

פרשנות פשט למקרא והלכה פסוקה בעבודתו של רמב"ן*

יוסי אראל

בפירושו של רמב"ן לקטעים ההלכתיים שבתורה אנו מוצאים התנגדות לפירושי רש"י שאינם עולים בקנה אחד עם ההלכה הפסוקה.¹ רמב"ן יוצא נגד קטעי פרשנות רבים שהביא רש"י מספרות חז"ל בטענה שההלכות הנלמדות בהם אינן אלא אסמכתאות,² "וברייתות כאלה מטעות ואין ראוי לכותבן כפשוטן" (רמב"ן שמות יב, טז).³ לדעתו, מאמריה של התורה זוקקים פרשנות שתעניק להם מעמד של ציווי מדאורייתא. תקנת חכמים, אף אם הסמיכה על פסוק, לא יכולה לשמש פרשנות לגיטימית למקראות. בדרשתו לראש השנה מגניב רמב"ן הערה מתודולוגית נגד דרכו זו של רש"י:

אבל הרב אינו מדקדק כל כך בפירושי החומש וכותב האסמכתאות כמו שמוצא אותם בספרא ובספרי ובמכילתא.⁴

* מאמר זה נכתב על בסיס עבודתי: השפעות הדדיות בין פרשנות הפשט לבין העיון ההלכתי ביצירתו של רמב"ן, עבודה לקבלת תואר מוסמך, טורו קולג', ירושלים תשס"ו. העבודה נכתבה בהנחייתו הברוכה של ד"ר יהודא גלינסקי מהמחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן. את המאמר קרא ידידי ד"ר רמי ריינר והוסיף לי כמה תובנות חשובות. תודתי נתונה לו.

¹ ההתנגדות היא רבה כמותית אך לא נוסחה בסגנון חריף. פירושו של רש"י, שאותם מכנה רמב"ן "נרות המנורה הטהורה, פרושי רבנו שלמה, עטרת צבי וצפירת תפארה" (שיר ההקדמה לפירוש רמב"ן לתורה), זוכים תמיד למלוא ההערכה, ולא נמצאה גוער חריפות ברש"י, כאשר עשה לראב"ע ולפירושו. וראו שם את הצהרותיו המלאות של רמב"ן בדבר יחסו לשניים.

² על הביטוי ומשמעותו ראו י"מ הכהן-גוטמן, אסמכתא – פרק ממבוא מדרש הלכה, ברסלוי תרפ"ד, מהדורת צילום בתוך מחקרים ומבואות לתלמוד, ירושלים תשל"א.

³ וראה שמות כ, ז; שם כג, יא; ויקרא י, ו; שם יא, לד; שם יט, יט; שם כג, כד; שם, מ; שם כה, ה; דברים טז, כא; שם כה, ו.

⁴ דרשה לראש השנה, בתוך ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן א, ירושלים תשל"א, עמ' ריט. בעניין זה ראו הפרק "רש"י כפרשן שלא אליבא דהלכתא" (י' קופרמן, פשוטו של מקרא ב, ירושלים תשס"א, עמ' 52-71); מ' ארנד, "על פשוטו של מקרא ומדרש ההלכה", בתוך ש' ורגון, ע' פריש ומ' רחימי (עורכים), עיוני מקרא ופרשנות ה (תשס"ח), עמ' 23. ארנד מכליל את כל פרשני הפשט הקלאסיים בפירושים על פי דעת המיעוט.

לטענת רמב"ן, טעה רש"י כששילב בפירושו לחומש קטעי פרשנות של חז"ל שאין להם קשר להלכה הפסוקה, ואילו הוא – רמב"ן, מדקדק לדלות מתוך מדרשי ההלכה רק את אלו שאינם אסמכתאות.

עוד דוחה רמב"ן את פירושו של רש"י שמקורם בדעת יחיד בספרות חז"ל, ועל כן הם נדחים מההלכה.⁵ אחד ממפרשיו של רש"י, ר' אליהו מזרחי מכליל בתשובה לטענת רמב"ן ואומר: "לכן יחוייב לומר שהמפרשים כלם, לא יכוונו בפירוש התורה [אלא] רק לישב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה".⁶

מהצהרותיו והערותיו של רמב"ן נלמד על המתודה. רמב"ן רואה בהתאמה להלכה – ודווקא זו הפסוקה – אבן יסוד בעבודתו הפרשנית.

במאמר זה נבקש להראות את החיבור האימננטי בין שני העקרונות הפרשניים המוליכים את רמב"ן בפרשנותו למקרא ולתלמוד: האחד ההיצמדות לפשטי המקראות, והעיקרון האחר – הנאמנות להלכת חז"ל הפסוקה.⁷

בפתח דברינו נציג טכניקה פרשנית מבית מדרשו של רמב"ן, המעמיסה על פסוק אחד שני משמעים שלהם השלכות הלכתיות, ומנגד נציג באותה הלכה את דרכם הפרשנית של בעלי הפשט הצרפתיים. בהמשך נציג טכניקה מוכרת יותר של שילוב שני העקרונות הפרשניים בהלכה אחת. עניינן של שתי טכניקות אלו אינו רק בתחום ההרמנויטיקה אלא נוגע לפילוסופיה של ההלכה במשנתו של רמב"ן ולקשר ההדוק שהוא יוצר בין המקרא לתורה שבעל פה. בפרק השלישי נפנה מבטנו לספרות הפרשנית של רמב"ן לתלמוד, וגם כאן נראה את רמב"ן חוזר אל המקרא בבקשו סעד להלכות חסרות מקור בספרות חז"ל. צעד נוסף נעשה כשנוכחי שרמב"ן פונה לעבר פשטי המקראות כדי לבסס שם הלכות אף שיש להן יסוד מקראי אחר בתורה שבעל-פה. רמב"ן מפנה מבטו אל המקרא אף במקומות שאין במבט זה כורח הלכתי.

נחתום מאמר זה בניסיון להעמיד את שיטתו של רמב"ן בשדה התרבותי שבו הוא צומח, במקומו הגיאוגרפי בן זמנו.

את דברינו תמכנו במובאות רבות. השתדלנו לבחור באלו שיש בהן מחלוקת בין רמב"ן לסובבים אותו ועל ידי זה לשרטט בקווים חדים את דרך עבודתו המיוחדת.

א. מקרא אחד, מקור לשתי הלכות – "משמש הכתוב לזה ולזה"

⁵ שמות כ, ג; שם כא, ד; שם, ט; שם כב, ח; דברים י, א; שם כא, כב.

⁶ ר' אליהו מזרחי (רא"ם) בספרו – ספר הגנה על פירושו של רש"י, נוהג להשיב על טענותיו של רמב"ן נגד רש"י. כאן הוא מגיב לפרשנותם של השניים בשמות כב, ח (ר' אליהו מזרחי, חומש הרא"ם, מהדורת מ' פיליפ, פ"ת תשנ"ג, עמ' שס).

⁷ המורכבות רבת הגוונים היא אחד מהמאפיינים של אישיותו ופועלו של רמב"ן. על הגיוון בעבודתו הספרותית כתב הרב יצחק טברסקי: "גדולה היא עבודתו הספרותית של רמב"ן, שיש בה הלכה, אגדה, פרשנות המקרא, דרשות, קבלה, פילוסופיה, פיוט וויכוח פולמוסי" (ed. I. Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides [Ramban], Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge 1983, p. 1) (התרגום שלי, י"א). ישראל

מ' תא-שמע עומד על דמותו רבת הפנים של הרב:

"לצדם של אישים כר' שמואל הנגיד והרמב"ם, ניצבת דמותו של הרמב"ן כאחד מענקי הרוח הגדולים שהעמידה יהדות ספרד לדורותיה. תחומי בקיאותו, התעניינותו וגאוניותו היוצרת, חובקים היו את כל מקצועות היהדות ומכלול ענפי המדע והתרבות שרווחו באותה עת" ("מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני 1200-1400, ירושלים תש"ס, עמ' 31).

את הדיון ביחסו של רמב"ן לפשטי המקראות נפתח בהתבוננות בפירושו לויקרא כז, כט. בדברי פרשנותו לכתוב משלב רמב"ן משפטי הבהרה לדרכו הפרשנית. דרכו המיוחדת בפירושו זה היא נתינת משקל הלכתי כפול לפסוק. הלכה אחת לומד רמב"ן מדרשת חז"ל, והלכה אחרת מפירוש הפשט לאותו פסוק. שילוב פרשנות פשט עם פרשנות מדרשית על ידי גישור בין שתי המתודות מקובל בספרות הפרשנית הקלאסית. אך כאן סולל רמב"ן דרך רחבה בעלת שני נתיבים מקבילים המאפשרת לקריאת הפשט ולקריאה של חז"ל לדור בכפיפה אחת בעולמה המעשי של ההלכה. שתי ההבנות ישמשו הבנות מחייבות.

בקובץ דיני ההקדשות, הערכין והחרמות החותם את ספר ויקרא כותבת התורה: "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת" (ויקרא כז, כט). מקרא קשה המופנה בדרשת חז"ל להלכה בנושא ערכין:

מנין למחוייבי מיתות שאמר⁸ ערכי עלי, לא אמר כלום? ת"ל "חרם... לא יפדה".⁹

סוגיית הבבלי (כתובות שם) מעלה בהמשך הדברים עוד דרשה תנאית:

רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: לפי שמצינו למומתים בידי שמים שנותנין ממון ומתכפר להן, שנאמר: "אם כופר יושע עליו", יכול אף בידי אדם כן? ת"ל "חרם מן האדם לא יפדה".

הפרשנים הקלאסיים בוחרים באחת משתי הדרשות הנזכרות¹⁰ למרות ריחוקן מהפשט.¹¹ רמב"ן פותח את דבריו בהצגת שתי ההלכות שנלמדו בדרשת חז"ל וממשיך בהצעת פירושו:

ועל דרך הפשט... המחרים מן האדם שאינו שלו כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר "אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם" (במדבר כא, ב), ימותו כל האדם הנמצא בהם.¹²

⁸ לדעת הגר"א יש להגיה כאן: "ואמר אחד ערכי עלי" או "ואמר ערכו עלי".

⁹ ספרא, פרשת בחוקותי, יב, ז (מהדורת ש' קולודצקי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 196), ובסגנון אחר – בבלי כתובות לז ע"ב; ערכין ו ע"ב.

¹⁰ רש"י בוחר בדרשה הראשונה, ורס"ג ורשב"ם – בזו השנייה.

¹¹ לפי הדרשה הראשונה, הביטוי "מות יומת" אינו עונש אלא תיאור סיבה, ואין זה פשוטו של מקרא. הדרשה השנייה עוסקת באדם שנגזר דינו למות. קשה לשייך לאדם זה את ההגדרה "כל חרם אשר יחרם מן האדם", בייחוד כשדרשה זו מוציאה את הפסוק מהקשרו.

¹² כל קטעי רמב"ן בפירושו למקרא במאמר זה נלקחו ממהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ך.

פרשנות הלכתית יוצאת דופן¹³ בפי רמב"ן: ¹⁴ מחד גיסא פירוש הנראה קרוב לפשט המקראי, ¹⁵ ומאידך גיסא הלכה מחודשת המתווספת להלכה שדרשו חז"ל מפסוק זה: בכוחו של מנהיג לגזור חרם על אויבי האומה, והעובר על חרם זה נידון למיתה.¹⁶ את הלכתו המחודשת מחזק רמב"ן בתקדים מקראי מספר שופטים, ולפיו הטילה "העדה" חרם על אנשי יבש גלעד, שמשמעו חרב.

¹³ את השגת הראב"ד, בעל ההשגות, על הגדרת גנב כבא במחירת ניתן להבין בשיטת הפרשנות ההלכתית הכפולה:

"איני נמנע מלכתוב את דעתי, שנ"ל אף על פי שדרשו חכמים 'אם זרחה השמש' עליו דרך משל אם ברור לך הדבר כשמש, שלא בא על עסקי נפשות וכו' אעפ"כ אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ביום אינו רשאי להרגו שאין גנב בא ביום אלא להשמטה שומט ובורח מיד. ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו אלא גנב בלילה, מפני שגנב לילה יודע שבעל הבית בבית או בא להרוג או ליהרג. אבל גנב יום אין בעל הבית מצוי בביתו ושמוטה בעלמא הוא, וחיי ראשי כל מביין די לו בזה" (השגה על רמב"ם, הלכות גנבה ט, ח).

בפירושו לפרשה מקראית זו הביא רמב"ן את פירוש הפשט בצד דברי חז"ל, ויש רגליים לטענה שגם כאן צעד רמב"ן בדרכו ההלכתית פרשנית, הפעם בעקבות ראב"ד. כך טען ח"ד שעוועל בהערותיו לפירוש רמב"ן לתורה. לאחרונה הראה מרדכי סבתו מתודה זו בפירוש לפסוק "לא תצא כצאת העבדים". לטענתו, רמב"ן קיבל בפירושו לפסוק זה את פרשנות חז"ל הקובעת שאמה עבריייה לא יוצאת בשן ועין כעבד כנעני, וקיבל גם את פירוש הפשט שהאמה לא יוצאת כעבדים עבריים בשביעית ויובל אם נשאה לאדון או לבנו (מ' סבתו, "שינוי סדר פסוקים בפירוש רמב"ן לתורה", בתוך מ' בר אשר, נ' חכם וי' עופר [עורכים], תשורה לעמוס – אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, אלון שבות תשס"ז, עמ' 183-185 בעיקר הערה 47).

¹⁴ ראו את מילות הפליאה של הרב נפתלי-צבי ברלין בפירושו "העמק דבר" על אתר: "הדרשות ידועות", והרמב"ן העלה דבר נפלא. וראו שם עוד את הצמצום שעושה הנצי"ב להלכה מחודשת זו: סמכותו של המלך היא רק כלפי רוצח ולא עברייני אחר: "שאם נחרם מן המלך שיהרגו כל מוצאו בשביל רציחה" וראו את דברי הנצי"ב בפירושו לשאלות "העמק שאלה" (שאלות דרב אחאי גאון, שאילתא קמב אות ט, ירושלים תשל"ו, עמ' קפב) שנשמעת בהן ביקורת נוקבת על רמב"ן: "והמציא דבר חדש ונפלא" הוא מרחיב, ותוך בקשת מחילה דוחה את דברי רמב"ן ואף יוצא נגד המתודה של הוספת הלכה על פי הפשט.

¹⁵ לא כאן המקום לדון בשאלה ההרמנויטית הרחבה על אודות הגדרת פירוש קרוב לפשט, אך דומה שרמב"ן עומד כאן על התאמת הטקסט לפשט בתחום המילולי. ניתן עוד לראותו קשור לקונטקסט. שלושה לפחות מבעלי הפשט המאוחרים בחרו בפירושו של רמב"ן, ביניהם רלב"ג, (רבנו לוי בן גרשון, מהדורת ב' ברנר, ויקרא ב, מעלה אדומים תשס"ו, עמ' 491), רד"צ הופמן, (ד"צ הופמן, ויקרא ב, ירושלים תשי"ד, עמ' רעט) ומנחם בולה (מ' בולה, ויקרא ב, סדרת דעת מקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' רנט).

¹⁶ החידוש שהערנו עליו (בהערה קודמת) הוא במקור המקראי ובפירושו, אבל בתחום ההלכתי הוא מתבקש. כבר בדברי רמב"ן ניתן לראות שחוסר המקור להלכת מלך זו הטריד אותו: "והוא חיובן של אנשי יבש גלעד, ושל יהונתן שאמר לו אביו (שמ"א יד, מד): 'כה יעשה אלהים וכה יוסיף כי מות תמות יונתן', ומהיכן נתחייבו אלו מיתה מן הדין חוץ מן המקום הזה?" (רמב"ן בפירושו לפסוק). וראו בשו"ת חת"ם סופר (או"ח, תשובה רח) הדין במלך ובסמכויותיו ותמה על המקור החסר: "יש לתמוה כי בתורת מרע"ה לא מצינו כלל שיהיה רשות למלך יהודה וישראל להמית איש... אבל שיהיה ראוי לענוש ולענות נפש ומכ"ש להמית מנ"ל?" את התשובה מוצא הכותב ברמב"ן שלפנינו. ראו עוד בפרק "סמכויותיו של המלך כלפי המורד במלכות ומקורן הנורמטיבי" בספרו של השופט גרשון גרמן (מלך ישראל – ריבונות לדורות בראי ההלכה ומעמדם של חוקי הכנסת בעולמה של ההלכה, תל אביב תשס"ג, עמ' 225 ואילך).

מאלו מקראות נשאב מקור הסמכות לדין חמור זה? הנה תשובת רמב"ן מהפסוקים שלנו:

ומצינו אנשי יבש גלעד שעברו על שבועת הקהל ולא באו אל המצפה, וכתוב: "וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש מבני החיל, ויצו אותם לאמר: לכו והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב" (שופטים כא, י), ואין הסברא נותנת שעשו כל העדה רעה כזאת להמית אנשים רבים מישראל שאינם חייבים מיתה, ופנחס היה שם ועל פיו נעשה כל הענין ההוא.

רמב"ן חש בתעוזה בשיטה הפרשנית שנקט, ובקובץ ההלכתי שלו "משפט החרם"¹⁷ הוא פותח את הדיון בהבעת חשש מפני החידוש:

ואני אומר בשמא, לאחר בקשת המחילה, שזהו פשט הכתוב בתורה: "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת" כלומר מה שהסכימו עליו הכל והוחרם לדעתם העובר עליו לא יפדה.

בהמשך דבריו¹⁸ מבהיר רמב"ן את המתודה הפרשנית ומנהל דיאלוג עם מתנגדים פוטנציאליים, שואל את שאלותיהם ומשיב ומוכיח את צדקת דרכו.¹⁹

ולא תהיה חותם פינו מפני שרז"ל דרשו המקרא לענין אחר... שאף על פי כן אין מקרא יוצא מדי פשוטו, "אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי" (תהלים סב, יב), משמש הכתוב לזה ולזה.²⁰

לשיטת רמב"ן, לפסוק שני מובנים לגיטימיים, ושניהם מחייבים הלכתית. הדרשה החזו"לית מלמדת הלכה אחת, ופרשנות הפשט מוסיפה לה עוד הלכה. לא רק פרשנות כפולה אלא אף הלכה כפולה. דומה שבדבריו חשף רמב"ן את אבני היסוד של פרשנות

¹⁷ הדיבור "משפט החרם" הוא מונוגרפיה הלכתית של רמב"ן בענייני חרמות. נדפס בשו"ת הרשב"א, בסוף החלק המכונה "תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן", סימן רפח (מהדורת מכון ירושלים, תשס"א, חלק ז, עמ' רלה-רמ).

¹⁸ הדברים מובאים גם בהמשך קטע הפרשנות בויקרא כז, כט. העדפנו את הדברים ב"משפט החרם" בהיותם חדים ומפורטים יותר.

¹⁹ מכאן יש לסייג את דבריו של י"ש ליכט ("רמב"ן", בתוך מ' גרינברג [עורך], פרשנות המקרא היהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 62): "סיכומו של דבר הוא שאין רמב"ן נוהג במה שנוגע להלכה כפי שהוא נוהג בשאר העניינים אלא מסתייג מן החשיבה החופשית שבלימוד על דרך הפשט ומן ההכרה באפשרות של כמה פירושים". לטענתנו, כמה פירושים שונים בהחלט מתקבלים בתנאי שלא יהיו סותרים זה את זה.

²⁰ בהקדמתו לשיר השירים כותב רש"י מילים דומות: "אחת דבר אלקים, שתים' מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו". יושם לב להבדל ביניהם: רש"י עוסק בעבודתו הפרשנית לשיר השירים, שבה עליו לפרש את הציור שמצייר המשורר, לחזור להתבונן ולפרש את משמעותו של הציור. ראו עוד על שיטת רש"י להלן, הערה 24.

הפשט שלו לעניינים ההלכתיים שבמקרא. אין מקרא יוצא מידי פשוטו מתחומי ההלכה המחייבת, עד שלעתים שדה ההלכה מוזן משני צינורות מקבילים. בהמשך הדברים מעלה רמב"ן ראייה מפתיעה, הוכחה פנים-מקראית למתודה שלו:

צא וראה שהם ז"ל דרשו: "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כד, טז), בעדות בנים, "ובנים לא יומתו על אבות", בעדות אבות... ואפילו כן אין מקרא יוצא מידי פשוטו אחת דכתיב: "רק את בניהם לא המית ככתוב בתורת משה: 'לא יומתו אבות על בנים' (מל"ב יד, ו)"²¹ הא למדנו שכמה פנים של אמת לתורה.

התנ"ך מפרש את עצמו על דרך הפשט, וגיבוריו נוהגים לפי פרשנות זו הלכה למעשה. אמציהו מלך יהודה נמנע מלהרוג את בניהם של המורדים במלכותו של אביו על יסוד הפשט של הפסוק מתורת משה. כמובן, לדעת רמב"ן המלך הכיר את הלכת חז"ל "לא יומתו אבות בעדות בנים", אך הלכת הפשט לא זזה ממקומה, והיא מתוספת אליה כפרשנות מקבילה והלכה נוספת.

בהלכה עצמה שנוקט רמב"ן מספר מלכים אין החידוש ההלכתי ניכר,²² שהרי הרגש המוסרי הפשוט מחייב את קיום ההלכה המקראית שלא להמית בן בעוון אביו. אבל בפרשנות שעוטה רמב"ן²³ לכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ולפיו ניתן ללמוד הלכה מפשט הכתוב בלי לגרוע מההלכה המדרשית "שכמה פנים של אמת לתורה", יש חידוש רב. רבנו יצר כאן מתודה חדשה.²⁴

²¹ ככתבו וכלשונו חוזר הפסוק בדה"ב כה, ד.

²² ר"ן בחידושו לסנהדרין (כז ע"ב) תמה: "וכ"ת למאי איצטריך לן קרא שלא יענשו האבות בעוון הבנים? וכי צריך לומר שאם הכה הבן את אביו או קילל אותו שלא נהרוג את האב?" באותו דיבור הולך ר"ן בעקבות רמב"ן ומביא את שתי ההלכות: זו הנלמדת מהפשט וזו הנדרשת על פי העיקרון "ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים". שני תלמידי חכמים בני דורנו לא ראו את חידושו של רמב"ן ותלו אותו במפרשים מאוחרים: הרב יהודה קופרמן, הביא ב'פרקי מבוא לפירוש הכתב והקבלה' את הבסיס הכפול כחידושם של ר"ן וספורנו (ל' קופרמן, ספר תורת הכתב והקבלה, ירושלים תש"ן, עמ' מב), ונחמה ליבוביץ' שהציגה את המתודה כחידושם של רלב"ג ושל בעל "הכתב והקבלה" כשהיא מתעלמת מרמב"ן (נ' ליבוביץ', עיונים חדשים בספר דברים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 227).

²³ בדרך כלל מסביר רמב"ן את הכלל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" בדרך אחרת: הדרשה אינה עוקרת את הפסוק מפירושו הפשוט: "אלא כלם בלשון הכתוב נכללים, אע"פ שהם מרבים בהם בריבויים, ואין מדרש כבוד תלמידי חכמים מלשון 'את ה' אלקיך תירא' (דברים ו, יג) מוציא הכתוב מפשוטו" (השגת רמב"ן לשורש השני בספר המצוות לרמב"ם, מהדורת שעוועל, עמ' מד). מקור הכלל בבבלי (שבת סג ע"א; יבמות יא ע"ב; שם כד ע"א). המשמעות התלמודית בשלושת המקורות דומה לפירוש שנתן לה רמב"ן כאן, לדוגמה, ואף על פי שהפסוק "חגור חרבך על ירך גבור, הודך והדרך" (תהלים מה, ד) נדרש לדברי תורה, הרי ניתן ללמוד ממשמעות הפשט שהחרב היא תכשיט, ומותר לצאת בה בשבת.

²⁴ הקורא האנונימי מטעם המערכת העירני על שני מקורות המראים שכבר רש"י הלך בדרך זו בפירושו לתורה. על הפסוק "לא-תהיה אחרי-רבים לרעת ולא-תענה על-רב לנטת אחרי רבים להטת" (שמות כג, ב) מביא רש"י את הלכת חז"ל, ובציינו את ריחוקה מהפשט הוא מוסיף את פירושו: "ואני אומר ליישבו על אופניו כפשוטו וכך פתרונו. 'לא תהיה אחרי רבים לרעות', אם ראית רשעים מטין משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם". לכאורה, יש כאן פרשנות הלכתית כפולה, אך לפי טענתי זהו חידושו הגדול של רמב"ן. מקור אחר הוא הערה מתודולוגית של

את הייחוד בשיטתו של רמב"ן נוכיח בדבריהם החלוקים של בעלי התוספות על אותו מקור:²⁵

וכי האי גוונא פ' הר"ר אלחנן בפרק הערל (יבמות עט ע"א) גבי בני שאול שהוקעו דפריך והכתיב: "לא יומתו אבות על בנים"? וע"כ אסיפא דקרא סמיך דכתיב: "איש בחטאו יומתו", אבל רישיה דקרא מוקמי ליה (סנהדרין כז ע"ב) בעדות אב על הבן (תוס' עבודה זרה, לו ע"ב, ד"ה "דכתיב לא").²⁶

בעלי התוספות דנים בפסוקים שבהם מוכיח רמב"ן את המתודה ההרמנויטית-הלכתית שלו. את הקושי בעלי התוספות מוצאים לא בפסוק מהתורה המצוטט בספר מלכים אלא בתלמוד המצוטט פסוק מקראי זה כשאלה על מעשיו של דוד. בין כך ובין כך מוצאים בעלי התוספות סתירה בהלכה הכפולה. פתרונם הוא לחלק את הפסוק לשני חלקיו המקבילים כדי להצמיד לחלקו הראשון של הפסוק את הדרשה ההלכתית של חז"ל, ולחלק השני – את פרשנות הפשט והלכתה. ר"ת ובית מדרשו בנו על חלוקה זו כלל: התלמוד בציטוטיו מביא את חלקו הראשון של הפסוק אף אם הלימוד ההלכתי מבוסס על המשכו.

רש"י, אחרי שהציג פרשנות כפולה לפסוקית "ויקרא לו אל אלקי ישראל" (בראשית כ, לד): "ודברי תורה 'כפטיש יפוצץ סלע' מתחלקים לכמה טעמים, ואני לישב פשוטו ושמועו באתי". אשתדל בעניי לענות לשתי ההערות: המקור השני עניינו פרשנות לחלקים הסיפוריים שבמקרא, ולאילו מרבה רש"י להביא פרשנות כפולה, וחידושו של רמב"ן הוא בהלכה הכפולה. המקור הראשון יסודו בפסוק "לא תהיה אחרי רבים לרעות", וחז"ל קשרו פסוק זה לסדר הדין – נושא הלכתי טהור, אך דומה שפירוש הפשט, פירושו העצמי של רש"י, הוא מסר מוסרי ולא הלכתי, והוא אומר בוודאות שאין בו חידוש הלכתי, מה שאין כן אצל רמב"ן. כדי לחזק את טענתי אחזור ואציין שבתודעתו של רמב"ן הוא רואה חידוש בשיטה על פי פתיחתו המתנצלת ב"משפט החרם" (לעיל, ע"י הערה 17). וכך בתודעתו של הנצי"ב מוולוז'ין (לעיל, הערה 14) המביע את פליאתו והתנגדותו לחידוש הפרשני של רמב"ן.

²⁵ האם חלוק רמב"ם על רמב"ן בשיטתו? ניתן להביא כמה דוגמאות המוכיחות שרמב"ם לא הזכיר במשנה תורה הלכות העולות מפשטי המקראות. לעיל (הערה 13) הבאנו את דין הבא במחירת שבו אין רמב"ם מוסיף את הלכת הפשט על פרשנות חז"ל, ועל זה משיג עליו הראב"ד. אליאב שוחטמן הביא את הפרשנויות השונות בחז"ל לציווי "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט, כו) והראה שבניגוד לרמב"ן לא הביא רמב"ם בהלכותיו את הלכת הפשט, אף שהביאה במורה (א' שוחטמן, לשאלת היחס בין הלכה ובין פשוטו של מקרא, סיני קלט [טבת תשס"ז], עמ' לא). כמה אחרונים העלו לדיון את האיסור "לפני עיור לא תיתן מכשול" (שם, יד) בפירושו הראשוני. וכותב ר' יוסף באב"ד בספרו מנחת חינוך: "הנה מדברי הרב המחבר [=ספר החינוך] וכן מדברי הרמב"ם, נראה דפסוק זה דלפני עיור יצא לגמרי מפשוטו, דאם נתן מכשול ממש, אבן לפני עיור, אינו עובר" (סביב מצווה רלב). שוחטמן טוען במאמרו הנ"ל שרמב"ם לא חולק על רמב"ן בעיקרון, ולדעתו של רמב"ם הלכות הפשט מחייבות אף הן, אלא שרמב"ם לא ראה להזכירן בספרו "משנה תורה".

²⁶ השאלה ותירוצה מיוחסות לרבנו תם, בתוספות הר"ש משאנץ (מ"י בלוי [מהדיר], שיטת הקדמונים על עבודה זרה, ניו יורק תשכ"ט, עמ' קכא), וכך בתוספות ר"י מבירנא (שם, עמ' קמו, ד"ה "דכתיב"). שני בעלי התוספות הנזכרים הם מתלמידי ר"י הזקן. גם ר' חננאל הנזכר בתוספות הנדפסים הוא בנו ותלמידו המובהק של ר"י. מכאן שהמתודה המוצגת בתוספות אלו מקורה בבית מדרשם של ראשוני בעלי התוספות, הסוללים את דרך הלימוד הצרפתי.

ההתעלמות מהמקראות במלכים ובדברי הימים²⁷ – מקראות המצטטים פסוק בתורה, מפרשים אותו ואף מתארים את הלכת הפשט העולה ממנו, זועקת לשמים. דווקא משום כך היא מציגה את שיטתם של בעלי התוספות בבהירות רבה – חלוקה דיכוטומית בין הלכה לפשט. בעלי הפשט, מפרשי המקרא הצרפתיים, מציגים פירושי פשט המתעלמים מפרשנותם ההלכתית של חז"ל, ואילו בתוספותיהם לתלמוד דנים בעלי התוספות, מפרשי התלמוד, בשימוש של חכמי התלמוד בדרשתם לפסוק, כאילו לא ראו את השימוש המקראי באותו פסוק. בסכין חדה מנתחים בעלי התוספות את הפסוק ומפרידים בין הלכת חז"ל שבה הם עוסקים בפרשנות התלמוד שלהם ובין פשטי המקראות המעסיקים אותם בפירושיהם למקרא, ולא קרב זה אל זה.

רמב"ן למד מרש"י²⁸ ומבעלי הפשט הצרפתיים²⁹ את השימוש באותה סכין מנתחים,³⁰ המנתקת את לימוד הפשט מדרשות חז"ל, אך שלא כמותם חוזר רמב"ן ומשתמש בחוטי תפירה לקשור את הפשט לעולם המעשה, להלכה המחייבת.

השיטה של פרשנות כפולה יסודה ברש"י ובבית מדרשו,³¹ ורמב"ן בונה עליה גם את ההלכה הכפולה.

²⁷ דומה שתירוצם של בעלי התוספות אינו עונה לשאלה על ספר מלכים, כיוון שפסוקי ספר מלכים ודברי הימים מצטטים את הפסוק המקראי בשלמותו על שני חלקיו, לכן קשה לומר שגם כאן הכוונה רק לחלקו השני.

²⁸ הזכרתי את רש"י כראשון בין פרשני צרפת המציגים הפרדה בין הפשט להלכת חז"ל, ויש לסייג את הדברים, כיוון שמקורותיו של רש"י הם בעיקר דברי חז"ל, ובפירושו ככלל לא נמצא פירושים הנוגדים את דבריהם. בכל זאת ההבחנה בין פשט לדרש מאפיינת את עבודתו הפרשנית. ראו הפרק "דרכו של רש"י בהבאת מדרשים" (י' נבו, פרשנות המקרא הצרפתית, רחובות [ללא ציון שנת הוצאה], עמ' 11-30). כאן ראוייה לציון גם תופעת פירושיו של רש"י למקראות בתוך פירושו לתלמוד. פעמים רבות פירושי מקראות אלה מאוד שונים מפירושיו למקרא. את התופעה הסביר א"ה וייס: "שבפירושו לגמרא יפרש לפי כונתם [של חכמי התלמוד]... ומשתדל להצדיק פירושהם על פי יסודי הלשון תחת אשר בפירושו למקרא מביא לפי דעתו בפירושו" (א"ה וייס, תולדות רבינו שלמה בר יצחק, ווינן תרמ"ב, עמ' 35). וראו תגובתו של יואל פלורסהיים שציין מחקרים רבים הטוענים שאין בסברה זו להסביר רבים מהשינויים (י' פלורסהיים, רש"י למקרא בפירושו לתלמוד א, ירושלים תשמ"א, עמ' 9-10) וראו א' גרוסמן, רש"י, ירושלים 2006, עמ' 128-129.

²⁹ בין ממשיכיו של רש"י בפירוש המקרא בצרפת יש להבחין בבירור בין קבוצת בעלי הפשט הידועים לנו בשמותם – ר' יוסף קרא, רשב"ם, ר' יוסף בכור שור, ר' אליעזר מבלגנצי ור' חזקיה בר מנוח (חזקוני), ובין הקבוצה האנונימית המכונה "בעלי התוספות", שסגנונה הפרשני הוא פרשנות מדרשית. כמה מפירושיה של קבוצה זו ימצא הקורא בקבצים "דעת זקנים" ו"הדר זקנים" שנדפסו בכמה מהדורות של חומשים. ראו מ' גרינברג, "פרשני צרפת", בתוך הנ"ל (עורך), פרשנות המקרא היהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 68-86.

³⁰ את הדימוי על כלי העבודה של בעלי התוספות שבהם משתמש רמב"ן לקחתי ממאמרו של משה הלברטל על דרכי עבודתו של רמב"ן בפרשנותו לתלמוד: "הרמב"ן חמוש באותם כלי עבודה של בעלי ההלכה במאה הי"ב, ועדשות המיקרוסקופ והטלסקופ שלו מלוטשות לא פחות מאלה של קודמיו. בכישרונו המושגי האנליטי אין הוא נופל מרבנו תם או מהראב"ד, שמאופני הניתוח והמחשבה שלהם הוא הושפע עמוקות... הוא אף מחדד את הכלים האלה ומשייף אותם עד לכדי שלמות" (מ' הלברטל, "המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן", ציון סז [תשס"ב], עמ' 28-29; הנ"ל, על דרך האמת – הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 78).

³¹ ראו על זה ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 158. קמין כותבת על אודות "הפירושים הכפולים, פשוטו כנגד מדרשו". וראו עוד בעניין זה: א' שפירא,

ב. שילובים – פרשנות פשט הלכתית

הפרשנות הכפולה מבית המדרש הצרפתי היא פתח לפלורליזם פרשני, ואילו שיטתו של רמב"ן בפסיקה הכפולה אינה יכולה לסבול פלורליזם מלא. בציוויים מקראיים שבהם פרשנות חז"ל סותרת את פרשנות הפשט שיטת ההלכה הכפולה מגיעה עד אבסורד. דרכו של רמב"ן יפה היא למקרים שבהם הלכת הפשט והלכת חז"ל שונות זו מזו, ובכל זאת יכולות הן שידורו בכפיפה הלכתית אחת, אך מאמרי מקרא רבים נדרשים על ידי חז"ל כשהלכתם מנוגדת ממש להלכת פשט.³² במקרים אלו אין שום אפשרות להביא לעולם ההלכה שתי פרשנויות סותרות זו את זו. כיצד יישוב רמב"ן במקרים אלו בין שתי ההלכות העולות מן המתודות הפרשניות השונות?

את דרכו המשלבת של רמב"ן נכיר ונדגים בכמה הלכות. בשתיים מהן בחרנו בהמלצת התנא ר' ישמעאל שבמדרש הלכה מציין את בעיית המרחק בין הפשט לדרשה ההלכתית בשלושה נושאים:

"ופרשו השמלה" (דברים כב, יז), יחוורו דברים כשמלה. זה אחד מן הדברים שהיה רבי ישמעאל דורש מן התורה במשל, כיוצא בו "אם זרחה השמש עליו דמים לו" (שמות כב, ב) וכי עליו השמש זורחת? ומה תלמוד לומר "אם זרחה השמש עליו, דמים לו"? מה השמש שלום לעולם אף זה אם היה יודע שהוא שלום ממנו והרגו הרי זה חייב. כיוצא בו "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו" (שם, כא), על בוריו, וכן הוא אומר "ופרשו השמלה", יחוורו הדברים כשמלה. רבי עקיבה אומר: הרי הוא אומר "ופרשו השמלה לפני זקני העיר" נמצאו עדי הבעל זוממים, "ופרשו השמלה" יבואו עדי של זה ועדי של זה ויאמרו דבריהם לפני זקני העיר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: דברים ככתבם.³³

מתוך שלוש הדוגמאות שבבחינתא בחרנו לדון בשתיים: מוציא שם רע ומשענתו של החולה. עניינו של הבא במחלת נדון בקצרה לעיל, בהערה 13.

מוציא שם רע

"הפירוש הכפול אצל רש"י: נטייה לדואליזם?", בתוך ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו, ספר הזיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 287 ואילך. לטענתו, נטייתו של רש"י היא לפירושים כפולים דווקא, דהיינו כל פירוש כולל שני פירושים ולא שלושה או יותר.
³² משה ארנד (לעיל, הערה 4, עמ' 26) מציע ארבעה סוגים של תאימות: א) פירושי פשט המתאימים לדרשות; ב) פירושים המתאימים לשיטה ייחודית שאין הלכה כמותה, אך היא מופיעה בספרות חז"ל; ג) פירושים הקובעים הלכה שאינה נזכרת בחז"ל אך אינם סותרים את פירושי חז"ל; ד) פירושים הסותרים את ההלכה הפסוקה.
³³ ספרי, פרשת כי תצא, פסקא רלוז (מהדורת פינקלשטיין-הורוביץ, ירושלים-ניו-יורק תשנ"ג, עמ' 269), ובמכילתא דרבי ישמעאל, פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה יג (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 293), בסגנון דומה כשבמרכז הדיון דינו של הבא במחלת. ראו שם עוד מקבילות.

פרשת מוציא שם רע,³⁴ כשהיא נקראת כפשוטה, נוגדת נורמות משפטיות הנדונות בכמה מקומות בתורה שבכתב ובזו שבעל פה.³⁵ ההבנה הפשוטה שלפיה נענשת האישה על אבדן בתוליה סותרת פרשיות אחרות במקרא. גם דיני הראיות המוצעים בפסוקים אלו לא מצאנו כמותם.³⁶

רש"י הולך בעקבות חז"ל העוקרים את המקראות מפשטם:³⁷ "ופרשו השמלה" – הרי זה משל מתחורין הדברים כשמלה. 'ואם אמת היה הדבר', בעדים והתראה, שזנתה לאחר אירוסין". אבן עזרא כדרכו מסכם את דבריו במשפט אחד:³⁸ "ומעתיקי הדת בארו הדבר, באר היטב".³⁹ אבל רשב"ם בד"ה "ואלה בתולי בתי" כותב: "לפי הפשט, דם בתולים שעל השמלה".⁴⁰

רמב"ן צועד בעקבות המקראות כולם ובעקבות חז"ל ומעלה את חומרת חטאה של הנערה לזנות תחת ארוסה ומוסיף ומלמדנו מדוע נמנעה התורה מלהזכיר זאת:

ולפי שהכתוב יפרש בזנוני הבתולות, כי כאשר תהיה מאורסה תסקל, וכאשר לא אורסה היא פטורה, לא הוצרך לפרש כאן: ואם אמת היה שזינתה בארוסה ושזינתה ברצונה וסקלוה, ואמר ברמז: "כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה".

במשפטים אלו ביקש רמב"ן להימנע מלהזדקק לתורה שבעל פה בפירושו להלכה זו, ותמורתה הביא מקור פנימי, מקראי, להלכת חז"ל. בדרך המשלבת הולך רבנו בבואו לפרוס בפנינו את השמלה:

"ופרשו השמלה" – הרי זה משל, מחורין הדברים כשמלה, לשון רש"י... אין צורך, כי זאת לפנים בישראל, מכניסין החתן והכלה לחופה ובודקין אותו, והעדים משמרים להם מבחוץ והם שהחכמים קורין להם שושבינין, וכאשר

³⁴ דברים כב, יג-כא.

³⁵ כותב שד"ל: "[כוונת התורה] להציל ממינה נערה שזנתה בבית אביה, אשר לפי התורה אין לה עונש, רק לפי מראה עיני אנשי הדורות ההם אם הייתה נשאת בחזקת בתולה הייתה זו מרמה שחייבים עליה מיתה".

³⁶ גם כאן נביא את דברי שד"ל, הפשטן הבלתי נלאה. לדעתו, התורה באה לתת דרך מילוט לנערה שנגזר דינה, ותוכל בדרך זו של השמלה להערים על חתנה ולהוכיח את תומתה. עם כל הרצון להבין את הכתובים כפשטם הדברים קשים ואין בהם כל היגיון.

³⁷ ספרי (לעיל, הע' 33), בבלי, כתובות מד ע"א.

³⁸ דרכם של אבן עזרא ופרשני פשט ספרדים אחרים לפרש על פי חז"ל בנושאים הלכתיים. על ראב"ע ודברי חז"ל ראו פרק בשם זה: ע"צ מלמד, מפרשי המקרא ב, ירושלים תשל"ה, עמ' 694-678. על כלל פרשני ספרד ראו א' סימון, "פרשני ספרד", בתוך מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 31.

³⁹ אבן עזרא – פירוש התורה לר' אברהם אבן עזרא, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ו, כרך ג, עמ' רעט.

⁴⁰ על דרכו של רשב"ם בפירושו לחלק ההלכתי שבתורה ראו פרק בשם זה בספרו של א' טויטו, "הפשטות המתחדשים בכל יום" עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג, עמ' 177 ואילך.

יפרדו, נכנסין העדים שם ולוקחין השמלה אשר שכב אותה עליה ויראו הדמים, וזה ידוע בתלמוד ובספרי אגדה, וקורין השמלה ההיא סודר. ולכך יאמר הכתוב שיפרשו אביה ואמה השמלה אשר לקחו מיד העדים ויאמרו: "אלה בתולי בתי". ובודאי שצריך לחזור הדברים בענינים הרבה שהכתוב יקצר בהם. אבל לא אמר הרי זה משל אלא המחייב מוציא שם רע אע"פ שלא בעל, ופשוטו של מקרא כדברי האומר עד שבעל. וכך אמרו בגמרא (שם, מו ע"א) רבי אלעזר בן יעקב אומר: שמלה ממש, והלכה כדבריו.

רמב"ן מקבל את תיאורי השמלה המוכתמת בדם הבתולים ככתבם ומבסס פרשנות פשט זו על התלמודים העושים זאת. את השמלה כפשוטה משלב רבנו כאחת מהראיות במסכת המורכבת של העדויות המקיפות דיון משפטי זה.⁴¹ את דברי חז"ל, הרחוקים מהפשט, שהשמלה איננה אלא משל, קושר רבנו לדעה תנאית דחוויה הסוברת שפרשתנו עוסקת גם במוציא שם רע שלא בעל. אך לשיטת ר' אליעזר בן יעקב, הסובר שהטענה נשמעת רק אחרי בעילה, הרי יש להבין את המקרא כפשוטו.⁴² חברו כאן בפירושו של רבנו מחויבותו ההלכתית והשאיפה למקרא כפשוטו כדי לדחות את הפירוש שבחר רש"י, שהוא רחוק מהפשט.⁴³

"על משענתו – ונקה המכה"

ההלכה השלישית שמפרש ר' ישמעאל כמשל עוסקת בשאלת פצוע שמת זמן מה לאחר שנחבל, והחובל בו ספק אם גרם רק את פציעתו או שמא הביא גם למותו:

וכי-יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא (שמות כא, יח-יט).

ר' ישמעאל מחליף את המילה "משענתו" ב"בוריו", שמשמעה "כוחו",⁴⁴ ובזה הופך על פיו את המבחן המקראי: "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו". וכך מסכם רמב"ם את הלכת חז"ל:

⁴¹ בשאלה מה בדיוק מוכיחה השמלה בדיון שבו יש עדים שראוה נבעלת לאחר אחר אירוסיה ואחרים המזימים אותם עוסקים בעלי התוספות (כתובות מו ע"א, ד"ה "בשלמא").

⁴² החיבור בין פשטי המקראות ובין הלכת חז"ל, אף זו של ר' אליעזר בן יעקב, תפור עדיין בתפרים גסים, שהרי עיקר חסר מהספר. עיקרו של הדיון המשפטי הוא בשני פתי עדים המעידים על בעילת זנות שהייתה או לא הייתה. וראו במאירי הטוען שאף שניתן לפרש את השמלה כפשוטה לשיטת ר' אליעזר בן יעקב, הרי "נראים הדברים שדרך משל הוא" גם לשיטה זו (בית הבחירה, כתובות מו ע"א), כך גם בכסף משנה הבא ליישב את פסיקת רמב"ם מצד אחד כר' אליעזר בן יעקב מצד אחר: "זה שנאמר בתורה ופרשו השמלה לשון כבוד שנושאין ונותנין בסתרי הדבר" (הלכות נערה בתולה ג, יב, ובכסף משנה על אתר).

⁴³ בפירושו לדיני צרעת הבית (ויקרא יד, מד) מגדיר רמב"ן את מגמתו בלשון "תיקון המקראות כמדרשם". שיעורו של הביטוי – קירוב הדרשה לפשט. את הדברים כותב רמב"ן כהערה לרש"י, שלשם יישוב ההלכה משנה את סדר הפסוקים: "וזה תיקון המקראות כמדרשם שאי אפשר לחתכם בסכין, להקדים ולאחר בדבר שאינו כלל במשמעם".

⁴⁴ כך עולה מפירושו רש"י לפסוק ומדברי רמב"ם המובאים להלן.

המכה את חברו באבן או באגרופ וכיוצא בהן אומדין אותו אם אמדוהו לחיים נותן חמשה דברים ונפטר. ואפילו חלה המוכה והכביד ומת מחמת המכה הרי זה פטור. ואם אמדוהו למיתה אוסרין את המכה בבית הסוהר מיד וממתינים לזה אם מת יהרג המכה ואם הקל ונתרפא רפואה שלימה והלך בשוק על רגליו כשאר הבריאים משלם המכה חמשה דברים ונפטר (הלכות רוצח ושמירת נפש ד, ג).

רמב"ם ער לריחוקה של פרשנות זאת מהכתוב, על כן הוא חוזר ומבהיר:

זה שנאמר בתורה "על משענתו" אינו שיהלך והוא נשען על המטה או על אחר, שאפילו הנוטה למות יכול להלך על המשענת, לא נאמר משענתו אלא שיהיה מהלך על משענת כוחו,⁴⁵ ולא יהיה צריך כח אחר להשען עליו (שם, הלכה ד).

רמב"ן עומד כאן לפני קושי אמיתי: הדרך שכבש לו לצרף את הלכת הפשט לדרשת חז"ל או לגשר ביניהן אינה מקדמת אותו בענייננו, שהרי לפרשנות חז"ל בא הכתוב לומר שמבחן הבריאות הוא הליכה ללא הישענות על מקל – פרשנות הפוכה בעליל מפרשנות הפשט. כך פותח רמב"ן בהתנגדות לפירוש רש"י וראב"ע הצועדים כאן בנתיב חז"ל. את התנגדותו הוא מעגן במופעים מקראיים אחרים של השם "משענת":

"על משענתו" על בוריו וכחו, לשון רש"י. ואמר ר"א: כי טעמו שלא ישען על אחר כדרך החולים, רק על עצמו, כי אז ינקה המכה שיוציאוהו מבית הסוהר. ולפי דעתי כי משענתו כפשוטו, כמו "ואיש משענתו בידו מרוב ימים" (זכריה ח, ד), "משענת הקנה הרצוץ" (מל"ב יח, כא). ויאמר הכתוב, כי כאשר יתחזק המוכה והוא מתהלך תמיד בחוץ בשווקים וברחובות על משענתו כמשפט החלושים שנתרפאו מחולי, ונקה המכה, ולמד שאפילו פשע בנפשו ומת בחולשתו אחרי כן לא יומת (רמב"ן, שמות כא, יט).

רמב"ן מרחיב ומדגיש כמה פרטים הלכתיים על פי מדרש ההלכה. מבחן ההליכה הוא בחוץ – בשווקים וברחובות, ולא בבית. ההליכה בחוץ היא תמידית ולא מקרית, ואין הוא חוזר תדיר למיטתו. בשלושה תנאים אלו מחזק רמב"ן את ההיגיון שביסוד המבחן לשיטתו:

ודבר הכתוב בהווה, כי המוכים שנפלו למשכב לא יתהלכו בחוץ עד שתחיה מכתם ויצאו מידי סכנה, וזה טעם והתהלך בחוץ, כי אם יקום ויתהלך בביתו על משענתו לא ינקה.

ובמכילתא "אם יקום והתהלך", שומע אני בתוך הבית ת"ל "בחוץ", אי בחוץ שומע אני אפילו מתנונה, ת"ל "אם יקום". וגם זה נכון מאד שיאמר הכתוב אם

⁴⁵ "משענת כוחו" – זאת הגרסה במהדורות המדויקות (ראו מהדורת י' מקבילי, חיפה תשס"ו; מהדורת ש' פרנקל, ירושלים בני ברק תשס"ה ומהדורת י' קאפח, קרית אונו תשנ"ד). במהדורות הדפוס הישנות "משענת בוריו" (הוצאת שולזינגר, ניו יורק תש"ז).

יקום ממשכבו לגמרי והוא מתהלך תמיד בחוצות שלא יחזור למשכבו בבאו מן החוץ כמנהג המתנונים, אע"פ שהוא חלוש ונשען על משענת ינקה המכה.

את דבריו חותם רמב"ן במילות גישור על פני מחלוקתו עם פרשנות חז"ל או למצער ערפול המחלוקת:⁴⁶

והכלל כי כל זה כמין משל בהווה, והדין הוא שיאמזוהו לחיים (סנהדרין עח ע"ב), ולכך תרגום אונקלוס "על בורייה".

טוען רמב"ן שמצד ההלכה צריך להיות כאן אומד, מבדק רפואי, שתיאורו הנזכר בפסוק אינו מעלה ואינו מוריד, שהרי הוא רק דוגמה או משל, כלשונו. עד שבמשפט האחרון מקבל הרב את תרגום אונקלוס, אף שאת הדומים לו – פירושיהם של רש"י וראב"ע, דחה בפתח דבריו. נראה שרמב"ן מקבל את פרשנות חז"ל "על בורייה" – על בריאותו, כהלכה מחייבת, אך את הציוור שבמשל זה – אדם ההולך על רגליו, על כוחו, ציוור שלדעתו נוגד את לשון המקרא אף שהתקבל על ידי רש"י ראב"ע ורמב"ם, דוחה רמב"ן. לדעתו, אדם הנשען על מקלו והולך בשווקים וברחובות הוא דוגמה לאדם בריא, ויש לנקות את מכהו מאשמת הריגה. במאמץ ניכר בסכין חדה התנתק רמב"ן מפרשנותם של הראשונים בעלי ההלכה אך נשאר מחובר למשנת התנאים ולתרגומו של אונקלוס. נעיר גם כאן על דרכם האחרת של פרשני צרפת⁴⁷ – מצד אחד רש"י, שאותו הזכיר רמב"ן בפתיחה כמפרש שלא על דרך הפשט, ומצד אחר ר' חזקיה ב"ר מנוח, ה"חזקוני", המפרש משענתו "מקלו" ומתעלם מדברי חז"ל.

כאן המקום להסב את תשומת לב הקורא למבנהו של המאמר הפרשני של רמב"ן בדיבור האחרון. בפתח דבריו הציג הרב את פירושו של חז"ל מנקודת מבטם של רש"י וראב"ע. לאחר מכן הוא הציג את הצד האחר של המטבע – המקרא כפשוטו. חתימת המאמר היא הפתרון המגשר בין הלכת חז"ל לפשט. זהו מבנה מקובל של מאמר פרשני של רמב"ן לפסוק הנושא אופי הלכתי. יש כאן לא רק מבנה סכמטי של צורת עבודה אלא כיוון מחשבתי ומגמתי של רמב"ן, פרשן פשט, הנושא עמו מחויבות הלכתית. רמב"ן מאריך במאמרו כדי להניח לפני הלומד את החומרים המונחים לו על שולחן עבודתו: מחד גיסא הלכת חז"ל, ומאידך גיסא, מעברו האחר של השולחן, הלכת המקרא כפשוטו. שני סוגי המקורות מחייבים אותו הלכתית, ואין להתעלם אפילו מאחד מהם, אף שלעתים יש להכריע ביניהם.

דיני השומרים

את הדגמת טענתנו נחתום בעיון משווה בפירושו של רשב"ם ורמב"ן לדיני השומרים. שתי פרשיות בפרשת משפטים דנות בדיני שומרים: האחת בשמירת מיטלטלין (שמות כב, ו-ח), והאחרת בשמירת בעלי חיים (שם, ט-יב). שתי הפרשיות נבדלות גם בדיניו של השומר: בפרשה הראשונה פטור השומר אם נגנב הפיקדון, ובשנייה הוא מתחייב

⁴⁶ דומה שגם אם ילך החולה על מקלו תהיה מחלוקת בין רמב"ן לרוב הראשונים החולקים עליו, אף שייתכן שרמב"ן יטען שיש לקבל חוות דעת רפואית על מצבו ולא להישען על המקל כמבחן יחיד.

⁴⁷ כמובן, בדין זה ראינו שאף חכמי ספרד ראב"ע ורמב"ם חלוקים על רמב"ן.

בהחזרת הפיקדון שנגנב. וכמו מאליו עולה הצורך ליישוב הסתירה. חז"ל ייחסו את הפרשה הראשונה לשומר חנם הפטור מגנבה ואבדה, ואת השנייה, המחייבת את השומר בגנבה – לשומר שכר. בעקבותיהם הלכו רש"י וראב"ע:

פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם לפיכך פטר בו את הגנבה כמו שכתוב: "וגנב מבית האיש, אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית" – לשבועה. למדת שפוטור עצמו בשבועה זו. ופרשה זו, [השנייה] אמורה בשומר שכר, לפיכך אינו פטור אם גנבה כמו שכתוב: "אם גנוב יגנב מעמו, ישלם" (רש"י על אתר).

רשב"ם מחלק כדרכו⁴⁸ בין דין שמירת מיטלטלין ובין דין שמירת בעלי חיים.⁴⁹ לשם כך מוסיף רשב"ם סברה לחייב את האחד ולפטור את האחר:

"כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" – מטלטלים הם ולשמרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנו לו לפיכך אם גנבוהו בביתו פטור כי שמרו כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה שכתוב בה "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור" ודרך בהמות לרעות בשדה, וודאי כשהפקידם ע"מ לשמרם מגנבים הפקידם לו ולכן אם גנבו חייב.

גם רמב"ן צועד בדרכו שלו ומגשר ברעיון פשוט בין הלכת חז"ל ובין פשטי המקראות:

פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגניבה, כפי קבלת רבותינו (מכילתא כאן, ב"מ צד ע"ב). ונזכר סתם בכתוב, מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשמרם בחנם. והפרשה השניה שבשומר שכר הזכירה חמור או שור או שה וכל בהמה, ודרך הבהמות לתתן ביד רועים לשמור וירעו אותם בשכר.

סברת רמב"ן מתבקשת אצל כל מי שהפער בין פרשנות הפשט ובין הלכת חז"ל בוער בעצמותיו.⁵⁰ רשב"ם שהשאיר בפירושו את הלכת המקרא כפשטה, מעורר תמיהה, מדוע לא הוסיף את דברי הגישור המתבקשים? הקושי על רשב"ם גדל עשרת מונים כשנמצא שאת הסברה למד רמב"ן מרשב"ם עצמו. ואמנם כך עולה מחידושו למסכת בבא מציעא (מא ע"ב):⁵¹

⁴⁸ כך מצהיר רשב"ם בפירושו בתחילת ריכוז ההלכות שבפרשת משפטים: "כי לא באתי לפרש הלכות אע"פ שהם עיקר... ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי" (שמות כא, ב).

⁴⁹ ראו את הרשימה העשירה של מפרשי המקרא וחוקריו המפרשים פסוק זה בדרך זו, ביניהם בנימין הנאהונדי הקראי, שד"ל וקאסוטו (ד' הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 9, הערה 24).

⁵⁰ גם כאן ראו את רשימתו הרחבה של הנשקה (לעיל, הערה 49, עמ' 9, הע' 25) המונה את המפרשים שהביאו בדבריהם סברה זו. ביניהם: דניאל אלקומסי הקראי שקיבל בעניין זה את דעת הרבנים, רס"ג, רב האי גאון, ר"י בכור שור, ראב"ע ועוד אחרים המאחרים מרמב"ן.

⁵¹ הדברים מובאים גם בתוספות ד"ה "קרנא", בבא מציעא מא ע"ב, בשם רבנו שמואל.

ושמעתי בשם הרב ר' שמואל רומרוגי ז"ל שהיה מפרש דמסברא נפקא ליה דראשונה בכלים שאין דרך ליטול עליהם שכר, ושנייה בבעלי חיים שאין דרך לשומרם בלא שכר שטיפולן ועמלן מרובה, ואין זה ראוי לסמוך עליו הואיל וטעם אחר אמרו בגמרא וזה לא הוזכר.⁵²

ר' שמואל רומרוגי – רשב"ם, הוא הוגה הסברה, אך הוא עצמו אינו טורח להזכירה בפירושו לפסוקי השומרים.

דומה שכאן מתבטאות דרכי עבודתם הפרשנית של רבותינו, איש על מחנהו ואיש על דגלו. רש"י מסתמך על התורה שבעל-פה אף שדבריה אינם מעוגנים במקראות עצמם ומתעלם במקרה זה מהפשט. רשב"ם מפרש את המקרא כפשוטו בניגוד להלכה, ואף כי תחת ידו סברה המיישבת את הסתירה בין המקרא להלכה, הרי אין הוא מביאה בפני לומדיו.⁵³ הפשטנים שבין חכמי צרפת אמונים על הניתוק בין פרשנות הפשט להלכה, וגשר פשוט אינו מעניינם בפירושם למקרא.⁵⁴ רמב"ן עושה את המתבקש על ידי תוספת רעיון המשלים ומשלב יפה בין התורה שבכתב לזו שבעל-פה.⁵⁵

הדגשנו בפרק זה את האתגר המיוחד שבו עומד רמב"ן – לשלב או לחבר את הלכת הפשט עם הלכת חז"ל. כדי שלא תצא שגגה מתחת ידינו נוסיף ונזכיר בקצרה כמה הלכות שבהן דרך השילוב בלתי אפשרית, ודרך הפשט נוגדת ממש את דרכם ההלכתית של חז"ל. כאן נמצא את רמב"ן צועד בעקבות ראב"ע, שבהקדמתו לפירושו הקצר "ספר הישר"⁵⁶ הוא משרטט את דרכו בנתיבי הפשט והדרש: "רק בתורות ובמשפטים ובחקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים". נציג כאן כמה מקורות הלכתיים שבהם מקבל רמב"ן את הכרעת חז"ל אף שלעתים הוא מציין שעושה זאת על כורחו. את דינו של השכיר מפרש רמב"ן בדרך הפשט המעניקה לשכיר זכות לקבל שכרו מיד בתום שעות עבודתו, מה שאין כן חז"ל (רמב"ן לדברים כד, טו). והוא חותם את דבריו בקבלת הלכת חכמינו:

⁵² הדברים מורכבים יותר כיוון שרמב"ן בחידושו דוחה את הסברה שהביא כאן בפירושו. נראה שהסברה נדחת רק כסברה תלמודית כיוון שהתלמוד הביא לימוד אחר.

⁵³ הסברה המגשרת נראית לי פשוטה ומתבקשת, עד שאיני מעלה אפשרות שבשעת כתיבת הפרשנות לפרשת משפטים לא היה רשב"ם ער לסברה זו.

⁵⁴ ראו לעיל, הערה 29.

⁵⁵ האם ראה רמב"ן את פירוש רשב"ם לתורה? נחלקו על כך שני חוקרים המניחים הנחות הפוכות. מרדכי סבתו יוצא מהנחה שפירושו של רשב"ם לא היה לנגד עיניו של רמב"ן (מ' סבתו, "פירוש רשב"ם לתורה", מחניים 3 [תשנ"ג], עמ' 124), ויצחק גוטליב מניח שרמב"ן הכיר את פירושו של רשב"ם (י' גוטליב, "אין מוקדם ומאוחר" בפירוש הרמב"ן לתורה", תרביץ סג [תשנ"ד], עמ' 57; הנ"ל, יש סדר למקרא, ירושלים תשס"ט, עמ' 316). לאחרונה הגיע אליי מאמר (שטרם יצא) של ד"ר יונתן יעקבס העוסק בדיוק בשאלה זו, ומסקנתו חד-משמעית: רמב"ן לא ראה את הפירוש.

⁵⁶ הכינוי "ספר הישר" לפירושו הקצר של ראב"ע הוא על פי שיר הפתיחה לפירוש זה: "זה ספר הישר לר' אברהם השר".

רבותינו פירשו (ב"מ קי ע"ב) כי הכתוב בתורה "עד בקר" בשכיר יום, ושם לבאר בכאן דין שכיר לילה, והנה לכל אחד זמן לפרעון שנים עשר⁵⁷ שעות. והוא האמת בקבלה,⁵⁸ והנאות בטעם נכון.

בסופו של הדיבור רמב"ן מקבל את פרשנותם של רבותינו, אך קבלה זו לא מנעה ממנו לפתוח בדיון ארוך בהבהרת הלכת הפשט והדגשת החמלה לשכיר שהלכה זו משדרת:

כי עני הוא כרובי הנשכרים, ואל השכר הזה הוא נושא נפשו.

באותו מסלול צועד רמב"ן בהתנגשות חזיתית נוספת בין פשטי המקראות להלכת התורה שבעל-פה. אמרה תורה: "וכי-תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל-תונו איש את-אחיו במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך במספר שני-תבואת ימכר-לך" (ויקרא כה, יד-טו). רמב"ן מביא את שני פירושו של רש"י המשלימים זה את זה אך סותרים את הלכת חז"ל:

אבל רבותינו אמרו (ב"מ נו ע"א) שאין אונאה לקרקעות, שנאמר "או קנה מיד עמיתך", דבר הנקנה מיד ליד. והמקרא הזה כפי פשוטו ולפי מדרשו לדברי הרב בקרקעות הוא. אבל על כרחנו נצטרך להטות מקראות מפשוטן.

זאת אמירה חד-משמעית לעליונותה של פרשנות חז"ל על פרשנות הפשט. אמנם גם כאן יראה המעיין שרמב"ן לא הסתפק בפירוש המטה את המקראות מפשוטם, והוא טורח לחדש הבנה הלכתית שתגשר ותאפשר פירוש התואם את הפשט עם ההלכה של חז"ל. לא זו אף זו, ממשיך הרב ומציע פרשנות הלכתית נוספת העולה בקנה אחד עם פשטי המקראות, ובכל זאת פתח כאן רמב"ן באמירה חד-משמעית על מחויבותו הפרשנית להלכת חז"ל.

בתוך קובץ מעשה הקרבנות בפרשת צו מקדישה התורה כמה פסוקים לחלוקתם בין הכוהנים. על קרבן המנחה לסוגיו נאמר: "וכל-מנחה אשר תאפה בתנור וכל-נעשה במרחשת ועל-מחבת לכהן המקריב אתה לו תהיה וכל-מנחה בלולה-בשמן וחרבה לכל-בני אהרן תהיה איש כאחיו" (ויקרא ז, ט-י). רמב"ן פותח בפירוש על פי הפשט: יש לחלק בין מנחות שבהן משקיע הכהן עבודת אפייה או טיגון, ובהן זכאי הכהן העובד, ובין מנחות שאין בהן עבודת הכנה, ועל כן הן מתחלקות בין כל הכוהנים העובדים במקדש. אלא שההלכה קבעה שיש לחלק את שללם של הכוהנים בכל הקרבנות בשווה בין כל הכוהנים של בית האב העובד באותו היום. רמב"ן מציג את ההלכה החז"לית ומחליט: "והקבלה הכריע ותקנת הכהנים היא ושלום בית". גם כאן ממשיך רמב"ן ומציע

⁵⁷ בכל הדפוסים שלפנינו מופיעה שגיאת הלשון בדברי רמב"ן.

⁵⁸ דברי הרב כאן מזכירים את דברי הסיכום שלו בנושא "עין תחת עין" (שמות כא, כד): "והכלל, כי הקבלה בכל מקום, אמת". אחרי דיון ארוך להוכחת פרשנות חז"ל בדרך ההיגיון מודה רמב"ן שאין בסברות שהביא כדי שכנוע, והוא נאלץ להרכין ראש בפני קבלת חז"ל.

קריאה אחרת בפסוקים שלא תסתור את ההלכה, אך זאת קריאה בדיעבד, וקבלת חז"ל היא שהכריעה.⁵⁹

עולה מדוגמאות אלו שרמב"ן מקבל עליו את פרשנותם ההלכתית של חז"ל בהכנעה. אלא שלטענתנו הוא עושה זאת רק כמוצא אחרון, משנחסמו בפניו האפשרויות הפרשניות המועדפות לצרף את הלכת הפשט לזו של חז"ל ולשלב או לגשר ביניהן.

ג. שילוב פרשנות פשט למקרא בספרות הפרשנית לתלמוד

בפרקים הקודמים הראינו בעיון בפירושו של רמב"ן למקרא את הקשר שהוא קושר בין פשטי המקראות ובין המחויבות ההלכתית. קשר אמיץ זה מתבטא היטב גם בספר המצוות שלו.⁶⁰ עבודותיו של רמב"ן בתחום המצוות ובתחום פרשנות המקרא קרובות זו לזו בזמן כתיבתן,⁶¹ וניתן להבחין בקטעים מקבילים ובהשפעה הדדית רבה של שתי עבודות אלו.

בשני הפרקים שלהלן נטען שהקשר המהותי בין פשט המקרא ובין עולם ההלכה מתבטא גם בספרות ההלכתית של רמב"ן – הן בספרות המוקדמת שעיקרה פרשנות התלמוד הן בספרות המאוחרת – הדרשה לראש השנה, שהיא כנראה עבודתו הספרותית האחרונה של רמב"ן.

בשני הפרקים נציג חמישה קטעים מהספרות הפרשנית לתלמוד,⁶² כולם מסוגיות בסדר מועד, ובהם חמישה נושאים חשובים. בסוגיה הראשונה נדון בשאלת מלאכות אוכל נפש שמקצתן אסורות ביום טוב, ולא ברור מהן ומה מקור איסורן. בסוגיה השנייה נדון במחלוקת ראשונים בדין הדס קטום, עד שיבוא רמב"ן ויכריע על פי הכתובים. הדיון השלישי ייסוב סביב הגדרתו של פרי עץ הדר המקראי, הדיון הבא אחריו, יציג את דרשת רמב"ן לראש השנה כחיבור שעיקר מטרתו לגשר בין פסוקי התורה שבכתב להלכות התורה שבעל-פה. לבסוף נעניין בפירושו של רמב"ן למונח המקראי "שבתון".

מלאכות אוכל נפש האסורות ביום טוב

⁵⁹ רמב"ם במשנה תורה (הלכות מעשה הקרבנות י, טו) רואה אף הוא להסביר את הפער בין לשון המקרא כפשוטו ובין הלכת חז"ל.

⁶⁰ ספר זה אינו אלא תגובה לספר המצוות של רמב"ם שבו הוא מגדיר כל מצווה וקושר לה פסוק מקראי בצד מקור חז"לי. בהגדרתו מחבר ספרו של רמב"ם בין המקרא לעולם המצוות וההלכה. בתגובותיו מאריך רמב"ן בדיון פרשני במקרא ובמקורות חז"לי. ואמנם הגדרת ספר המצוות של רמב"ם אינה מחייבת אלא קשר טכני בין המקרא להלכה, וכזה הוא הקשר אצל רמב"ם. לדעתנו, רמב"ן יוצר קשר מהותי בין השניים. בין כך ובין כך לא הרחבנו במאמר זה את הדיון בספרי המצוות.

⁶¹ על סדר כתיבת עבודותיו של רמב"ן ראו להלן, בפרק הסיכום.

⁶² בפרק זה נלקחו הדוגמאות מספרי פרשנות התלמוד של רמב"ן, אך דוגמאות לרוב לשימוש במקרא כמקור להלכות חז"ליות מצאתי בפירושו המקרא. בשמות (לד, כ) קושר רמב"ן פסוק לאיסור יין נסך: "ואני אומר על דעת רבותינו שזו אזהרה באוכל תקרובת ע"ג שהם אמרו שאסור הוא מן התורה, ולא מצינו בו אלא זה". כך מוצא רמב"ן רמז בפסוק להתרת נדרים (במדבר ל, ב), הלכה שהגדירו חכמים כהלכה למשה מסיני, אף שעל מקורה החסר העידו חכמים: "התר נדרים פורחים באויר ואין להם על מה שיסמוכו" (בבלי, חגיגה י ע"א).

משנתה ותלמודה של מסכת ביצה, הלוא היא מסכת יום טוב, מציגים פרטי הלכה רבים ומגוונים בהלכות המועדים. דא עקא, עיקר חסר מן הספר: לא המשנה, לא התוספתא ולא התלמוד הבבלי מגלים את הכללים של המלאכות האסורות והמותרות ביום טוב. המקרא מציג כלל מפורט: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב, טז), מלאכת אוכל נפש מותרת ביום טוב. והנה כבר במקורות תנאיים אנו מוצאים איסורים הסותרים את הכלל הברור של היתר הכנת אוכל: "אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב" (משנה, ביצה ג, א).

סביב חידושה ההלכתי של משנה זו מתרקם בין הראשונים דיון רחב היקף⁶³ המתמקד בשתי שאלות הקשורות זו בזו. האחת – מהו הכלל הקובע את האיסורים הנוספים, והאחרת – מקור האיסור.⁶⁴ רש"י משיב לשאלה בביאורו למשנה:⁶⁵

אף על גב דשחיטה ואפייה ובשול מאבות מלאכות הן, והותרו לצורך יום טוב, טעמא משום דאי אפשר מערב יום טוב, דשחיטה חייש למכמר בשרא פן יתחמם ויסריח, אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום ויניחנו במצודתו במים ולא ימות ולמחר יטלהו.

דברי רש"י נסמכים על מימרא של הבבלי,⁶⁶ ובזה ענה רש"י גם לשאלה השנייה – מקור הלכה זו.⁶⁷

ר' נתנאל מקינון, מבעלי התוספות, חולק על רש"י ולא מקבל את הגדרתו אלא מציע דרשה כפולה מהתלמוד הירושלמי: "אך אשר יאכל לכל נפש", וסמך ליה: 'ושמרתם את המצות' אותם מלאכות שמשמור ואילך הם מותרות דהיינו מלישה ואילך אבל שאר מלאכות דמקודם לכן אסורין".⁶⁸ ר' נתנאל מסתפק בהבאת המקור,⁶⁹ ואין הוא רואה צורך בהבהרת הסיבה להלכה זו.

⁶³ על הדיון בבעיה זו בירושלמי ובספרות הגאונים ראו סיכום במבואו של ח' אלבק למסכת ביצה (ששה סדרי משנה, מהדורת ח' אלבק, ירושלים-תל-אביב תשי"ב, סדר מועד, עמ' 282).

⁶⁴ שתי אפשרויות כלליות עומדות בפני הראשונים: האחת שמדובר באיסורים מדרבנן, והאחרת – האיסורים הנוספים אסורים מדאורייתא. הראשונים הבוחרים באפשרות השנייה נאלצים להמציא בפנינו מקור מדויק במדרשי ההלכה או בתלמודים. הראשונים הטוענים שהאיסור הוא גזרת חכמים מסתפקים בהצגת ההגיון בגזרה כזאת ואינם תרים אחר מקור תנאי או תלמודי להוכחת דבריהם.

⁶⁵ בבלי, ביצה כג ע"ב, ד"ה "אין צדין דגים".

⁶⁶ בבלי, שבת קלד ע"ב.

⁶⁷ ראו שם בר"ן את חקירתו בשיטת רש"י, אם ההגבלה היא תקנת חכמים או הלכה דאורייתא. ר"ן מקשה על שתי ההבנות ודוחה את השיטה כולה.

⁶⁸ בבלי, ביצה ג ע"א, ד"ה "גזרה". עיין עוד שם, כג ע"ב, ד"ה "אין צדין".

⁶⁹ יצוין שהמקור הנזכר אינו פותר את בעיית איסור הצידה המובא במשנה אלא רק במלאכות הכנת הפת.

רמב"ן מחדש במקוריותו שני חידושים:⁷⁰ האחד – הצגת ביטוי מקראי "מלאכת עבודה" כמקור אפשרי לאיסור ולא הלכה תנאית או אמוראית כמצופה.⁷¹ והאחר – הגדרה מדויקת לאופיין של מלאכות אוכל נפש האסורות ביום טוב:

שלא כל המלאכות הותרו ביו"ט, אלא הכשר המאכלים לאכלן כגון אפייה ובישול וכיוצא בהן, אבל לצוד בעלי חיים שאינן ברשותו של אדם וכן לעקור דבר מגידולו כגון קצירה ותולדותיה אלו וכיוצא בהן אסורים והן בכלל "מלאכת עבודה".⁷²

רמב"ן⁷³ מעמיס על הביטוי "מלאכת עבודה" פרשנות מעודנת שבה נהפכת הקצירה, שעניינה אוכל נפש, למלאכה אסורה ביום טוב מדאורייתא:

פירוש "מלאכת עבודה", מלאכה המשתמרת לעבודת קנין, כגון זריעה וקצירה וחפירה וכיוצא בהם (פירוש התורה לרמב"ן, ויקרא כג, ז).

נציין שבכמה מקומות מדייק רמב"ן בפירוש הביטוי הנזכר ומגדיר בעזרתו את הדין הבסיסי של היתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב: "אבל פירוש 'מלאכת עבודה', כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש,⁷⁴ דאוכל נפש אינה מלאכת עבודה אלא מלאכת הנאה".⁷⁵ הגדרות אלו אינן מחדשות הלכה. הן תואמות בדיוק את ההגדרות ההלכתיות המקובלות

⁷⁰ ריכוז דעות הראשונים שהובאו כאן ודעות אחרות ראו בר"ן המבאר את דברי הרי"ף בצטטו את משנתנו (דף יב ע"ב מדפי הרי"ף). הבאנו כאן רק את דברי הראשונים הקודמים לרמב"ן.
⁷¹ לחילופין מציע רמב"ן את הלימוד מהירושלמי שהובא בתוספות על ידי ר' נתנאל מקינון, אלא שלא כתוספות שהסתפק במציאת המקור רמב"ן בונה על מקור זה הגדרה מדויקת שאף נותנת טעם להלכה זו.

⁷² רמב"ן בספרו "מלחמות ה'" (ביצה, דף יג ע"ב מדפי הרי"ף). יש לציין שמגמתו של רמב"ן בספר זה היא להגיב על דברי ר' זרחיה הלוי, בעל "המאור". אך בענייננו הדברים לא באים כתגובה ל"מאור" אלא חולקים על דברי רש"י. בהמשך דבריו מרחיב רמב"ן ובונה חלק שני להגדרתו למלאכות האסורות ביום טוב אף שהן מלאכת אוכל נפש.

⁷³ הגדרה מחודשת זו מובאת ברמב"ן בשם ר' חננאל – רבנו חננאל בן חושיאל איש קירואן, שמתורתו ינק רמב"ן רבות. אם כן, במקרה לפחות אחד קדם ר"ח לרבנו בשימוש במתודה של לימוד הלכה מפשטי המקראות. ויש להעיר שרמב"ן ראה את פירוש ר"ח לתורה רק בעכו, ומשם שלח לספרד קטע זה כתוספת לפירושו. ראו ק' כהנא, "הוספות הרמב"ן לפירושו לתורה", המעין ט (תשכ"ט), עמ' 25-47; מ' סבתו, "על נוסח פירוש רמב"ן לתורה", מגדים כג (תשנ"ה), עמ' 72-81; הנ"ל, "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה", מגדים מב (תשס"ה), עמ' 61-124. ושמה ניתן למצוא הבדל דק בין הגדרות "מלאכת עבודה" במלחמות להגדרות אלו שלמד רמב"ן מר"ח לעת זקנתו בעכו.

⁷⁴ שם. וראו הפירוט הרב שבדבריו להסברת הביטויים שמשמשת בהם התורה לאיסורי מלאכה במועדים.

⁷⁵ חידושי הרמב"ן, שבת קיז ע"ב.

בספרות חז"ל ואף את פשוטם של מקראות במבט על הקשרם הכולל של הפסוקים הנוגעים בהלכות המועדות.⁷⁶ גם בהלכה מוסכמת זו ממשיך רבנו בשיטתו ומשלב את פרשנותו בלימודו ההלכתי:

ומן הענין הזה נתרץ מה שרגילין לשאול, מהיכן למדו היתר אוכל נפש בשאר ימים טובים, חוץ מהג המצות? וכבר נתפרש שהוא נלמד מלשון "מלאכת עבודה" והדבר ברור הוא ממה שכתוב בכולן כן, חוץ מן המקומות הנזכרים כמו שכתבתי למעלה (חידושי הרמב"ן, שבת קיז ע"ב).

אנו מניחים שאותם "הרגילים לשאול" תרו אחר לימוד חז"ל שיקשור בין חג המצות לשאר המועדים, ורמב"ן לשיטתו מוצא את מבוקשו ישירות בתורה שבכתב.

הדס קטום

סתירה בין משניות שאינה נדונה אצל האמוראים היא כר נרחב להתגדר בו עבור חכמי פרובאנס במאה הי"ב, ובעקבותיהם לא תאחר לבוא תגובת רמב"ן להגנת המסורת הגאונית הספרדית. הגנה זו שם לו רמב"ן ליעד חשוב בעבודתו הפרשנית לתלמוד.⁷⁷ מחד גיסא שנינו: "הדס הגזול והיבש פסול... נקטם ראשו... פסול" (משנה, סוכה ג, ב), ומאידך גיסא אומרת המשנה בסמוך: "רבי ישמעאל אומר: שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. רבי טרפון אומר: אפילו שלשתן קטומים. רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד, כך הדס אחד וערבה אחת" (שם, ד).

דברי הגמרא "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כר' טרפון" (סוכה לד ע"ב) מחזקים את הסתירה. ואמנם הרי"ף ובעקבותיו רמב"ם⁷⁸ פסקו שאין פסול בהדס קטום, מה שאין כן לולב וערבה הפסולים במצב זה, ובניגוד למשנה מפורשת. את ההתלהבות⁷⁹ האוחזת בראב"ד במצאו⁸⁰ פתרון לסתירה מיטיב הוא עצמו לתאר:

⁷⁶ ראו למשל בפירושה למקרא של הפשטנים שפירשו כך: רשב"ם, שמות יב, טז; ראב"ע שם ובדברים טז, ח.

⁷⁷ ראו להלן, הערה 126, הצהרתו של רמב"ן בשיר הפתיחה לספר המצוות: "במדתי החזקתי ולא אזניחנה... ללמד זכות על הראשונים ולפרש דברי הגאונים. כי הם לנו בלמוד התלמוד פנה ועמוד".

⁷⁸ רמב"ן במלחמותיו מעיר על קדמותה של השיטה: "לא רבינו הגדול ז"ל (רי"ף) אמרו, אבל כל הגאונים כך אמרו, ולא ערער אדם מהראשונים וקבלתם תוכיח" (מלחמות ה, טו ע"ב מדפי הרי"ף).

⁷⁹ "נראה לי שלא נשתבח הראב"ד שממש הופיע רוח הקדש לו, אלא כיון שערב לו הפירוש... אמר כן בדרך גוזמא" (ר' משה אבן חביב, כפות תמרים, ווארשא, בפירושו לסוכה לב ע"ב). אבל חוקר בן זמננו, ח' חנוך, לא רואה בתיאורו של ראב"ד על הופעת "רוח הקודש" ביטוי מליצי אלא תיאור ריאלי תמים: "קביעת הלכה המבוססת על אבטוריטה של רוח הקדש" (ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 13 הע' 3) וראו דיון בספרו של טברסקי:

I. Twersky, *Rabad of Posquieres*, Philadelphia 1980, p. 297

⁸⁰ אצל ר' זרחיה הלוי, בעל "המאור", חברו הצעיר של ראב"ד (שם) מופיע החידוש כשהוא עלום שם – "יש מפרשים". גם כאן מגיב ראב"ד בחריפות: "בחושך שמו יכוסה ולמה כסה מי הוא המפרש? וכבר נודע מכמה שנים אני הוא המפרש" (בעל המאור עם השגות הראב"ד – כתוב שם,

כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים, והעלינו שהוא פסול כסתם מתני' ודברי ר' טרפון שאמר "אפילו שלשתן קטומים כשרין" ענין אחר הוא, ולא שנקטם ראשו והכל ברור בחבורנו⁸¹ ומקום הניחו לי מן השמים (הגה להלכות סוכה, ח, ה).

כדרכו נלחם רמב"ן את מלחמת המגן על רי"ף בחיבורו מלחמת ה', וגם בהשגותיו להלכות לולב לראב"ד:

אמר התלמיד:⁸² ראיתי דברי הרב ז"ל בפ"י משנה זו... ואני תמה על הענין הזה א"כ מה ראו לחלוק בהדס [ב]פסול הפארות והלא הכתוב צווח בו "ענף עץ עבות" והענף הוא הקטום הזה! ומה הוא השלמות שהיה ר' ישמעאל אומר שיעקור אילן גדול של הדס ויטלנו לצאת בו? ואדרכה בערבה שכתוב בה "ערבי נחל" היה לו לומר כן ויטול אילן של ערבה שלם עם פארותיו, אבל הדס ענף כתיב ביה.

בדבריו ממשיך רמב"ן את קו המחשבה של ראב"ד עד כדי אבסורד: אם הדיון הפנאי במשנה סביב הדס קטום עוסק בענפים שנקטמו מהשיח, הרי ההדס הרצוי לכל הדעות הוא השיח כולו, וזה בלתי אפשרי! להשלמת הראיה מסתייע רמב"ן כדרכו בלשון המקרא המצווה על ארבעת המינים: דווקא ההדס, מושא הדיון, מוגדר בתורה "ענף עץ עבות", וודאי שענף הוא חלק מהשיח כולו. אם כן, דווקא בערבה המתוארת במקרא "ערבי נחל" היה מקום לחומרה זו, ושוב נגיע לאותו אבסורד: האם עלינו ליטול עץ שלם למצווה?

גם כאן הכריע רמב"ן את הדיון בפרשנותו של סוגיות התלמוד⁸³ מתוך קריאה במקרא. לא ייתכן לחדש הלכה בתורה שבעל פה ללא קריאה מקבילה בתורה שבכתב, "והלא הכתוב צווח בו 'ענף עץ עבות'!" את טענתנו נחתום בהערתו של י"מ תא-שמע, העומד מול ביאורו של רמב"ן למבנה יוצא הדופן של ימי הפורים:⁸⁴

מהדורת י"ד ברגמן, ירושלים תשס"ג, עמ' קלג). שלוש מילות הפתיחה הקשות הושמטו במהדורות שבדפוס. בכל זאת בחידושי הריטב"א מופיע רז"ה כבעל החידוש.

⁸¹ חיבורנו הוא הלכות לולב שכתב ראב"ד. חיבור זה והשגות הרמב"ן עליו נדפסו בחידושי הרמב"ן, ברכות וסדר מועד, זכרון יעקב תשנ"ד, עמ' קצה ואילך.

⁸² רמב"ן נוהג בחיבור זה לפתוח את הציטוט מדברי ראב"ד במילים "אמר הרב". את תגובתו הוא פותח בשתי המילים הצנועות "אמר התלמיד". על הדירוג ביחסו של הרב לקודמיו ראו מ' הלברטל (במאמרו, לעיל הערה 30, עמ' 83-85)

⁸³ בהמשך דבריו מציע רמב"ן הבנה אחרת בדברי ראב"ד ועליה אין להקשות את כל הנזכר, ובכל זאת דוחה רמב"ן גם פתרון זה בטענו שלא ייתכן שהמשנה תכוון במילים "קטום" ו"נקטם ראשו" לשתי הגדרות שונות ולא תציין זאת.

⁸⁴ הדוגמאות שהבאנו כולן מענייני המועדות, אך ניתן למצוא כמותן גם בסדרים אחרים. במסכת נדה (יג ע"א) נחלקים רש"י ור"ת בפירושה של הלכה אמוראית: "תני רב ביבי קמיה דרב נחמן: שלש נשים משמשות במוך, קטנה, מעוברת ומניקה" (יבמות יב ע"ב ובמקבילות רבות). רש"י (שם)

בראש מסכת מגילה הובאה לידי ביטוי גישה לימודית חדשה שלא ראיתי כמותה באחד הראשונים לפני כן. בניסיונו להבין את פשר אופיו הכפול של חג הפורים, על שני תאריכיו... פרס הרמב"ן תפיסה היסטורית רחבת היקף של אירועי הפורים וטיב הנס שאירע בו... וזאת על בסיס קריאה עצמאית ומקורית בפשטי הכתובים במגילת אסתר, ועל רקע הבנתו את ההיסטוריה היהודית של אותה תקופה.⁸⁵

ד. הפשט המקראי המתבקש

על חשיבות פשוטו של המקרא כבסיס להלכה בעבודותיו של רמב"ן נעמוד כשנציג את שימושו בפירושי פשט גם בהלכות שבסיסן החזו"ל ברור ואין ההלכה חסרה דבר. במקרים אלו לא היינו מצפים לחיפוש פשט הלכתי, שהרי ההלכה נשענת על בסיס חזו"ל איתן.

פרי עץ הדר

בפירושו לפסוק המצווה על נטילת ארבעת המינים הולך רבנו אצל הפשט ומבקש למצוא בו את הגדרת המינים. חזו"ל הרעיפו דרשות לקשור את הנאמר בפסוקים לארבעת המינים המקובלים. בארבע דרשות רחוקות⁸⁶ מכוונים תנאים ואמוראים בתלמוד את הדרך הארוכה מ"פרי עץ הדר" עד האתרוג (בבלי, סוכה לה ע"א). רמב"ן לא מוצא מרגוע בדרשות חזו"ל ואף לא באמירה כללית על קבלה שהייתה לחכמינו על אודות הזיהוי הנכון של האתרוג,⁸⁷ והוא מוצא את מבוקשו במקראות:

והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית אתרוג נקרא שמו בלשון הקודש הדר, כי פירוש אתרוג חמדה (פירוש התורה לרמב"ן, ויקרא כג, מ).

פוסק שנשים אלו מותרות ואחרות אסורות. ר"ת (נדה יג ע"א, תוס' ד"ה "נשים") חולק וקובע שנשים אלו "צריכות", וכולן מותרות "משום דלא מפקדא אפריה ורביה". רבנו מצטרף וכותב: "אבל כל עיקר אין דינו של הרב ז"ל נראה לי שאע"פ שאינן מצוות על פריה ורביה ורשאיות מן התורה ליבטל, איסור הוא בהשחתה, ואע"פ שהאשה מותרת לעקור את עצמה... אבל בהשחתה 'כל בשר' כתיב" (חידושי רמב"ן, נדה שם). רמב"ן בונה על ההכללה שבמילים "כל בשר" עם הפועל "השחית" (בראשית ו, יב) את איסור השחתת הזרע המוטל על האישה. ה"משנה למלך" (בהלכות מלכים ומלחמותיהם י, ז, ד"ה "נחזור") תמה: "ומ"מ לא ידעתי היכן רמיזא איסור זה דהשחתת זרע לבני נח?" גם במחלוקת זו הכריע רמב"ן על סמך מילות המקרא אף שקשה להגדיר לימוד זה כפרשנות פשט.

⁸⁵ י"מ תא-שמע (לעיל, הערה 7), עמ' 51.

⁸⁶ בן עזאי מרחיק לכת ביותר בהסתמכו על המילה היוונית הידור, "שכן בלשון יווני קוראים למים הידור, ואיזה היא שגדל על כל מים? הרי אומר זה אתרוג".

⁸⁷ כך עונה ראב"ע לשאלת זיהוי האתרוג: "גם הם העתיקו כי פרי עץ הדר הוא אתרוג" (אבן עזרא ויקרא כג, מ). בדברי ראב"ע אלו פותח רבנו את מאמרו בנידון.

נראה שחוסר ההגדרה של פרי העץ במקראות כפשוטם הוא בלתי אפשרי בתורתו של רבנו. אף במקום שחכמינו השלימו את החסר בדרשותיהם אין די לו לרבנו בדרשות רחוקות,⁸⁸ והוא מעמידן במעמד של אסמכתאות ותר אחר אפשרות למצאן בכתוב עצמו.

דיני ראש השנה

דרשתו של רמב"ן לראש השנה סוקרת את כל ענייני היום והלכותיו.⁸⁹ הרב דן בהרחבה בספרות ההלכתית לדורותיה מספרות התנאים, דברי האמוראים, פסקי הגאונים ומחלוקות הראשונים ועד הכרעת הדין בכל נושא.

את תשומת הלב שלנו נפנה אל המבנה של דרשה הלכתית זו. בחלקה הראשון בנויה הדרשה על שלושת הפסוקים שבהם מצווה התורה על "שבתון זכרון תרועה" (ויקרא כג, כג-כה). הרב דן בכל מילה ומילה בפסוקים אלה לפי סדר הופעתה בפסוק, ועל מילים אלה הוא בונה את הלכות החג. יש במבנה זה אמירה עקרונית של חיבור המקראות עם ההלכה המאוחרת. העיון בתכנים מביאנו למסקנה דומה, שעיקר טרחתו של רמב"ן בחלקה הראשון של הדרשה הוא לגשר על התהום הפעורה בין הציווי המקראי ליום התרועה ולראש השנה, הלכותיו ומנהגיו כפי שהוא מוכר בתורה שבעל-פה, וכפי שידוע לו ולבני זמנו. הוא פותח בדיון בתאריך המקראי "בחודש השבעי באחד לחדש" (שם), שהוא סותר את שמו המסורתי של המועד – ראש השנה. בדיון זה הוא טורח למצוא סימוכין במקרא לשם המקובל היום. בהמשך דבריו מוצא הרב סימוכין מקראיים להיות היום יום דין:

אבל מפני שקראו הכתוב יום זכרון ומפני שהוא בחודשו של יום הכיפורים בראש החדש ירמוזו שבו יהיה דין לפני הקב"ה כי הם ידין עמים בראש השנה יזכור יצוריו וישב לכסא שופט צדק. (דרשה לר"ה, לעיל הע' 4, עמ' רכ).

⁸⁸ רמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה חש כנראה בריחוקם של לימודים אלו, והוא מביאם להדגים דרשות שאינן מקור להלכה אלא פרשנות שבאה בדיעבד לחזק הלכה שמקורה במסורת: "כאמרם באמרו יתעלה 'פרי עץ הדר': ואולי הוא הרימון או הפריש או זולתם? עד שהביאו ראיה עליו מאמר: 'פרי עץ', ואמרו: 'עץ שטעם עצו ופריו שוין', ואמר אחר: 'פרי הדר באילנו משנה לשנה', ואמר אחר: 'פרי הדר על כל מים'. אין זה מפני שהדבר מסופק אצלם, עד שהביאו אלו הראיות, אלא הביאו מפני שנשתבש עליהם העניין עד שנודע להם מהראיות האלה. אלא ראינו בלא ספק מיהושע עד אלינו, שהאחרוג היה ניטל עם הלולב בכל שנה, ואין מחלוקת בזה" (הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ב, עמ' לח).

⁸⁹ יש להוסיף לדיון גם את ידיעותינו על נסיבותיה של הדרשה בעכו לעת זקנתו של רמב"ן: "קהל המאזינים הם כנראה בעלי תוספות ותלמידיהם בישיבה הנקראת מדרש הגדול דפאריש" (א"א אורבך, בעלי התוספות א, ירושלים תש"מ, עמ' 456). אם כן, הדעת נותנת שיש במבנה זה של הדרשה אמירה מכוונת לבית המדרש הצרפתי. וראו עוד בעניין היחס לבעלי התוספות בדרשה זו: ש' יהלום, "הרמב"ן ובעלי התוספות בעכו: הנרטיב ההיסטורי בדרשת הרמב"ן לראש השנה", שלם ח (תשס"ט), עמ' 100-125.

ניתן להניח בוודאות שרמב"ן הכיר את דרשת חז"ל הקושרת לראש השנה את הדין,⁹⁰ ובכל זאת עמל הוא למצוא במקרא לפחות רמז לאופיו המקובל של היום. לאחר מכן נדרש הרב לשופר, שהרי אין לו, לכלי זמר זה, זכר בפסוקי המועד. כאן הוא לא מסתפק בדרשות חז"ל, והוא טוען שהמקראות כפשוטם מכריחים את ההבנה שהתרועה הנדרשת היא תרועת השופר:

ועכשיו נפרש תרועה, שצוה בתורה שנעשה תרועה ולא באר בפירוש אם היא בשופר או במצילתים, כדכתיב "בצלצלי תרועה" (תהלים קנ, ה) או בחצוצרות כדכתיב: "וחצוצרות התרועה בידו" (במדבר לא, ו), קבלו רבותינו וראו מן הנביאים עד משה רבינו מפי הגבורה שהיא בשופר, ובאמת שכך הוא משמען של פסוקים הללו... ולרבותינו עוד בגמרא מדרשים מגזירה שוה ומהיקשא שמצות התרועה הזאת בשופר (שם, עמ' רכו).

חז"ל הציגו בדרשותיהם גזרה שווה והיקש, ורבותינו קיבלו וראו מן הנביאים עד משה. מחד גיסא טורח הרב לחזק בלב שומעיו את אמונתם התמימה במסורת תורה שבעל-פה "עד משה רבינו מפי הגבורה", ומאידך גיסא לא די לו לרמב"ן בדברי חז"ל, והוא רואה הכרח להעמיד בצד לימודים אלו קריאה במקרא על דרך הפשט, המוכיחה הלכה זו, אף אם בדוחק. המקרא כפשוטו⁹¹ משמש כאן מקור הכרחי להלכה. להלכות חשובות המגדירות את המצווה לא ייתכן שלא יהיה יסוד במקרא.

שבתון

את הציוויים הרבים במקרא על השבת ועל מועדי ה' האחרים מלווה התורה בשם "שבתון". רמב"ן בונה על משמעותו של שם זה ציווי הלכתי רב היקף:

שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה בי"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות, ולשקול הפירות והמתכות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים, ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו בי"ט, ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים

⁹⁰ סוגיית הבבלי, ר"ה ח ע"א, רואה בראש השנה יום דין על סמך הפסוק "מְרִשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרֵית שָׁנָה" (דברים יא, יב), ואמנם בעניין זה כותב רמב"ן: "והנה נתנה לנו התורה הענין הזה ברמז, והיה נודע בישראל מפי הנביאים ואבות הקדושים עד משה רבינו ועדין הוא בידינו קבלה ומפורסם בתלמוד" (דרשה לר"ה [לעיל, הע' 4], עמ' רכ). במשפט האחרון רמב"ן מודה במקצת שחיפושיו אחר מקור מקראי לא העלו תוצאות מספקות, ואנו נזקקים למסורת התורה שבעל-פה. ⁹¹ במקום זה רצוני להזכיר את היגדו המתודולוגי של ר"י קרא להגדרת פרשנות הפשט: "דע לך כשנכתבה הנבואה שלמה נכתבה עם פתרונה וכל הצורך, שלא יכשלו בה דורות הבאים... ואין צריך להביא ראיה ממקום אחר ולא מדרש כי תורה תמימה נתנה" (פירוש הרי"ק לשמ"א א, יז).

הטובים האלו ואפילו השבת עצמה, שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שבייתה ומנוחה (רמב"ן ויקרא כג, כד).

מדבריו המפורטים של רמב"ן מתברר חידושם. כל האיסורים המוכרים לנו כאיסורי רבנן שנגזרו כדי לחייב את האדם למנוחה בשבת ניתן להם תוקף של מצוות עשה מדאורייתא כבר בתורה שבכתב. יתרה מזו, מעשים העלולים להפר את המנוחה אסורים מדאורייתא גם אם לא נאסרו במפורש ואף חכמים לא גזרו עליהם. את חידושו לומד רמב"ן מהמונה המקראי "שבתון", המחייב את פריסתה של הלכה זו גם ליום הכיפורים, ליום טוב, לחולו של מועד ואף לשנה השביעית.⁹²

כמובן, רמב"ן לא מתעלם מתקנת חכמים – שבות, אלא שהתורה אוסרת פעילות פיזית רחבת היקף הפוגעת במנוחה, ועל זה מוסיפים חכמים איסור מפורט מצומצם ומדויק על כל פעולה. לדוגמה, לשיטתו של רמב"ן אסרה תורה לטרוח בשבת בפינוי אבנים מבית לבית, "ובאו חכמים והוסיפו בשבתון שלא יטלטל אפילו אבן קטנה".⁹³ על ייחודו של רמב"ן בביאור זה נוכל ללמוד מסיכומו בנושא זה של ריטב"א, תלמיד תלמידו של רמב"ן:

אלא כך עיקרן של דברים, כי בכלל מ"ע [מצוות עשה], שבות של תורה, לשבות ממלאכות יש לשבות מכל שבות דרך כלל שלא לעשות שבת כחול, אבל בכל פרט ופרט כי עביד לי' וזהיר באידיך דלא הוי שבת כחול הוי שבות דרבנן. נמצא שיש לשבות עקר מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה, וזו מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן. מפי מוריננו⁹⁴ ז"ל (חידושי הריטב"א ראש השנה לב ע"ב).

אמנם כן, רמב"ן פותח את הצגת חידושו ההלכתי בניתוח מדרש הלכה ממכילתא דר' ישמעאל, ובכל זאת נראה⁹⁵ שאת הבסיס העיקרי⁹⁶ לחידושו מוצא רמב"ן דווקא בפסוק עצמו⁹⁷ ובהיגיון הפשוט שביסוד ציווי השבת וטעמיה:

⁹² דברי רמב"ן הללו הם יסוד לפסיקתו של הרב קוק: "והעושה את כל עבודת הקרקע כולה בשביעית כדרכו בכל השנים, ואע"פ שלא זרע וזמר ולא קצר ובצר [כלומר, לא עשה אף מלאכה אחת מדאורייתא]... נראה שהוא עובר בעשה דאורייתא" (א"י הכהן קוק, שבת הארץ, פרק א, סעיף ד, ירושלים תשכ"ה, עמ' ב).

⁹³ דרשה לראש השנה (לעיל, הערה 4), עמ' ריח.

⁹⁴ התואר "מוריננו" שמור בכתבי ריטב"א לר' אהרון הלוי, תלמידו של רמב"ן ורבו המובהק של ריטב"א.

⁹⁵ ההבנה הפשוטה יותר בברייתא זו היא "אסמכתא בעלמא".

⁹⁶ הוכחה שביסוד הדברים עומדת קריאתו המקורית של רמב"ן את המקרא ולא מדרש ההלכה נמצאת בהתלבטותו בהבנת המכילתא בסיכום: "ומכל מקום, בין שיהיה פירוש הברייתא הראשונה כמו שאמרנו, או שהן כולן אסמכתות, אבל פירוש "שבתון" כך הוא, שתהיה לנו מנוחה מן הטורח והעמל כמו שביארנו (פירוש התורה לרמב"ן, ויקרא כג, כד).

⁹⁷ כך הבין את החידוש גם ר' צדוק הכהן מלובלין בתוקפו את רמב"ן: "וגם בעיקר הדבר שבא הרמב"ן לחדש הלכה ומצוה בפירוש המקרא מדנפשיה, מה שלא נמצא לו שרש בדברי רז"ל צריך לעיון: זו מנ"ל? ואם באנו לפרש המקראות בסברת הלב יבואו לנו הרבה הלכות מחודשות וכל אחד

וכי זהו כבוד שצוה הכתוב ביום טוב, ועונג שצוה בשבת? שלא יוציא גרוגרת אחת מביתו לרשות הרבים, אבל יגלגל זבל שבחצר כל היום מלמעלה למטה, וימלא ממנו קופות ומשפלות מרפת בקר, ויסיע אבנים גדולות אבנים יקרות, אבני גזית ויעצב בהם? אם כן אין השבתות מנוחה, ואין ימים טובים שבתון אלא מדברי סופרים.⁹⁸

את מאמרו חותם הרב בהבעת שביעות רצון מדבריו הוא: "והוא ענין הגון וטוב מאד",⁹⁹ וכך קודם לכן: "וזהו פירוש טוב ויפה". דומה שבמילים אלו¹⁰⁰ מסגיר רמב"ן את עיקר מניעיו בבחירת הפירוש המתאים. לא הניתוח הלשוני של הביטוי "שבתון" שמציין רמב"ן כמקור לדבריו הוא המוביל אותו בנתיב הזה, אלא הרגשתו הפנימית, האינטואיטיבית על אודות אוירת השבת הראויה היא שמוליכה אותו בנתיבי הפשט. "הלכות שבת... הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מעט והלכות מרבות" (משנה, חגיגה א, ח). הלכות שבת מלאות הן את התורה שבעל-פה, ולמרות המקראות הקצרים אין אנו חסרים דבר. בכל זאת משתדל רמב"ן לאמץ את הקשר של הלכות תנאיות אלו למקרא ולטעון שבצורתן המסוימת מקורן במקרא. לשיטתו של רמב"ן, לא ייתכן שכמה מהלכות השבת, שמקומן רב להן בקביעת אופייה של השבת, תהיינה מבוססות רק על תקנותיהם של חז"ל ואין התורה שבכתב מצווה עליהם. בהלכות יו"ט בדיני ההדס הקטום השתמש רמב"ן במקראות לפתרון בעיות פרשניות, בהלכות ר"ה הציב רמב"ן מקור נוסף מהמקרא להלכות ידועות, וכאן, בבניין שהעמיד על המילה שבתון, חידש רמב"ן הלכה חדשה מדאורייתא המבוססת על המקרא מתוך מצוקת הפער בין אופיים המקובל של החגים והשבת ובין הלכת המקרא: "וכי זהו כבוד שצוה הכתוב ביום טוב, ועונג שצוה בשבת?" בעלי מדרשי ההלכה הסמיכו הלכותיהם על המקרא, והתלמודים, הפרשנים ופוסקי ההלכה חשפו את היות מקראות אלו "אסמכתא בעלמא" שאין להם מעמד הלכתי מדרגה

יפרש כרצונו. וזהו שיבושן של הקראים, ואנו אין לנו אלא מה שפרשו לנו רז"ל, ואף שבנה יסודו על דברי המכילתא" (רבנו צדוק הכהן, פרי צדיק [בראשית], ירושלים תשל"ב, עמ' 70).

⁹⁸ דרשה לראש השנה (לעיל, הערה 4), עמ' ריח.

⁹⁹ בספרו "פרקים בהשתלשלות ההלכה" (י"ד גילת, "איסורי שבות בשבת והתגלגלותם", בתוך: פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ד, עמ' 96) מביא גילת את התפתחות דעתו של רמב"ן בהגדרת שבות. מצד אחד בהגותו לספר המצוות נוקט רמב"ן עמדה שמרנית: "שכל השבותים הם מדרבנן", ומאידך גיסא, בפירושו לתורה שנכתב לעת זקנתו, הוא נוקט עמדה מהפכנית שכל השבותים מדאורייתא, ובערוב ימיו בדרשתו בעכו הוא ממצע בין שתי הגישות. לעניות דעתנו, לא ניתן לראות כאן שלוש גישות שונות בדעת רמב"ן אלא שתיים שהן אחת בלבד. דעתו ששבות כללית הנעשית בהיקף רחב עד כדי הפרת המנוחה היא עשה מדאורייתא, ומדרבנן תיקנו חכמים את פרטי האיסור. אין בין דברי רמב"ן בפירושו לתורה לדרשתו לראש השנה אלא תוספת הסבר בלבד. גילת מעלה את טענתו לאחר שהציג את השתלשלות הבנת השבות במדרשי ההלכה ובתלמודים. אם אכן יש התפתחות בראיית הנושא אצל התנאים והאמוראים, הרי ודאי שרמב"ן עצמו לא ראה כאן השתלשלות אלא שני מקורות המשלימים זה את זה. כך לא היה מעלה בדעתו ששבות היא איסור דאורייתא אף בפרטיה, רעיון המנוגד לעולה מהמשנה והגמרא.¹⁰⁰ וכך גם ברמב"ן שמות יב, יח: "ויש לי בזה פירוש נכון, עוד אדבר עליו בע"ה".

ראשונה. רמב"ן חותר לאסמכתות מקראיות אמיתיות להלכות חשובות המלאות את עולם ההלכה.

ראינו את הערכתו הסופרלטיבית של ריטב"א לחידושו של רב רבו, רמב"ן: "וזה מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן". נדמה שיותר משחידש רמב"ן בתחום ההלכתי חידש הוא בקונסטרוקציה מיוחדת זו של מצווה כללית. ביסודו של המונח עומדת טענה אמיצה שלפיה התורה על כל פרטיה ודקדוקיה אין בה די להדרכה מלאה של האדם. בצד קובץ המצוות הפרטיות מצווה התורה על מגמה כללית שעל האדם הפרטי למלא בתוכן מעשי. מגמה זו נעשית אף היא מצווה – מצווה כללית מדאורייתא,¹⁰¹ שבכמה מפרטיה ינחו אותנו חז"ל. במבנה המיוחד הזה של מצווה כללית, יוצק רמב"ן תוכן בשני תחומים נוספים: תחום המוסר האישי ודיני ממונות. את המצווה הכללית שבתחום המוסר בונה רמב"ן על הציווי "קדושים תהיו" (ויקרא יט, א), ובתחום הממוני קושר הרב מצווה כזאת לפסוק "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח). גם כאן יודע רמב"ן לחשוף את החלל הפעור בין פרטי ההלכה ובין שלמות ההנהגה המעשית המוטלת על איש ההלכה. אך לא די לו לרב בכל זה, ואין הוא שוקט עד שיבנה מבנה הלכתי הממלא פער זה בהלכות מקראיות מבוססות פשט. מגמות אלו קובעות את אופיו של עולם ההלכה בתחום המוסר ובתחום המצוות שבין איש לרעהו, ואם נושאים אלו אינם מעניינו של הכתוב המקראי, הרי עיקר חסר מהספר.

ה. לדרכו של רמב"ן

את דרך השילוב האימננטי בין פרשנות פשט לפרשנות חז"לית אבקש להניח בשדה התרבות שבו פועל רמב"ן: קטלוגיה אשר בספרד הנוצרית, בתווך בין פרובאנס בצרפת לאשכנז בצפון ולספרד המוסלמית ולצפון אפריקה מדרום. כל זה במאה הי"ג.

רמב"ן ורבנו יונה גירונדי

נפתח בעיון באיגרתו של רמב"ן לרבנו יונה גירונדי, קרוב משפחתו.¹⁰² הדיון נסוב סביב מעמדה המשפטי של הפילגש, וברקע עומדת פסיקתו המחמירה של רמב"ם האוסר מדאורייתא יחסי מין מחוץ למסגרת מלאה של נישואין¹⁰³ "שלא תיבעל אשה בלא כתובה וקידושין":¹⁰⁴

¹⁰¹ אכן, לא מצאנו שהוסיף רבנו מצוות אלו לרשימתו לתרי"ג המצוות. יתרה מזו, בפירושו לדברים (יב, כח) משייך רמב"ן לציוויים הכלליים את המילה המקראית "דברים" ובמפורש לא את המונח "מצוות" ואלה דבריו: "שמר ושמעת את כל הדברים האלה' לא הזכיר בכאן 'חקים ומשפטים' או 'עדותיו ומצותיו'. אבל אמר 'את כל הדברים' להכניס בשמירה זו גם הטוב והישר, כאשר פירשתי בסדר ואתחנן". אבל בדבריו על בן סורר ומורה מסביר רמב"ן את חטאיו: "והנה יש עליו שני עונשין, האחד שהוא 'מקלה אביו ואמו' וממרה בהם, והשני שהוא זולל וסובא, עובר על מה שנצטוינו 'קדושים תהיו' (דברים כא, יח).

¹⁰² רבנו יונה הוא בן דודו ומחותנו של רמב"ן. אמו של רמב"ן הייתה אחותו של ר' אברהם, אביו של רבנו יונה, ושלמה, בנו של רמב"ן, נשא לאישה את בתו של רבנו יונה.

¹⁰³ הגר"א בסכמו את השיטות השונות מעלה אפשרות שגם רמב"ם לא החמיר אלא בביאה לשם זנות, אך אם האישה מיוחדת לו אינו עובר על הלאו (שו"ע, אה"ע סימן כו אות ח).

¹⁰⁴ משפט קצר זה מופיע בתחילת הלכות אישות לרמב"ם כאחת מארבע מצוות העומדות ביסוד הלכות אלו.

הגיעני מצותך, בענין הפלגש. להודיעך בה דעתי, ע"ד אמת, לא כנושא ונותן. לא ידעתי במה יסתפקו בה, דודאי מותרת היא כיון שיחדה לעצמו... שהרי דוד נשא אותה. ולא הוזכר בכתוב ולא בגמרא הפרש בין מלך להדיוט.¹⁰⁵ ומצינו גדולי ישראל נושאים אותה, שנאמר: "ועיפה פילגש כלב ילדה" (דבה"א ב, מו) וגדעון, שופטן של ישראל, שדבר בו ה', כתיב בו: "ופילגשו אשר בשכם, ילדה לו" (שופטים ה, לא)... ופילגש בגבעה, אילו היתה אסורה עליו, לא אמר הכתוב: "ויקם אישה וילך אחריה" (שם יט, ג). וכתיב: "ויאמר אבי הנערה אל חתנו". וגם הוא מתבייש בזמתו. אלא שהיה הדבר מותר, ונהוג בישראל.¹⁰⁶

מהסגנון מרובה הראיות נשמע הד קולו של רבנו הגוער ברבנו יונה. רבנו יונה קיבל את שיטת רמב"ם¹⁰⁷ בנושא הפילגש, ובספרו "שערי תשובה" הוא כותב:

לא הותרו פלגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא למלך... והנה ראית גודל עונש המיחד לו פנויה לזנות, כי נאמר על זה "ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה" (ויקרא יט, כט) (רבנו יונה גירונדי, שערי תשובה, ירושלים תשכ"ז, שער שלישי עמ' פח).

מה כוונת השואל בבקשתו "להודיעך בה דעתי ע"ד אמת לא כנושא ונותן"? ומה פשר הגערה בדברי המשיב?

דומה שרצונו של רבנו יונה בתשובה חד-משמעית להלכה ולא בדיון הלכתי.¹⁰⁸ שאלתו ובקשתו מתבהרות על רקע המתירנות המינית שהייתה נפוצה בספרד הנוצרית

¹⁰⁵ במשפט זה מגיב רמב"ן לשיטת רמב"ם הרואה בפילגש היתר מיוחד למלך: "וכן לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקדושין ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין, אלא ביחוד בלבד, קונה אותה ומותרת לו אבל ההדיוט אסור בפילגש" (הלכות מלכים ומלחמותיהם ד, ד).
¹⁰⁶ ח"ד שעוועל, תשובות רמב"ן, ירושלים תשל"ה, עמ' קס; מופיעה גם בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד (מהדורת מכון ירושלים, כז, ירושלים תשס"א, עמ' רלב). רמב"ן הולך לשיטתו גם בפירושו למקרא בבראשית כה, ו, ובהשגותיו לספר המצוות, מהדורת שעוועל, ירושלים תש"מ, עמ' סט-ע.

¹⁰⁷ על יחסו האמביוולנטי של ר"י לפסקי רמב"ם ביד החזקה, יחס שהוא כנראה תלוי בשתי תקופות בחייו אשר נקודת המפנה שבהם היא שריפת התלמוד בפריס (1240), ראו י"מ תא-שמע (לעיל, הערה 7), עמ' 28 ובהע' 30.

¹⁰⁸ כך משמעות הביטוי בחידושי רמב"ן לב"מ ה"ע"א: "אולי אוכל לדון בדבר ולהתיר כנושא ונותן בהלכה, ולמעשה אין אנו מורים להקל אלא להחמיר".

בימי הביניים¹⁰⁹ ועל רקע פועלם הציבורי והדתי של שני האישים.¹¹⁰ שני נושאים חשובים אלו אינם מענייניו של מאמר זה.¹¹¹ ניתן לראות כאן הצעה לשיתוף פעולה חינוכי בין שני המנהיגים: זה היושב בגירונה ושכנו המנהיג את הקהילה בטולדו,¹¹² שהרי היתרו של רמב"ן בגירונה הוא פֶּרְצָה הקוראת לגנב גם אם יושב הוא בטולדו. רמב"ן מרחיב בסקירה של הפילגשים במקרא ומוכיח שהן קשורות למלכים, לשופטים ואף לפשוטי העם. את הדיון הוא מסיים בעצה מנוגדת לפסק ההלכה שלו:

ואתה רבינו, ה' יחיך, במקומך תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן.

הקריאה הפשוטה בתנ"ך לא הפריעה לרמב"ם בפסק ההלכה שלו, וגם ראב"ד המשיג וחולק על רמב"ם אינו מנצל דרך זו לסתור את שיטתו של רמב"ם, עד שמגיע רמב"ן וכדרכו מפנה ראשו לאחור לפשטי המקראות ומכריע בוויכוח. הכרעתו של רמב"ן על בסיס פשטי המקראות יש בה אמירה נחרצת על הדירוג בסמכותם של המקורות. פשטי המקראות הם יסוד הלכתי שלא ניתן להתעלם ממנו גם כאשר מונחים לפנינו מקורות חז"ל.

ויכוח רמב"ן וויכוחים אחרים עם הנצרות

¹⁰⁹ על הפריצות המינית בספרד במאה ה"ג ראו י' בער, "טודרוס בן יהודה הלוי וזמנו", בתוך הנ"ל, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל ב. בער מבסס את דבריו גם על איגרת של רמב"ן לבנו "שהיה בקשטיליא עומד לפני המלך", ובו הוא מזהירו על זנות עם בנות העמים. וראו: Y.T. Assis, "Sexual Behavior in Mediaeval Hispano-Jewish Society", *Jewish History – Essays in Honour of Chimen Abramsky*, ed. A. Rapoport-Albert & S.J. Zipperstein, London 1998, pp. 41-48

¹¹⁰ י"מ תא-שמע מתאר את רבנו יונה "כלוחם אמיץ בהנהגה המושחתת ורודפת הבצע... למהפך החברתי שזים וביצע בעזרת קרובו וידידו, הרמב"ן, נודעה השפעה עמוקה ומרחיקת לכת על כלל החיים הקהילתיים בספרד" (י"מ תא-שמע, "חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי – האיש ופועלו", בתוך א' מירסקי [עורך], גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל, מוגשים לפרופ' חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 165); וראה הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 19.

¹¹¹ כמה חוקרים משערים שטענת הפגם המשפחתי שהועלתה נגד רבנו יונה הייתה על מוצאו מפילגש. אם כנים הדברים, הרי איגרת זו לא באה אלא לטהר את רבנו יונה בעיני עצמו מהפסול שטפלו עליו יריביו, והיא מקבלת משמעות אישית מיוחדת. גם הכותרת שבה מכתיר רמב"ן את בן דודו בראש האיגרת – "איש האלקים קדוש, הוא הרב החסיד רבי יונה", מובנת בהקשרה. את רשימת החוקרים הביא ד' ספטימוס במאמרו "מאבק על שילטון ציבורי בבארצלונה בתקופת הפולמוס על ספרי הרמב"ם", תרביץ מב (1973), עמ' 391 הערה 21. ספטימוס פוטר דעות אלו במשפט קצר – "למותר להעיר שאין שום יסוד לדברי בריל ובעקבותיו לאוענטהאל ואחרים, כאילו הטענות נגד ר' יונה היו שמוצאו מפילגש".

¹¹² על סמך עצתו של רמב"ן "במקומך תזהירם מן הפילגש" משער שעוועל שתשובה זו נכתבה לאחר שרבנו יונה עזב את גירונה לעמוד בראש הקהילה בטולדו (ח"ד שעוועל, תשובות רמב"ן, ירושלים תשל"ה, עמ' קס, הע' 30).

לכשנחזק את משקפיו ההיסטוריים נבחין בהתפתחות ביחס העולם הדתי הנוצרי לעולם התורה היהודי-צרפתי, התפתחות שתשלח לנו אלומת אור לעבר דרכיו ומגמותיו של רבנו. הנה קטע מדברי גלינסקי בעניין זה:

המאה השלוש עשרה היא תקופת מעבר בפולמוס היהודי-נוצרי. עד השנים 1239-1240 התמקד הפולמוס בהוכחות מן המקרא... והיתה התייחסות מועטת בלבד למקורות תלמודיים. אולם בשנים אלו, הכנסייה והמלכות בפריס העלו את התלמוד כנושא מרכזי בפולמוס.¹¹³

הטענה העיקרית שנטענה בוויכוח פריס¹¹⁴ נגד היהודים היא קבלת ההלכות התלמודיות המרוחקות מהמקרא לצד התרחקות מההלכות המקרא כפשוטן. כמצופה, יהודי צרפת נוקטים אסטרטגיה של חיזוק התלמוד והחלשת המקרא כפשוטו. וממשיך גלינסקי: "דרכו של ר' יחיאל... היתה להוכיח את נחיצותה ואמיתותה של התורה שבע"פ, על ידי הצגת חולשותיו של המקרא".¹¹⁵ ר' משה מקוצי, בעל סמ"ג, היה קשור מחד גיסא לוויכוח זה, ומאידך גיסא קשור הוא לעולם התורה בספרד.¹¹⁶ בספרו הוא ממשיך במתודה של החלשת המקרא כפשוטו. אמנם בספר המצוות שלו כל מצווה נפתחת בפסוק מן המקרא, אולם פירושו ופרטיו נקבעים על ידי התורה שבעל פה בלבד.

סמיכות המקומות והזמנים מעלה את האפשרות שבעקבות ויכוח פריס וסגנון ההגנה היהודית-צרפתית בוויכוח פונה רמב"ן לדרכו, ובחיבוריו המאוחרים – ספר המצוות, פירושו למקרא ודרשותיו, הוא נוקט אסטרטגיה הפוכה מזו הצרפתית. כנגד החלשת הפשט הוא מדגיש את הפשט המקראי, מחזקו ומחברו להלכת חז"ל. רמב"ן מכיר בסכנת המתקפה הנוצרית המתקרבת לספרד ומכין את תלמידיו למערכה זו בהדגשת הקשר בין התורה שבעל-פה לתורה שבכתב.¹¹⁷ אם כנים הדברים, הרי ייתכן שהרב רומז לנו על מגמה זו בהקדמתו לפירושו למקרא:

ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתיבת פירוש התורה אבל אתנהג כמנהג הראשונים, להניח דעת התלמידים יגיעי הגלות והצרות והקוראים בסדרים בשבתות ובמועדים ולמשוך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים לשומעים וליודעים חן. (מהדורת שעוועל, עמ' ז).

¹¹³ י"ד גלינסקי, "משפט התלמוד" בשנת 1240 בפריס – ויכוח ר' יחיאל ו'ספר המצוות' של ר' משה מקוצי", שנתון המשפט העברי כב (תשס"ג), עמ' 45. ראו שם הע' 2 למקורותיה של קביעה זו.

¹¹⁴ ראו פירוט הטענות שהציג המומר ניקולס דונין נגד התלמוד ולומדיו היהודים לפני האפיפיור גרגוריוס התשיעי: ג' כהן, כעיוור במראה, ירושלים תשס"ב, עמ' 286-287.

¹¹⁵ י"ד גלינסקי (לעיל, הערה 113), עמ' 51.

¹¹⁶ בשנים 1235-1236 יצא ר' משה למסע של דרשות ציבוריות להוכיח את בני ספרד. הוא מעיד על כך בספרו: "ובשנת תתקצ"ו הייתי בספרד להוכיחם, ואמץ הקב"ה זרועותי" (ר' משה ב"ר יעקב מקוצי, סמ"ג, בסוף מצוות עשה ג, מהדורת א' שלזינגר, ירושלים תשנ"ה, כא, עמ' יז).

¹¹⁷ ויכוחו של רמב"ן לא נסב סביב נושא זה. להפך, המומר פאבלו כריסטיאני רוצה להוכיח את צדקת הנצרות מן התלמוד דווקא, וכך רמב"ן מתכוונן למלחמה שהייתה ולא לזו העתידה לבוא.

לטענתנו, הגלות והצרות המשפיעות רעה על התלמידים אינן אלא הוויכוחים הדתיים שיכפו המסדרים המנדיקנטים על קהילת יהודי ספרד המטרידים את מנוחתו של רמב"ן. ויכוחים אלו מקדירים את שמי עולמו של רמב"ן, עד שהוא מתפנה מהכתיבה ההלכתית התלמודית ופונה לפרשנות המקרא,¹¹⁸ להגדרת המצוות בספר תגובה משלו ולדרשות שבהן הוא משלב אסטרטגיה אנטי נוצרית לחיזוק הקשר בין פשטי המקראות ובין ההלכה התלמודית.

בתחילתו של ויכוח ברצלונה נקבע סדר יום מוסכם לדיון, ובו שלושה נושאים: שני הראשונים נוגעים למשיח הנוצרי, ואין להם קשר לפרשנות ההלכתית במקרא. לנושא השלישי – אם היהודים מחזיקים בתורה האמתית או הנוצרים עושים אותה,¹¹⁹ יש נגיעה ישירה לתורה ולמצוותיה. נושא זה לא הגיע לכלל דיון. בשני הנושאים הראשונים הפך רמב"ן את אסטרטגיית הוויכוח הצרפתית, ובמקום לחזק את דרשות חז"ל הוא מחליש עד מאוד את מדרשי האגדה. גם בנושא השלישי שלא נדון בוויכוח זה, שבו לטענתנו התכונן רמב"ן לחזק את התורה שבכתב בלי לפגוע בהלכת חז"ל, לא שבה שיטת רמב"ן ריקם. ספריו האחרונים משמשים מפה ומצפן לכל ההולך בדרכי הוויכוח הפולמוסי.¹²⁰ וכך מתאר יצחק בער¹²¹ את אסטרטגיית ויכוח טורטוסה, כ-150 שנה אחרי ויכוח ברצלונה:

התשובות שנתנו חכמי היהודים בשלב זה של הויכוח הגדול הן מן המעולות ביותר, שהשיבו הסניגורים של ישראל לטענות הנוצרים במשך כל ימי הביניים... בדרך כלל התרחקו במידה ניכרת משיטת הרמב"ם ושמרו אמונים לקוים היסודיים, שהתוהה הרמב"ן בספר הויכוח שלו ובפירושו על התורה. בכמה עניינים... כמעט שהעתיקו את דבריו מלה במלה.

יש להניח שעיקר עניינו של רמב"ן אינו בוויכוחים הפומביים אלא דווקא באלו האישיים השקטים והמסוכנים,¹²² שאֵתם נאלצים להתמודד "התלמידים יגיעי הגלות והצרות".

¹¹⁸ על הפולמוס היהודי-נוצרי כרקע לפריחת פרשנות הפשט בצרפת ראו א' טויטו (לעיל), הערה 40), עמ' 34-45.

¹¹⁹ ויכוח הרמב"ן, בתוך ח"ד שעוועל (עורך), כתבי רבינו משה בן נחמן ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' שג.

¹²⁰ על השפעת ויכוח רמב"ן על הוויכוח שהתנהל בשוק במיורקה ראו O. Limor, *The Disputation of Majorca*, Jerusalem 1985, pp. 53-54. מעניינת השפעת עבודותיו של רמב"ן על ספרות הוויכוח הנוצרית: בספרו הפולמוסי של אלונסו דה אספינה, "פגיון האמונה", שראה אור בשנת 1464 (כ-200 שנה אחרי ויכוח רמב"ן וכ-30 שנה לפני גירוש ספרד) נזכר רמב"ן פעמיים בשני המקומות בתוספת דיון בפירושו למקרא. ראו בהרחבה: ע' מיוחס ג'ינאו, קרובים ורחוקים – עיונים בסוגיות שבין יהודים לנוצרים בספרד של ימי הביניים, תל-אביב תש"ס, עמ' 100-101.

¹²¹ י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשי"ט, עמ' 338.

¹²² על ויכוחי רחוב בין הדיוטות שהיו תופעה רווחת ראו א' לימור, "בארמון בברצלונה ובשוק במיורקה", פעמים 94-95 (תשס"ג), עמ' 117, הע' 35.

ויכוחים אלו אינם מתועדים, ואין לנו אלא לשער שגם בהם תורתו של רמב"ן היא גורם חשוב.

סיכום

אין בידינו נתונים מדויקים על השנים שבהן כתב רמב"ן את עבודותיו. על סדר כתיבתן של יצירותיו החשובות ניתן ללמוד בעיקר מההקדמות,¹²³ משירי הפתיחה והסיכום לחיבוריו, שבהם הוא שוזר נופך ביוגרפי. חיבור נעוריו הוא תשלום ההלכות לנדרים, בכורות וחלה.¹²⁴ לאחר מכן נכתבו ספרי ההגנה על הרי"ף,¹²⁵ מלחמות ה'¹²⁵ וספר הזכות.¹²⁶ חיבוריו החשובים לתלמוד – החידושים והלקוטות, נכתבו במחצית הראשונה של המאה ה"ג, עד הגיעו לגיל 60 בערך.¹²⁷ לעת זקנה שב הרב למגמת ההגנה על הראשונים והגאונים בספר המצוות שלו.¹²⁸ כאמור, הוא חותם בפירושו למקרא הנכתב בספרד ובארץ ישראל.¹²⁹ את רוב דרשותיו נושא רמב"ן סמוך לעלייתו ארצה.¹³⁰

¹²³ בנושא זה נעזרתי רבות בספרו של הרב ח"ד שעוועל, רבינו משה בן נחמן, ירושלים תשל"ד.
¹²⁴ על פי שיר הפתיחה לחיבור: "ולית לאלוה עצרא, למיתב לזעירא, רבותא ויקרא" (תרגום: ואין לאלוקים מעצור לתת לזעיר גדולה וכבוד) (ח"ד שעוועל, כתבי רמב"ן א, ירושלים תשל"א, עמ' תג). ראו שם בהמשך השיר ובהערותיו של הרב שעוועל, שלדעתו, נכתבו הדברים בהיות רמב"ן נער בן 16.

¹²⁵ את חלקו השני של "מלחמותיו" פותח רמב"ן בהתנצלות על סגנון ההתנצחות שנקט בחלק הראשון: "וכבר השלמתי חיבורי בחלק הראשון על תכונה אחרת, כי הרתיחוני ימי הנעורים והקדיחו הבחורים אש באפיי" (שם עמ' תיג). לפי תא-שמע, הספר נכתב בהיות רמב"ן כבן י"ט (לעיל, הערה 7), עמ' 33.

¹²⁶ על פי שיר הפתיחה לחיבורו המאוחר לספר המצוות: "מנעורי גדלני כאב, ומבטן אמי אנהנה / וגם עד זקנה ושיבה לא אניחנה / במדתי החזקתי ולא אזניחנה... / ללמד זכות על הראשונים / ולפרש דברי הגאונים / כי הם לנו בדברי התלמוד / פינה ועמוד" (הקדמת רמב"ן להשגותיו לספר המצוות).
¹²⁷ על פי תא-שמע (לעיל, הע' 7, עמ' 44). שנת לידתו המשוערת של הרב היא 1190-1195.

¹²⁸ על פי שיר הפתיחה המצוטט לעיל.

¹²⁹ בספרו הביוגרפי של שעוועל (לעיל, הערה 123) הוא טוען שרמב"ן כתב את פירושו לבראשית ושמות בספרד, ולשאר החומשים – בארץ ישראל (עמ' לא-לב). יונה עמנואל יוצא נגד דעה זו במאמר ביקורת על הספר, ומסקנתו היא שרוב פירושו של רמב"ן נשלם בחוץ לארץ (י' עמנואל, "רבנו משה בן נחמן לרב ח"ד שעוועל", המעין ח [תשכ"ח], עמ' 66-71). את הוויכוח הכריע מ' סבתו במאמרו "הוספות רמב"ן לפירושו לתורה" (לעיל, הערה 73) בהראותו שרמב"ן כתב את פירושו בספרד, אלא שכבר שם ואחר כך בארץ ישראל השלים את עבודתו בצרפו רשימות של הוספות המשתלבות בעבודת המקור. חביבה פדיה מעירה בספרה: "את פירושו לתורה החל הרמב"ן לכתוב בספרד, יתכן והיה זה בסביבות שנת 1250 מכל מקום קרוב לוודאי שסיימו רק בארץ ישראל, דבר זה בולט ביותר בפירושו לספר דברים" (ח' פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 88). אבל א' שביד מעיר שאת פירוש המקרא כתב רמב"ן בארץ ישראל. אלא שטענה זו מוכחשת בדברי רמב"ן עצמו בפירושו לבראשית (לה, טז) (א' שביד, "הבטחת ארץ כנען לאבות ולזרעם ודרך התממשותה במשנת הרמב"ן הרמב"ם וא"ד גורדון", בתוך נ' רוטנברג [עורך], הוגים בפרשה, תשס"ה, עמ' 99).

¹³⁰ דרשת "תורת ה' תמימה" נישאה בברצלונה, כנראה בזמן הוויכוח הפומבי עם המומר פאבלו כריסטיאני (1263). דרשתו על קהלת נאמרה בבית הכנסת בגירונה, "כשנדר לאביר יעקב לעבור לארץ ישראל". את הדרשה לראש השנה דרש כבר בעכו.

נראה שדרך השילוב בין פרשנות הפשט למקרא ובין העמידה על ההלכה הפסוקה, שאותה הצגנו במאמר זה, מתעצמת והולכת מעבודה לעבודה. בספרי ההגנה, "המלחמות" ו"ספר הזכות", ממעט רמב"ן להשתמש בפסוקי המקרא לצרכים הלכתיים. בחידושו ולקוטותיו, שגם בהם עיקר הדיון הוא בתלמוד ומפרשיו, מפתיע רמב"ן בהראותו שהמקרא הוא מקור להלכות שהגיעו אלינו מהתורה שבעל פה בכמה וכמה דוגמאות שהעלינו בדברינו.

צעד חשוב בדרך השילוב עשה רמב"ן בספר המצוות, שבו הוא שואב ישירות מהמקרא מצוות שהוא מוסיף לרשימה ללא תיווכם של חז"ל. למיצויה המלא של דרך השילוב בפירושו לתורה מגיע הרב בקטעי הדיון בחלקים ההלכתיים. כאן הוא רואה לדון בהגדרת המצוות בתוך ספר שעניינו פרשנות, הוא מחדש הלכות על פי פשטי המקראות, וכאן הוא בונה מבנים של צווים כלליים, המסמנים כיוון ומטרה רצויים וכוללים מצוות רבות.

בעמדו אל מול החלקים ההלכתיים שבתורה מוצא לו רבנו את הדרך לעמוד לימינם של חכמינו בקבלת דרשותיהם ההלכתיות לצד הליכה בנתיבי הפשט כמעט ללא ויתור. רמב"ן רואה בדרך הפשט דרך מחייבת הלכתית כמו מסקנותיהם ההלכתיות של חכמינו. בתווך, בין שני עמודים אלו, הוא צועד בלי לפגוע אפילו באחד מהם. עד שדרשתו ההלכתית הנאמרת בעכו סמוך לראש השנה, עבודתו האחרונה כנראה, אינה אלא מסכת אחת של הלכה ופשט מקראי הארוגים היטב.¹³¹

דרך זו של רמב"ן צומחת ועולה בשדה התרבות הקטלוני של המאה הי"ג – המשך לאסכולת הפשט שמוצתה מיצוי מלא בספרד מזה ובצפון צרפת מזה במאה הי"ב, דרכי הלימוד והניתוח החדים מבית מדרשם של בעלי התוספות לצד העמידה על המסורת ההלכתית ועל ההלכה הפסוקה והמחייבת הבאה לו לרמב"ן מבית המדרש האנדלוסי הספרדי.

את תורתו שאב רמב"ן משני מקורות שופעים. מצד אחד מסורת קדמוני ספרד וצפון אפריקה כרבנו חננאל, ר' יצחק אלפסי ואחרים, ומצד אחר רש"י ובעלי התוספות

¹³¹ התבוננות בדרשת עכו מגלה כמה הערות מתודולוגיות לחיזוקה של מסורת הפסיקה הספרדית-גאונית, שהיא אבן היסוד ההלכתית של רמב"ן. גם השוואת קטעי פרשנות בדרשה לקטעים מקבילים בפירוש למקרא מעידה על חיזוק המגמה המתודולוגית בדרשה בעכו. יש להבין דרך זו על רקע קהל המאזינים היושב לפני רמב"ן בדרשתו. מדובר בתלמידי ישיבת דה-פריז, עולים מצרפת, מבעלי התוספות וממשיכיהם, ורמב"ן משיח כאן עם המסורת הפרשנית הצרפתית לתלמוד. מסורת עשירה ומוערכת על ידו והדי ההתמודדות עמה במפגשו הראשון עמה פנים אל פנים ניכרות היטב בדבריו. מנקודת מבט זו יש להבין גם הערות ביוגרפיות בדרשה זו על אודות מפגשים ישנים וחדשים עם תורתם של בעלי התוספות. ראו "הרמב"ן ובעלי התוספות בעכו – הנרטיב ההיסטורי בדרשת הרמב"ן לראש השנה" (לעיל, הערה 89).

הצרפתים.¹³² על שני עמודים אלן¹³³ הוא בונה את בניינו המיוחד המשלב את דרכיהם של רבותיו.¹³⁴

¹³² י"מ תא-שמע, ערך 'רמב"ן', האנציקלופדיה העברית, תל אביב תשל"ב, כרך כד, עמ' 566. ביתר פירוט מתאר תא-שמע את מקורות מסורת ההלכה של רמב"ן בספרו (לעיל, הערה 7), עמ' 49.

¹³³ הדיון על שדה התרבות העיקרי שהשפיע על עבודתו של רבנו תופס מקום רב במחקר: ד' ספטימוס מכריע לטובת "אהבתו המסותרת" של רמב"ן, בתי המדרש האנדלוסיים, והמסורת הספרדית. הוא מסתמך על נטייתו של רמב"ן לפסוק הלכה ועל עמדתו הפשרנית בפולמוס על הפילוסופיה (B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition", *Rabbi Moses Nahmanides and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge Mass. 1983, pp. 11-34). לאחרונה, הוסיפה מרים סקלרץ-הופמן נופך משלה לטענתו של ספטימוס כשאספה כ-100 מובאות גלויות מראב"ע ועוד עשרות דוגמאות של מובאות מאותו מקור ללא ציון מקורן, ואת כולן שילב רמב"ן בפירושו לספר בראשית (מ' סקלרץ-הופמן, מקומו של ראב"ע בפירושו של רמב"ן לספר בראשית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ב, פרקים א-ב). אבל תא-שמע עשה עיקר את בית מדרשם של בעלי התוספות ביסוד עבודתו של רמב"ן:

"שני רבותיו של הרמב"ן – הרב יהודה ב"ר יקר והרב נתן ב"ר מאיר מטרינקטילש, מגבול קאטלוניה ופרובאנס היו, ושניהם תלמידיו של הרב יצחק ב"ר אברהם (הריצב"א), מתלמידיו של רבנו יעקב תם... הבחירה הצרפתית לא היתה הכרחית, שגרתית או מקרית, אלא מכוונת, והיא עצמה מסימני האוריינטציה המתחלפת. חכמים אלו, עם שובם למולדתם, החלו ליצור מזיגה חדשה של דרכי לימוד צרפתיות אשכנזיות יחד עם מסורת ותכנים ספרדיים קלאסיים, ובכך בנו את תחום ה'חידושים' (=נימוקים) הספרדי, שנשתכלל והתחדד לשיאו על ידי הרמב"ן" (י"מ תא-שמע, לעיל הערה 7).

ראו עוד בעניין זה: ש' אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשל"א, עמ' 8. ¹³⁴ ככוונת מכוון לא הבאנו בעבודתנו את העומדים בתווך הגיאוגרפי – חכמי פרובנס, בהם שני החכמים שהזכיר רמב"ן כרבותיו הישירים – ר' יהודה ב"ר יקר ור' נתן ב"ר מאיר, אנשי פרובנס, אזור התפר בין דרום צרפת לקטלוניה שבספרד הנוצרית, אזור פעילותו של רבנו. כמה מהחוקרים המעיטו בהשפעה זו, כדברי הלברטל: "רבותיו הישירים של הרמב"ן, רבי יהודה בן יקר ורבי נתן בן מאיר, אינם מותרים חותם של ממש על תורתו" (מ' הלברטל, במאמרו בציון [לעיל הערה 30], עמ' 33). לאחרונה נשמעים קולות מחקריים בדבר השפעתם של כמה כתבים פרובנסליים בני הזמן על תורתו של הרב. שלם יהלום רואה השפעה הלכתית פרובנסלית, בעיקר מתורתם של ראב"י וחתנו הראב"ד בעל ההשגות, על עבודתו של רמב"ן (ש' יהלום, בירורים בשאלת רבותיו הפרובנסאליים של רמב"ן, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט; ובהרחבה בעבודת הדוקטור שלו: חשיבתו ההלכתית של הרמב"ן לאור מקורותיו הפרובנסליים, חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 190). במאמר אחר שהתפרסם לאחרונה מוכיח יהלום שרמב"ן משתמש שלא ביודעין בדברי ר' משה הדרשן איש פרובנס. עוד הוא מוצא מקבילות בין השגות הראב"ד למשנה תורה ובין השגות רבנו לספר המצוות של רמב"ם ולתגובותיו של רמב"ן נגד רמב"ם בפירושו לתורה (הנ"ל, "מקורות עלומים בפירוש הרמב"ן לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טו [תשס"ה], עמ' 265-293). ה' נובצקי בדק את השפעתו של מפרש פרובנסלי אחר – רד"ק, בפירושו לספר בראשית ובספר השרשים שלו על פירושו של רמב"ן. לטענתו, כשישית מהחומר הפרשני של רמב"ן מקורו ברד"ק (H. Novetsky, "The Influences of Rabbi Joseph Bekhor Shor and Radak on Ramban's Commentary on The Torah", M.A. thesis, Yeshiva University, 1992).

בתודעתו של רמב"ן הוא רואה את בניינו הגדול – פירושו למקרא, עומד על שני יסודות: צרפתי וספרדי, והוא בוחר להתמקד בשילוב בין "נרות המנורה הטהורה" – פירושו של רש"י, ובין פירושו של ר' אברהם הספרדי.

המחקר עסק רבות בדרך השילוב שבה הלך רמב"ן. וכך מתאר ש' אברמסון את עבודתו הספרותית של רבנו בחידושו: "שונה הוא הרמב"ן שממנו ואילך שוב אין לדבר על בתי מדרש שונים. החל מחידושו של הרמב"ן – כל תחומי הלימוד בפזרות השונות כל הגולה כלה הפכה לחטיבה אחת".¹³⁵

לדעתו,¹³⁶ גם את המתודה הפרשנית שלו למקרא ינק רמב"ן מהשילוב בין שתי האסכולות. ראשית, הוא מצטרף לתנועה הדוגלת בפרשנות המקרא על דרך הפשט, תנועה הפורחת בספרד ובצפון צרפת. מרש"י ומבני משפחתו בעלי התוספות הוא לומד את שיטת הפרשנות הכפולה למקרא, את הרב-משמעות של מילות המקרא ואת העיון הדיאלקטי המעשיר ומרחיב את הלימוד. מבית המדרש הספרדי הוא יונק את החתירה לפסיקת ההלכה המחייבת כתכלית הלימוד של התלמוד, ואותה הציב גם כתכלית לימוד המקרא על דרך הפשט.

הפשט ומדרש ההלכה עומדים זה בצד זה. אך שלא כרשב"ם וצרפתים אחרים, המנתקים בין ההלכה לפשט, לשיטת רבנו כל פירוש מחייב הלכתית, בכלל זה "הפשטות המתחדשים בכל יום". כאן בונה רבנו את שיטתו המיוחדת על שני עמודי עולם אלו – פרשנות עיונית המאמינה ברב-משמעות של הכתובים מחד גיסא, אך מאידך גיסא זאת רב-משמעות שלה השלכות הלכתיות כפולות.

כך פותר רמב"ן את הדילמה הגדולה בשיטת פרשנות הפשט הצרפתית: אם אין לפשט משמעות הלכתית, מדוע נכתב המקרא בסגנון זה?

ניתן למצוא בפירושיהם של כמה מבעלי הפשט¹³⁷ הלך מחשבה הרואה בפירוש הפשט אמת,¹³⁸ ובדרשות תוספת שאינה האמת בטהרתה. אבל במסורת לימוד התלמוד הספרדי אפשר להבחין בכיוון חשיבה הרואה במסקנה ההלכתית את האמת הצרופה, ואילו הדעות האחרות דחויים מן האמת. דומה שרמב"ן האמון על שתי האסכולות הנזכרות רואה חובה ואתגר לחבר בין שתי "האמתות" וטורח רבות כדי לשלבן זו בזו.

¹³⁵ לעיל, הערה 133, עמ' 8.

¹³⁶ כך מעיר י"מ תא-שמע בספרו: "המשענת הכפולה, הספרדית צרפתית, באה על ביטוייה גם בכתביו האחרים של רמב"ן, ובמיוחד בפירוש החומש שלו" (לעיל, הערה 7, עמ' 40). את הניתוח של פרטי השילוב הותיר תא-שמע לנו.

¹³⁷ וכותב ר' יוסף קרא, תלמידו של רש"י, בפירושו למל"א ח, ח: "ובמקרא זה אומר אני יוסף בר' שמעון שזהו פשוטו ומליצתו ובירורו של דבר, ולא כפוסח על שתי הסעיפים אלא באמת ובנוחה". וראו בהגדרת הפשט במחקר, בדבריה של ש' קמין: "מן השימוש במונח פשט בלשון שיח ובלשון מחקר, ניתן לראות שהוא משמש באחד משני המובנים האלה: א. פירוש מילולי... ב. משמעותו האמיתית של הכתוב, פירושו הנכון של הכתוב" (לעיל, הערה 31, עמ' 12). וראו בהרחבה על המושג "אמת" ויחסו אל הפשט ואל הדרש, ד' לנדאו, על דרכי הפרשנות ועל עקרונותיה, קרית שמואל, חיפה תשס"ו, עמ' 178-198.

¹³⁸ כמוכן, התואר "אמת" אינו קשור אצל רמב"ן לפרשנות פשט דווקא, והוא שמור בדרך כלל לפרשנות המיסטית האזוטרית "על דרך האמת". לעתים משתמש בו הרב להכרעה הלכתית: "כמשפט הבנות יעשה לה' (שמות כא, ט) על דרך הפשט... ועל דרך רבותינו... והוא האמת" (רמב"ן שם).

כאשר פירוש הפשט סותר ממש את ההלכה ילך רמב"ן אצל חז"ל.¹³⁹ כאשר הפשט אינו סותר את ההלכה אלא שונה ממנה, יש לגשר על הפער או לקבל את שני הפירושים. זאת ועוד, אם ניתן להסיק מסקנות הלכתיות מפירוש הפשט יעשה זאת הרב, בחינת "אין מקרא יוצא מידי פשוטו".¹⁴⁰ יש לראות בפשט המקראי "דבר ה' – זו הלכה".¹⁴¹ דבר ה' מחייב הלכתית ואינו יכול להיות מנוגד לדרשה ההלכתית אלא לעמוד לצדה ולהוסיף לה את הפן ההלכתי הנוסף שלו.

בתודעתו של רמב"ן, הזיקה בין ההלכה הנורמטיבית לפשט במקרא היא כה אמיצה עד שהוא מחפש במקרא כפשוטו עקרונות הלכתיים שהובאו לעולם ההלכה מהתורה שבעל פה, אלא שהמקור לאותם עקרונות אינו מופיע בדברי חז"ל. הוא אינו חוסך כל מאמץ כדי לגלות בפשט את אותן הלכות. אמירה כנועה, טיפוסית לראב"ע בסגנון "אנחנו נאמין בדברי המעתיקים, כי לא יכחישו הכתוב... גם הם העתיקו כי פרי עץ הדר הוא אתרוג" (ויקרא כג, מ) אינה מספקת את רמב"ן, והוא יטרח לראות כבר בפשט את הגדרת חז"ל: "והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית אתרוג, נקרא שמו בלשון הקודש הדר" (פירוש רמב"ן שם).

עולמה של פרשנות המקרא שלפני רמב"ן הוא עולם חסר בהגדרה. הדיכוטומיה של פרשנות המקרא הצרפתית יש בה קושי עקרוני לאיש ההלכה. הכניעה של הפרשנות הספרדית בתחומים ההלכתיים יש בה גם פגיעה ביושר האינטלקטואלי של פרשן הפשט. בעולם חסר זה מוצא רמב"ן אתגר של בניית עולם פרשני שלם במידת האפשר. אריג אחיד שתפריו עדינים ואינם ניכרים.

אחד המניעים לפריחתה של פרשנות המקרא הצרפתית בשלהי המאה הי"א ובמאה הי"ב הוא התגברות הוויכוח היהודי-נוצרי. היהודים הצרפתים נקטו דרך של החלשת המקרא כפשוטו כמחייב הלכתית. גם כאן לא רווה רמב"ן נחת מדרך אפולוגטית זו, ולקראת הבאות הוא בונה לו מבנה שלם שמחזק את הפרשנות ההלכתית של התורה שבעל פה מחד גיסא ואת פרשנות הפשט לתורה שבכתב מאידך גיסא. בניין זה יכול לשמש מבצר במלחמה הרוחנית הנוצרית הממששת ובאה על כל סכנותיה.

¹³⁹ ראו למשל פירושו של רמב"ן לדברים כד, טו.

¹⁴⁰ לפי הבנתו המיוחדת של רמב"ן לאמרה חז"לית זו. על הבנות אחרות של אמירה זו ראו א' טויטו (לעיל, הערה 40), עמ' 53, ושם הערה 7.

¹⁴¹ בבלי, שבת קלח ע"ב.