד רמב"ן שהעלאת הנרות נזכרה שנית בספר במדבר לשבחו של אהרן: 'וטעם ויעש כן אהרן לומר שהוא היה המדליק אותן כל ימיו, ואף על פי שהמצוה כשרה בבניו, כמו שנאמר "יערך אותו אהרן ובניו" (שמ' כז, כא); אבל היה הוא מזדרז במצוה הגדולה הזאת, הרומזת לדבר עליון וסוד נשגב' (רמב"ן בפירוש במדבר ה, ג).

בשני הפתרונות נטענה טענה אחת: 'קו הזמן' של הסיפור מונח לינארית על ציר זמן כרונולוגי, וההתקדמות בהם מנומקת נסיבתית. בכך לא מוצה הסברו: אמנם רמב"ן זיהה את אזכור השמן בשמות כה, ו ('שמן למאור') ובשמות כז, כ ('שמן זית זך פתית למאור') כאותו שמן ממש, שנזכר שוב: 'שיקחו אליך השמן מאת בני ישראל מאשר ימצא בידם, כמו שאמר "מאת כל איש אשר ידבנו לבו"' (רמב"ן בפירוש שמות כז, כ-כא). וכך אמר במקום אחר: 'ששם צוה ויקחו אליך תרומה מאת בני ישראל, כלומר מאת כל איש אשר נמצא אתו שמן זית זך למאור (ראה שמ' כז, כ) עם שאר תרומות המשכן (ראה שמ' כה, ב-ז)!' אלא שציווי זה יקוים אם יתברר כ'זך וכתית' ורק אז. משמע שהציווי לאיסוף שמן אכן נזכר פעמיים – בשמות כ"ה ובשמות כ"ז – ככלל ופרט: כוונת כפל העניין היא לבאר את פרטי השמן שנזכר קודם לכן.<sup>54</sup>

רמב"ן הצניע את בעיית הכפל. ניתן ללמוד זאת מהתבונות החוזר של פירוש רמב"ן בנושא השמן למנורה: כזכור, רמב"ן עורר את הקושי בכפל המקראות שבשמות כ"ה וכ"ז החוזר בספר ויקרא כ"ד. להתרת הקושי אימץ פרדיגמה את הטענה שמדובר בשני אירועים שונים. והנה, במעשה המנורה שבספר במדבר ח' רמב"ן מגייס פרדיגמה אחרת, ואותו קושי נדון בטרמינולוגיה הלכתית:

<sup>54</sup> א' סידלר, "הכפל לחזק [...]" [כ] שאין לו טעם אחר" – "טעמו האחר" של הכפל בפירושי רד"ק, תרביץ, עז, ג-ד (תשס"ח), עמ' 555-571.

והנה אמר מתחלה "ואתה תצוה... ויקחו אליך שמן זית זך... להעלות נר תמיד" (שמ' כז, כ) ולא הזכיר שם המנורה והיה במשמע שידליקו במנורה בהמצאה, כמו שאמר בעשייתה: "והעלה את נרותיה והאיר אל עבר פניה" (שמ' כה, לז). אבל אם אולי תאבד או תשבר ידליקו בלתי במנורה, ואין מנורה מעכבת ההדלקה, כי המצוה "להעלות נר תמיד" (וי' כד, ב) לעולם. ואחר כך הוסיף וצוה מיד ולדורות "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך" וגו' (שם).

התבנית הפרשנית שאחזה ביסודות 'הזמן הקווי' הייתה נוחה לפרקים ההיסטוריים, אך לפרקים שכוונתם הלכתית, כמו השלמת דיני המשכן (במדבר א-ח), גייס רמב"ן פרדיגמה אחרת, האומדת את כפל העניינים במונחי 'מצווה לשעה' או 'לדורות'. משמעות הדבר היא שצידוק כפל עניין בפרקים סיפוריים ייעשה במושגי הזמן המסופר (שני אירועים שונים), ואותו תירוץ שלא יעמוד במבחן הביקורת ההלכתי יזכה להבניה חוזרת.<sup>55</sup>

### ב.3. פרשת המן

דוגמה נאותה לפענוח כפל עניינים בפירוש רמב"ן נזכרת בפרשת המן (והשליו) בספר שמות. הפרק מלמד על מצוקת ישראל במדבר ועל רעבונם לבשר וללחם. תלונתם נאמרה במפגיע ונענתה בהבטחת מזון: שְׁלוּ בערב ומן מדי בוקר. תוכן זה נזכר בלשון הכופלת את מענה ה' ואת דברי משה שוב ושוב. מבין כפלי הלשון הנזכרים בפרק זה יש לראות שהבטחת ה' למנת מזון יומית שובצה פעמיים: האחת – במענה לתלונת ישראל הרעבים:

וַיִּלְוֵנוּ כְּלֵי־עֲדָת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל מִשְׁהַ עַל אֶהְרֹן בְּמִדְבָּר: וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: מִי יִתֵּן מוֹתָנוּ בְּיַד ה' בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, בְּשִׁבְתָּנוּ עַל סִיר הַבֶּשֶׂר, בְּאֶכְלֵנוּ לֶחֶם לְשֹׁבֵעַ, כִּי הוֹצֵאתֶם אֹתָנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהָמִית אֶת כָּל הַקָּהָל הַזֶּה בְּרָעַב!  
וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: הֲנִי מִמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם, וַיֵּצֵא הָעָם וַלְקִטוּ דָבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ - לְמַעַן אֲנֹסְנוּ הַגִּלְגָל בְּתוֹרְתִי אִם לֹא: וְהָיָה בַיּוֹם הַשְּׁשִׁי, וְהָכִינוּ אֶת אֲשֶׁר יִבְיֵאוּ - וְהָיָה מִשְׁנֵה עַל אֲשֶׁר־יִלְקֹטוּ יוֹם יוֹם: (שמות טז, ב-ד)

הבטחת מזון חזרה ונזכרה שנית כשישה פסוקים אחרי אלה הקודמים:

וַיִּדְבֹר ה' אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: שְׁמַעְתִּי אֶת תְּלִוְנַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. דַּבֵּר אֲלֵהֶם לֵאמֹר: בֵּין הָעֲרִבִים תֹּאכְלוּ בֶשֶׂר, וּבִבְקָר תִּשְׁבְּעוּ לֶחֶם, וַיִּדְעַתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (שמות טז, יא-יב)

תשובתו המכופלת של ה' השביעה את רצון ישראל: אכילה יומית של בשר ולחם השיבה על המרי. ואולם רמב"ן הוטרד בנסיבות הכפל: מדוע תשובת ה' נזכרה שנית ובנוסף אחר? רמב"ן לימד שה' חזר על הבטחת המזון: 'זה הדבור כבר אמרו משה לישראל' (רמב"ן, שם), אלא: 'מתחלה אמר "הנני ממטיר לכם" (לעיל, ד), כעושה עמהם חסד ברצונו או לזכותם, ועתה הגיד כי נחשב להם לעון, ובעבור התלונה יעשה עמהם כן' (רמב"ן שם), דהיינו פעמיים הובטח מזון קבוע לישראל: האחת בסגנון ענייני, והאחרת בנימה נזפנית. דומני שיש בתשובה הכפולה הבניה חוזרת, השמה בפי ה' כפל דברים ממש, עד כי נראה שרמב"ן העדיף דיבור חוזר של ה', ובלבד שלא יהיה זה כפל בדברי הכתוב.

בצד אפשרות זו הציע רמב"ן לבחון את דברי ה' כשתי התגלויות שונות:

<sup>55</sup> מנחם פרי, 'הדינמיקה של הטקסט הספרותי: איך קובע סדר הטקסט את משמעויותיו', הספרות, 28 (תשל"ט), עמ' 20-18.

יתכן שמתחלה לא הבטיחם להיות להם המן כל ימי המדבר והיו חושבים אולי יהיה ליום אחד או לשנים בהיותם במקום ההוא ובנסעם משם יבאו אל מקום לחם. ועתה אמר להם כי **בין הערבים** יאכלו **בשר תמיד** ובכל **בקר** ישבעו **לחם** כל ימי המדבר (רמב"ן, שם).

כלומר דברי ה' נאמרו פעמיים נוכח התפתחות התנאים: תלונת ישראל הושבה מיד כהבטחת אספקה חד-פעמית, וככל שנקפו שעות אותו יום הורחבה ההבטחה למשך כל שהותם במדבר. למי שהורגל בדברינו כאן, חלופה פרשנית זו האחרונה עשויה להתקבל על דעתו. ואולם התבוננות ביקורתית תלמד כמה פירוש זה נעשה בדוחק, עד שרמב"ן עצמו נאלץ לשבץ תיאורי זמן בין מילות הכתוב המודגשות: **'בשר תמיד, ובכל בקר ישבעו לחם כל ימי המדבר'** (רמב"ן, שם). מכל מקום, רמב"ן גדרש לשאלת כפל עניין המזון של ישראל מיום התלונה ואילך:

וכן דעת רבותינו (ראה ערכין טו, ב), שהיה השלו עמהם מן היום ההוא והלאה כמו המן. וכן נראה כי על שני הדברים נתלוננו ובשניהם שמע את תלונתם "ותאותם יביא להם" (תה' עח, כט) כי מה יתן להם ומה יוסיף להם (על פי תה' קכ, ג) בשר ליום אחד או לשנים? והפרשה שתפרש ותאריך בענין המן בעבור כי כל מעשיו נפלאים. ותקצר בשלו "ויהי בערב ותעל השלו" (להלן, יג) כי הוא בנוהג שבעולם.

בעיני רמב"ן אריכות הכתובים בנס המן כאן (וקיצור מתן השלו) הולמת את פלאיות המעשה. בניגוד לכך, ספר במדבר י"א העמיד את השלו במרכז העניינים. העיסוק החוזר בשלו (במדבר י"א) נומק כמובן על רקע סיפור המציאות המתפתחת במדבר:

וענין השלו השני בקברות התאווה (במ' יא, לא) כי לא בא להם ממנו עתה לשובע כאשר יאמר כאן תמיד "בשר לאכול ולחם... לשבוע" (לעיל, ח). ויתכן שהיו גדוליהם לוקטים אותו או שהיה מזדמן לחסידים שבהם וצעיריהם היו תאבים לו ורעבים ממנו כי לא יספר בשלו 'וילקטו המרבה והממעט' כאשר אמר במן (להלן, יז), ולכך אמר שם "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאווה" (במ' יא, ד) ואמר "וישובו ויבכו גם בני ישראל" (שם) שהיו גם מהם בוכים לו ולא כלם ואז נתן להם ממנו לרוב מאד כאשר אמר "הממעט אסף עשרה חמרים" (שם, לב) ואכלו חדש ימים בשפע ההוא (ראה שם, כ), ושב לענינו הראשון. ועל דרך הפשט היו כל מעשי השלו לעתים, והמן, שהיה סִיָּתָם, היה להם תמיד כי עקר תלונתם עליו: "כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב" (לעיל, ג).

בשלוש דרכים טען רמב"ן להבחנה בין שתי פרשיות השלו (שמות ט"ז ובמדבר י"א): כמות המן שניתנה תחילה לא סיפקה את תיאבון ישראל; זמינות נמוכה של השלו עוררה תאווה; רמב"ן הוסיף 'על דרך הפשט' כי ישראל הוכרחו להסתפק בתזונת המן היות שהשלו נחת רק לעתים נדירות. קשה להתעלם מהשאלה המתבקשת: מה ראה רמב"ן לעסוק כאן, בשמות ט"ז, בפרשת השלו שתיזכר שנית בספר במדבר י"א? בעניין זה ראוי להזכיר את הסברה של ר' יוסף בכור שור: **'ויהי בערב ותעל השליו'** – כמדומה אני שזה שליו של "בהעלותך" (ראה במ' יא, לא-לב), אלא שאגב שדיבר במן דיבר בשליו' (רבי יוסף בכור שור בפירוש שמות טז, יג). רבי יוסף בכור שור הציע לזהות את השלו שזכור בקצרה כאן עם מתן השלו בספר במדבר י"א.<sup>56</sup> והואיל ופירוש ה'בכור שור' הותיר חותם בפירוש רמב"ן, דומה שיש לקשור בין השניים ולציין שעמדה זו היא היפוך גמור לדרכו של רמב"ן: אם ה'בכור שור' מזהה אירוע יחיד ככפל עניין (החוזר בספרי שמות ובמדבר), הרי רמב"ן יחס לכל עניין ועניין בכתוב אירוע אחר הממוקם בציר הזמן הלינארי.

<sup>56</sup> יהונתן יעקבס דן בחידוש ריב"ש על הסיפורים הכפולים ושיקולי עריכה (לעיל, הערה 1), עמ' 230-244.



## סיכום

רמב"ן פירש את התורה בארבע דרכים: הפשט, הדרש, הרמז והסוד. וכבר הוכיחה חביבה פדיה שארבע הדרכים מונחות על תפיסת הזמן כקווי. הנחת רמב"ן בפירוש 'דרך הפשט' היא שסדר הפרקים בתורה מייצג את הזמן ההיסטורי. רמב"ן לא הסתפק בהצהרה ש'יש מוקדם ומאוחר בתורה', הוא ערך תשתית פרשנית הכורכת את סדר פרקי התורה עם התקדמות זמן האירועים המסופרים וזמנו של המספר המקראי עצמו. למעשה, הוא צמצם את מעמד המספר המקראי למינימלי, הרחיב את המציאות המסופרת במידה רבה ועשה כל שניתן להוכיח שסדר הפרקים אכן משקף את ציר הזמן במציאות. פרקו הראשון של מחקר זה מציע כמה אומדנים לבחינת 'דרך הפשט' של רמב"ן: איתור דמויות או מקומות בזמן ההיסטורי, הגבלת השיח הפנימי של הדוברים, הבאת הסיפור מנקודת מבט פנימית וכמובן דחיית הפתרון המדרשי 'על שם העתיד'. לתפיסת הזמן כקווי-לינארי משמעויות רבות, והקלה שבהן היא שאלת כפל עניין וחזרות בכתוב. דרכו של רמב"ן בדחיית הקושי הודגמה בפרק השני של המחקר: חזרות הכתוב ייצגו שני אירועים שונים, ולחילופין נועדו לשבח את הציות לדבר ה'. בפרקי החוק, רמב"ן אימץ לעיתים פרדיגמה הלכתית בנוסח 'לשעה ולדורות'. סדר הכתובים בפירוש רמב"ן נחקר בעבר על ידי יצחק גוטליב. מחקר זה נועד להביא פנים נוספות למושג הזמן ולסדר בכתובים בפירוש רמב"ן 'על דרך הפשט' בתורה.