

## יחס הרמב"ן לאגדה בפירושו לתורה

נורית מגדלקורן

הקדמה\*

הרמב"ן ב"ספר הויכוח" אומר לגבי האגדה (המדרש):<sup>1</sup>

ועוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמ"וניש (=דרשות). כמו אם יעמוד ההגמון ויעשה שרמון (אחד), ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, ומי שלא יאמין בו לא יזיק.<sup>2</sup>

הצורך של הרמב"ן להצהיר במהלך הוויכוח על יחסו לאגדה ברור, כיוון שרוב שאלותיו של המומר היהודי פראי פול שעמו הוא מתווכח התייחסו לאגדות. בהצהרה זו אין הוא מפרט מאיזו בחינה אין חיוב להאמין באגדה, אך טענתו במהלך הוויכוח שאינו מאמין באגדה על הולדת המשיח,<sup>3</sup> והעובדה שהוא מדמה את המדרשים והאגדות לדרשות ההגמון, אינה יוצרת את הרושם שהוא מתייחס לאגדות ולמדרשים בכבוד רב.

האם אכן התכוון הרמב"ן לבטא באמירה זו את יחסו האמתי לאגדה?

הן לומדיו והן חוקריו של הרמב"ן נחלקו בשאלה זו,<sup>4</sup> האם דבריו אינם אלא כדי לשמוט את הקרקע

\* מאמר זה, מלבד הקדמתו, הוא פרק מתוך: מגדלקורן, רמב"ן השוואה, עמ' 98–107. בסוף המאמר מובאת רשימת המקורות, ובהערות השוליים מצוינים רק קיצוריהם.

1 הרמב"ן ב"ספר הויכוח" (מובא אצל שעוועל, כתבי רמב"ן א) משתמש הן במושג "אגדה" (עמ' שו): "איני מאמין בהגדה זו [כלל]", והן במושג "מדרש" (עמ' שח): "אנחנו יש לנו שלושה מינין של ספרים, האחד הוא הבב"ליה... והשני הוא נקרא תלמוד והוא פירוש למצוות התורה... ועוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש...". מציטוט אחרון זה משמע שהרמב"ן מחלק את התורה שבעל פה לשניים: תלמוד ומדרש, תוך ניגוד ביניהם, כשהמייחד את התלמוד הוא: "שאנו מאמינים בו בפירוש המצוות", וממילא נראה שהמדרש הוא שאר תורה שבעל פה. הגדרה זו נראית מקבילה להגדרה של "אגדה" על פי רבי שמואל הנגיד, מבווא התלמוד, עמ' 31: "הגדה היא כל פירוש... על שום עניין שלא יהיה מצוה – זו היא אגדה". על כן נראה שבספר הוויכוח מדרש = אגדה. ראה פירוט בירור זה במגדלקורן, רמב"ן השוואה, עמ' 56–59. בפירושו לתורה הרמב"ן משתמש רבות הן במושג "אגדה" (למשל בשמות יט, ג; במדבר כה, ה; דברים כב, 1), והן במושג "מדרש" (למשל בבראשית יב, א; שמות ב, כג; ויקרא כב, טו; דברים יב, ח), ואף במושג "מדרש אגדה" (למשל בבראשית יב, יא; במדבר א, ב), וברור שהוא משתמש במושג "מדרש" הן למדרשי אגדה (למשל בשתי הדוגמאות הראשונות) והן למדרשי הלכה (למשל בשתי הדוגמאות האחרונות). נראה שיש מקום למחקר מהי הגדרתו לכל אחד מהמושגים הללו בפירושו לתורה, אך מחקר זה דורש מאמר בפני עצמו. בכל אופן, הרמב"ן משתמש בכל שלושת המושגים ביחס לאגדה בהגדרה הרחבה שלה העולה מדבריו ב"ספר הויכוח", ומדברי רבי שמואל הנגיד הנוכחים. אנו נשתמש במאמר זה במושג "אגדה" במשמעות רחבה זו.

2 שעוועל, כתבי רמב"ן, א, עמ' שח.

3 שם, עמ' שו.

4 ראה אצל יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 26–27, סיכום ממצה של הדעות השונות העוסקות ביחס הרמב"ן לאגדה,

מתחת רגליו של אותו מומר ואינם מבטאים את יחסו האמתי לאגדה, או שמא זו התבטאות שהרמב"ן עומד מאחוריה.

מאמר זה לא יעסוק בבירור הצהרתו של הרמב"ן בוויכוח,<sup>5</sup> אלא בבירור יחסו של הרמב"ן לאגדה כפי שהוא משתקף מפירושו לתורה, מתוך הנחה שבפירושו לתורה המופנה "פנימה", "להניח דעת התלמידים",<sup>6</sup> הרמב"ן מביע את יחסו האמתי לאגדות חז"ל.

מתברר שגם בנושא זה אין תמימות דעים. בפירוש הרמב"ן מצויים ביאורים רבים שבהם הוא תמה על אגדות חז"ל,<sup>7</sup> ותופעה זו הביאה חלק מלומדי וחוקריו<sup>8</sup> למסקנה שגם הרמב"ן (כמו רבי אברהם אבן עזרא) סותר או דוחה לעתים את דברי רבותינו באגדה.<sup>9</sup>

אנו ננסה להראות<sup>10</sup> שבפירושו לתורה אין הרמב"ן סותר או דוחה את האגדות, אלא מראה שהן אינן משמשות לפתרון בעיות טקסטואליות או אינן מתאימות לפשט הכתוב, כלומר אינן מחייבות כפירושים לתורה, אך אין זה גורע בהוא-זה מערכן במישור אחר, כמביעות את האמיתות העמוקות ביותר של היהדות, ומכך שהן צריכות לימוד לגופן.

לצורך כך נדגים את יחסו המכבד של הרמב"ן לאגדה הן בהערותיו והן בעצם השימוש בה בפירושו מחד גיסא, וננסה להראות כיצד ניתן להבין על פי דרכנו פירושים הנראים כסותרים את דברינו מאידך גיסא.

### הערכה לאגדה מתוך התוכחה לרבי אברהם אבן עזרא

את התנגדותו לסתירת דברי רבותינו באגדה מביע הרמב"ן מפורשות בתוכחתו המתייחסת לדברי רבי אברהם אבן עזרא<sup>11</sup> שנראה כמזלזל בדברי רבותינו באגדה. לדוגמה:<sup>12</sup>

בוויכוח בפרט ובכתביו בכלל; מנדלקורן, רמב"ן השוואה, עמ' 91–95, סיכום שאינו מסכים תמיד עם סיכומי של יהלום, וראה גם דוידסון, הרמב"ן והאגדה, עמ' 84, התייחסות לדעות השונות בעניין זה, ובעמ' 95–97 סיכום דעתה בעניין.

5 ראה שם, עמ' 95, שדוידסון מטילה ספק אם יש כלל תועלת בדיוק מדברי הרמב"ן בוויכוח על מנת ללמוד מהי דעתו ביחס לאגדה.

6 שעועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' ז.

7 למשל רמב"ן, בראשית ד, י: "ואני תמה במדרש האגדה הזה"; שמות ב, יב: "ומדרש רבותינו הוא, ואני תמה..."; במדבר כ, א: "דברי אגדה הם אבל לא נתחוויר"; שמי, לתולדות הרמב"ן, מביא אחת עשרה דוגמאות לכך; B. Septimus, Open Rebuke, עמ' 21 הע' 36, מביא אחת עשרה דוגמאות אחרות; Fox, On the Status of Aggadot, עמ' 103–109, מתייחס לאחת עשרה דוגמאות שמתוכן אחת הופיעה אצל שמי" ואחת אצל ספטימוס.

8 ראה למשל אונא, הרמב"ן בתור מפרש המקרא, עמ' ריג; מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 949.

9 שמי, לתולדות הרמב"ן, עמ' 113, טוען שהרמב"ן "החמיר לאחרים והקל לעצמו"; דברי בוודאי אינם נראים, ויש להבין תופעה זו באופן אחר; Septimus, Open Rebuke, עמ' 22 והע' 39, מנסה להבחין בין סוגים שונים של אגדות על ידי הבחנה בין השימוש של הרמב"ן במושג "אגדה" לבין שימושו במושג "דברי רבותינו", כש"דברי רבותינו" מבטאים כבוד רב יותר מהמושג "אגדה". אך הוא עצמו מודה שלעתיים (בשמות ג, יט ובמדבר יג, ב; כו, ג) הרמב"ן משתמש במושגים אלה במקביל, ואף את "דברי רבותינו" אין הרמב"ן מקבל תמיד, כך שגם הבחנה זו אינה נראית; וראה שם, עמ' 21 הע' 36, שגם אבחנה בין האגדות שבתלמוד הבבלי לבין אגדות אחרות אינה נראית, על כן נראה לנו שיש לחפש את התשובה בכיוון אחר.

10 כדעת ליכט, פרקי מבוא, עמ' 62; כהנא, עיונים בפירוש הרמב"ן, עמ' 1; יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 28.

11 אבן עזרא, הקדמה לתורה, עמ' ח–י, דרך רביעית.

12 רבינוביץ, הרמב"ן ויחסו אל פירושו אבן עזרא, עמ' 632, מביא שתי דוגמאות נוספות להשגות הרמב"ן על רבי אברהם אבן עזרא המיוסדות על פגיעה בכבוד חז"ל כתוצאה מסתירת דבריהם באגדה.

א. בבראשית א, א, ביחס למדרש המופיע ברש"י: "בראשית, בשביל התורה שנקראת ראשית... ובשביל ישראל שנקראו ראשית..."<sup>13</sup>, "לאחר שהרמב"ן מסביר את המדרש הזה (ועוד מדרשים על אלה הנקראים "ראשית") כמבטא משמעות קבלית, על דרך הסוד, הוא מוסיף:

ואי אפשר להאריך בביאור זה הענין במכתב, והרמז רב הנוק כי יסברו בו סכרות אין בהם אמת, אבל הזכרתי זה לבלום פי קטני אמנה מעוטי חכמה, המלעיגים על דברי רבותינו.

ב. אך לא רק על מדרשים בעלי משמעות קבלית סודית הרמב"ן מגן. בבראשית מו, טו רש"י מביא בדבריו מדרש המתייחס למניין בני לאה, "כל נפש בניו ובנותיו שלושים ושלוש":

"שלושים ושלוש": ובפרטן אי אתה מוצא אלא שלושים ושנים, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר...<sup>13</sup>

ראב"ע (בראשית מו, כז) מקשה:

ובדרש כי יוכבד נולדה בין החומות, גם זה תימה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת ק"ל שנה? ולמה הזכיר דברי שרה שהיתה בת תשעים...?

והרמב"ן (בראשית מו, טו), אחרי הסבירו על דרך ההיגיון שהכרחי לומר מתוך העולה מהכתוב שהיה נס בלידת יוכבד או בלידת לוי, מוסיף:

והנה פן יהיה חכם בעיניו, בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו... וזהו זהב רותח יוצק בפי החכם הזה, ממה שהשיב על רבותינו...<sup>14</sup>

בשתי דוגמאות אלה התייחס הרמב"ן לשני סוגים של אגדות: בבראשית א, א, התייחס לאגדה המתבארת על פיו ביאור רעיוני על דרך הסוד, ובבראשית מו, טו התייחס לאגדה המתמודדת עם הקשיים בכתוב על דרך ההיגיון, אף כי תוכנה של אגדה זו מבוסס על נס. אכן האגדה "עומדת בתווך" בין הפשט לבין הסוד, כשלעתים נראה שהרמב"ן מנסה לקשרה יותר לכיוון הפשט, ההיגיון, ואפילו האמת העובדתית, ההיסטורית,<sup>15</sup> ולעתים יותר לכיוון הרעיוני ואף לדרך הסוד.

ביקורת נוקבת של הרמב"ן כנגד דברי ראב"ע, כעין זו שלעיל, מופיעה רק בביאורים בודדים של הרמב"ן, אך לאור דברי הרמב"ן בשיר הפתיחה המתווה את דרכו הפרשנית:<sup>16</sup> "ועם רבי אברהם בן עזרא תהיה לנו תוכחת מגולה", ביקורת זו נראית יותר כביטוי לגישה כללית של הרמב"ן. גם דבריו של הרמב"ן בטענותיו הנזכרות לעיל נראים כלליים ומתייחסים לכלל דברי רבותינו, ואולי התייחס דווקא לשני קצות הקשת של

13 רש"י השלם, ג, בראשית מו, טו; וראה שם שמקורו של רש"י למדרש זה הוא בבבלי, בבא בתרא קכג ע"א.

14 מצד אחד הרמב"ן מתייחס בפירושו, לעתים קרובות, לאגדה המופיעה בפירוש רש"י, אך מצד שני, פעמים רבות הוא נמנע מלהביא פירושים "מדרשיים" המופיעים בפירוש רש"י. ראה לדוגמה בראשית כה, כ: מהחשבון המופיע בפירוש רש"י עולה שרבהק היתה בת שלוש כשנשא יצחק, והרמב"ן אינו מביא פירוש "מדרשי" זה.

15 אמנם הפן של קישור האגדה אל האמת העובדתית, ההיסטורית, אינו בא לידי ביטוי בפירוש הרמב"ן לבראשית מו, טו, אך ראה זאת בפירושו לבראשית לז, יז.

16 שוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' 16.

דברי רבותינו על מנת לכלול גם את כל מה שביניהם.

על כן נראה לנו שלפנינו **טענות חינוכיות של הרמב"ן**; הוא יוצא נגד הסותרים את דברי רבותינו והלועגים להם על מנת למנוע תופעה זו.<sup>17</sup> טענות אלה מבטאות הערכה רבה וקבלה של הרמב"ן את כל דבריהם של רבותינו באגדה.

הערכה לאגדה העולה מביאורי הרמב"ן

בביאוריו הרבים הפזורים לכל אורך פירושו לתורה הרמב"ן משתמש פעמים רבות באגדה. לעתים הוא מזכיר אגדות חז"ל בלא כל הסתייגות, לעתים מבאר אגדות חז"ל, ולעתים מביא חיזוק מהן.<sup>18</sup> לדוגמה:

א. בבראשית לו, יד: "וישלחו מעמק חברון, ויבא שכמה", מפרש הרמב"ן:

1. וישלחוהו מעמק חברון – יזכיר הכתוב המקום אשר שלחו משם, לומר כי היה מרחק רב ביניהם, ולכן עשו עמו רעה כי רחוקים היו מאביהם. ולהגיד כי יוסף לכבוד אביו נתאמץ ללכת אחריהם אל מקום רחוק, ולא אמר איך אלך והם שונאים אותי.
2. ולרבותינו עוד בזה מדרש (בראשית רבה פד, יג) להשלים עצה עמוקה של חבר הנאה הקבור בחברון.

מתחילת ביאור הרמב"ן לפסוק זה (קטע 1) ניכר שהוא מתייחס לשאלה מדוע מוזכר מהיכן שלח יעקב את יוסף. נראה ששאלה זו נובעת מכך שאנו כבר יודעים מהכתוב שיעקב גר עתה בחברון, שהרי נאמר בבראשית לה, כז: "ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית הארבע היא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק", ובבראשית לו, א: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען", ואולי אף מכך שדווקא ביחס לשילוחו של יוסף הכתוב מציין מהיכן נשלח (ולא למשל לגבי הליכת האחים לרעות את צאן אביהם, אף שיש להניח שיצאו מאותו מקום).

הרמב"ן משיב על שאלה זו תשובה על דרך הסברה וההיגיון, אך אינו מסתפק בתשובתו ומוסיף (בקטע 2) מדרש המופיע בבראשית רבה פד, יג, בלי כל הסתייגות או ביקורת. גם מדרש זה מתייחס לאותו קושי טקסטואלי, אך בתשובתו הופך תיאור המקום שממנו נשלח יוסף לתיאור הסיבה הפנימית, האלוקית, שסובבה את שילוח הזה: "מעמק" – האות מ"ם הופכת למ"ם הסיבה, והמילה "עמק" מרמזת

17 וכן נראה גם מדברי הרמב"ן (שעוועל, כתבי רמב"ן, א, עמ' שמט) באגדתו לחכמי צרפת, שם הוא מתבטא בחריפות ואומר: "אשר האלוקים יצמת המלעיג על האגדות".

18 לדוגמה, בחרנו (באופן מקרי) לבדוק בפרק לו בבראשית ומצאנו שמתוך שישה עשר ביאורים של הרמב"ן בפרק זה בשלושה ביאורים הוא חולק על דעה אחת של חז"ל באגדה, ומביא (בפסוקים א; ז), או אף מסביר (בפסוק ג), דעה אחרת של חז"ל באגדה. **בשבעה** ביאורים הוא מביא אגדה, או כפירוש מקביל לפירושו בלא כל מילת הסתייגות (פסוקים יד; כ; כה), או שהוא מסביר את דברי רבותינו באגדה (פסוקים טו; יז; כב), או שהאגדה מהווה חיזוק לביאורו (פסוק יח). ראה: Septimus, Open Rebuke, p. 19, הטוען ש"הגנה על פירושי חז"ל היא דאגה אמיתית בפרשנותו של הרמב"ן" (תרגום חופשי – נ"ב), וראה ביטוי לכך בעובדה שהרמב"ן משתמש במדרשי אגדה (והלכה) או כדרך לגיטימית לפתרון בעיות בטקסט [וראה שם, הע' 31, שמונה דוגמאות ל"ביסוס האגדה בפשט על ידי הרמב"ן" (תרגום חופשי – נ"ב)] או על דרך הקבלה (וראה שם, הע' 32); ראה גם מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 949–950, ש"יש שהרמב"ן דוחה את פירושו שלו מפני דברי חז"ל", ומביא דוגמה מבמדבר כא, כו, שם הרמב"ן מסיים: "והגון הוא מאד שנאמר כדברי רבותינו...", ויש שאחרי שאומר "לא ידעתי" מביא כפתרון את דברי רבותינו (בראשית לה, ח: "לא ידעתי למה נכנס הפסוק הזה... והקרוב מה שאמרו רבותינו..."), ושניהם לא הדגישו את ההיקף הגדול של התופעה. ראה גם בראשית יט, ח: "ומה נכבדו דברי רבותינו", ובמדבר א, לב: "והנראה אלי על דרך האגדה".

לעצה עמוקה; המילה "חברון" הופכת לנוטריקון של "חבר נאה", כינוי המרמז לאברהם אבינו הקבור בחברון, ולפנינו - על פי המדרש - רמז להתחלת ההתגשמות של "עצה" אלוקית שנינתה לאברהם למען התפתחותו הרוחנית התקינה של עם ישראל, בתשובה לשאלתו (בראשית טו, ח): "במה אדע כי אירשנה" - "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך..." (שם, יג).

אגדה זו עונה, כאמור, על הקושי הטקסטואלי המעסיק את הרמב"ן ומשתלבת יפה בראייה הכוללת של תהליך הירידה למצרים המתחיל כאן בפועל. אך בהחלט אין היא ביאור על דרך הפשט אלא על דרך המדרש והרמז, ובכל זאת הרמב"ן משלבה בפירושו.

ב. בבראשית לז, יז: "ויאמר האיש נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דתינה..."<sup>19</sup>, הרמב"ן מפרש:

נסעו מזה - הסיעו עצמן מן האחזה. נלכה דותינה, לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם. ולפי פשוטו שם מקום הוא, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, לשון ר' שלמה. ואין הכוונה לרבותינו שיפרש לו האיש נסעו מזה מן האחזה והלכו לעורר עליך דינין ותרעומות, שאם כן היה נמנע ללכת ולא היה מסכן בעצמו.

אבל הכוונה להם כי האיש גבריאלי אשר הגיד לו הגיד אמת, ואמר לשון משמש לשני פנים, ושניהם אמת, והוא לא הבין הנסתר בו, והלך אחר הנגלה ממנו, וילך אחר אחיו וימצאם בדותן כאשר אמר לו. ודרשו זה, מפני שהאיש הזה הוא מלאך ואם כן יודע הוא אנה הם, ולמה לא אמר הנם בדותן, ואמר כמסתפק ששמע מהם שילכו שם ואינו יודע אנה הם עתה, ולכן יעשו מדרש במאמרו...

הרמב"ן בפירושו זה מבאר את האגדה המופיעה ברש"י,<sup>19</sup> ומראה שהאגדה והפשט הם שני פנים בדבריו של "האיש גבריאלי". הפן הנסתר, הסיעו עצמם מן האחוזה, והפן הנגלה (שרק אותו הבין יוסף), שנסעו משם לדותן. הוא אף מסביר כיצד אגדה זו מיישבת קושי בסגנון הכתוב: "למה לא אמר הנם בדותן, ואמר כמסופק". מדבריו אלה משמע שלדעתו גם בפשט "האיש" הוא המלאך גבריאלי, ודווקא כיוון שהוא מלאך, נוצר קושי בכתוב: "האיש הזה הוא מלאך, ואם כן יודע הוא אנה הם". הכרעה זו, שהאיש בפסוקו הוא מלאך, נזכרת כבר בביאור הרמב"ן לפסוק הקודם (פסוק טז), אך היא לקוחה מן האגדה,<sup>20</sup> ונראה שהרמב"ן התייחס לפירוש זה של האגדה כפירוש המבטא את האמת ההיסטורית, שאכן פגש יוסף את גבריאלי המלאך, שהרי מדבריו כאן משמע שמלאך אינו רק שליח של הקדוש ברוך הוא, שאז הוא יכול להיות גם אדם, אלא שליח אלוקי היודע מעבר לידיעות המצופות מאדם. אגדת חז"ל זו היא הפירוש היחיד לחלק זה של הפסוק על פי הרמב"ן.

פירוש זה מהווה דוגמה לכך שלעיתים הרמב"ן לא רק משלב את האגדה בפירושו כהיבט לגיטימי של פרשנות, אלא גם מבאר את האגדה בפירושו, ואפילו רואה בה לעתים בסיס להבנת הכתוב וליישוב קשיים טקסטואליים, והוא מוכן להביאה כפירוש בלעדי (ולא שגרת) לכתוב. תופעות כאלה הן ביטוי להצהרת כוונותיו בשיר הפתיחה:<sup>21</sup> "לכתוב כהם פשטים בכתובים ומדרשים במצוות ואגדה...", והן מעידות על ההערכה הרבה שלו לדברי האגדה.

19 וראה רש"י השלם, ב, לבראשית לז, יז, הע' 43, שמצא מקור למדרש זה רק בכתב יד תימני המופיע בחילופי נוסחאות במהדורת תיאודור אלבק, בראשית רבה פד, טו.

20 מדרש תנחומא, וישב, ב.

21 ראה שעוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' 16.

### התייחסות לביאורי הרמב"ן הנראים כסותרים

למרות הערכה זו, בכל זאת, כאמור, מצויים ברמב"ן ביאורים רבים שבהם הוא תמה על אגדות חז"ל,<sup>22</sup> ונראה שמדברי הרמב"ן עצמו ניתן למצוא חיזוק לדעתנו שגם כשהרמב"ן תמה על דברי האגדה אין הוא דוחה אותם:

א. **בבראשית ח, ד:** "ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט", הרמב"ן מפרש:

1. ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש – כתב רש"י מכאן אתה למד שהיתה משוקעת במים י"א אמה, כפי החשבון הכתוב בפירושו. והוא כן בבראשית רבה (לג, ז).
2. אבל כיון שרש"י מדקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורח לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה. ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים.
3. ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב, כי אם נסבול לפרש ותנח התיבה בחדש השביעי, ליום הזה הנוכר שכלא בו הגשם ושבו המים מעל הארץ הלוך וחסור, שלא כמנין החדש השני הנוכר בהתחלת הפרשה (ז, יא), וכמנין האמור בסוף הפרשה (ח, יד), איך יתכן שיחזור מיד בפסוק השני ויאמר עד החדש העשירי למנין אחר, שיהיה העשירי לירידת הגשמים.
4. והראיה מן התיבה שהיתה משוקעת במים מפני שנותן חסרון שוה לכל הימים, אמה לד' ימים, אינה ראייה, כי מן הידוע בחסרון המים, כי הנחל הגדול כאשר יחסר בתחלתו אמה לד' ימים, יחסר בסופו ד' אמות ליום אחד.
5. והרי לפי החשבון הזה באחד לחדש אב נראו ראשי ההרים, ובאחד בתשרי חרבו המים, והנה בששים יום חסרו כל גובה ההרים הגבוהים שהם כמה אלפים אמה. ועוד, כי שלח היונה בשבעה עשר יום לחדש אלול, והמים על פני כל הארץ והאילנות מכוסים, והנה חרבו כולם בשנים עשר ימים.
6. ועל דרך הסברה, אם היתה משוקעת במים י"א אמה, והוא יותר משליש קומתה, תטבע, בעבור היותה רחבה מלמטה וכלה אל אמה, כי היא הפך הספינות, ויש בה כבדות גדולה.

המבול החל על פי הכתוב (בראשית ז, יא) "בחדש השני בשבעה עשר יום לחודש", ושנה אחר כך (שם ח, יד): "ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחודש יבשה הארץ". לגבי שני הפסוקים עולות מרש"י (בביאורו לבראשית ז, יא; ח, יג) שתי אפשרויות מהו החדש השני: לדעת רבי אליעזר הוא חודש מרחשוון (שהוא שני לחודש שבו נברא העולם), ולדעת רבי יהושע הוא חודש אייר (שהוא שני לחודש שבו יצאו ממצרים). שני המניינים הללו אינם קשורים לתופעות שאירעו במבול. אך בעקבות חז"ל (בראשית רבה לג, ז) מפרש רש"י (שם ח, ד): "ותנח התיבה בחודש השביעי בשבעה עשר יום לחודש על הרי אררט", שהחודש השביעי הוא סיוון, שהוא שביעי לכסלו שבו פסקו הגשמים. ובפסוק שאחריו (שם ח, ה): "והמים היו הלוך וחסור, עד החדש העשירי, בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים", הוא מפרש שהחודש העשירי הוא אב שהוא עשירי למרחשוון שבו החלה ירידת הגשמים.<sup>23</sup> וכיוון:

22 ראה הערה 8.

23 בשני המניינים הללו רש"י מפרש על פי דעתו של רבי אליעזר בלבד, ולא על פי דעת רבי יהושע.

א. שגובה המים מעל ראשי ההרים היה חמש עשרה אמה (ראה בראשית ז, כ);  
 ב. שהמים החלו לחסור מאחד בסיוון שבו הסתיימו מאה וחמישים יום של התגברות המים (ראה בראשית ז, כד ודברי רש"י לבראשית ח, ג);  
 ג. שמיום א' בסיוון עד א' באב (שבו נראו ראשי ההרים) יש שישים יום, רש"י מחשב בעקבות חז"ל בבראשית רבה שהמים חסרו אמה אחת כל ארבעה ימים. וכיוון שהתיבה נחה על ראשי ההרים ב"ז בסיוון (כלומר המים הספיקו לחסור במשך שישה עשר יום, ארבע אמות), הרי שהייתה משוקעת במים אחת עשרה אמה.  
 אחרי ארבעים יום נוספים, כלומר בי' באלול, שלח נח את העורב (בראשית ח, ו-ז), ואחרי עוד שבעה ימים, כלומר בסוף י"ז באלול, שלח את היונה בפעם הראשונה,<sup>24</sup> וב-א' בתשרי חרבה הארץ.  
 הרמב"ן מתייחס ל"אגדה בצורה" זו שבדברי רש"י,<sup>25</sup> ומביא ארבעה נימוקים על דרך ההיגיון לכך שמדרש חז"ל המופיע בדברי רש"י מעורר קשיים על הכתוב, ואינו מתאים לחוקיות הטבעית:  
 א. מדרש זה מעורר קשיים על הכתוב.

1. (קטע 3): כיוון שאף אם נקבל שהמניינים שמוזכרים בכתוב תוך כדי סיפור המבול אינם על פי אותו מניין המופיע בתחילת המבול ובסופו (שגם בזה יש דוחק), לא הגיוני שהכתוב יתייחס לשני מניינים שונים בשני פסוקים סמוכים.  
 2. (קטע 5): החשבון של חז"ל שהמים חסרו אמה אחת בארבעה ימים אינו מתאים לנאמר בהמשך הכתוב: במשך שישים יום (מ-א' באב שבו נראו ראשי ההרים, ועד א' בתשרי שבו חרבה הארץ, לשיטת רש"י), חסרו המים אלפי אמות (כגובה ההרים), כלומר הרבה יותר מאמה לארבעה ימים, ובמשך שנים עשר יום (מסוף י"ז באלול, שאז שלח נח את היונה, ועד א' בתשרי, שבו חרבה הארץ) חסרו המים את כל גובה העצים. שהרי בשילוח הראשון (בראשית ח, ט) "לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה", כלומר לא נראו אפילו צמרות העצים, וגובהם של עצים ודאי יותר משלוש אמות, הרי שגם בשנים עשר הימים הללו חסרו המים יותר מאמה בארבעה ימים.  
 אם כן, מדרש זה מעורר קשיים על הטקסט במקום ליישבם.  
 מדרש זה אינו מתאים לחוקיות הטבעית.

1. (קטע 4): "מן הידוע בחסרון המים, כי הנחל הגדול כאשר יחסר בתחילתו אמה לד' ימים, יחסר בסופו ד' אמות ליום אחד". במציאות הטבעית אנו מוצאים שהקצב של חסרון המים אינו קבוע, על כן לא ניתן לקבוע על פיו כמה אמות הייתה התיבה משוקעת במים.  
 2. (קטע 6): "אם היתה משוקעת במים יא אמה, והוא יותר משליש קומתה, תטבע, בעבור היותה רחבה מלמטה וכלה אל אמה, כי היא הפך הספינות". דברי רבותינו שהתיבה הייתה משוקעת במים אחת עשרה אמה אינם יכולים להתקיים על פי חוקי הטבע.

24 ראה רש"י השלם, א, לבראשית ח, ח; שעוול, פירוש הרמב"ן, א, בראשית ח, ד, עמ' נו, הערה "לחדש אלול". לכן חוספנו לדברי הרמב"ן שכוונתו לסוף י"ז באלול, ובלי תוספת זו לא ברור מדוע הרמב"ן מדבר על שנים עשר יום ולא על שלושה עשר או אפילו ארבעה עשר יום.

25 ראה שעוול, פירוש הרמב"ן, א, עמ' 16, שבשיר הפתיחה הרמב"ן מצהיר על דיוניו הפרשניים ביחס ל"כל אגדה בצורה אשר בפירושו (של רש"י) זכורה".

אך למרות הנימוקים הללו נראה שהרמב"ן אינו מבטל את אגדת חז"ל, כיוון שהוא מקדים לנימוקיו מעין התנצלות (קטע 2):

כיון שרש"י מודקדק במקומות אחרי מדרשי ההגדות וטורה לבאר פשטי המקרא, הרשה **אותנו לעשות כן, כי שבעים פנים לתורה. ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים:**

התנצלות זו אמנם מופיעה רק בפסוקנו ולא בכל פעם שהרמב"ן מקשה על אגדת חז"ל, אך נראה שכשם שהרמב"ן מתייחס כאן לתופעה כללית בפירוש רש"י, "המדקדק... אחר מדרשי האגדות" (ונראה שכוונתו לכך שרש"י בוחר להביא בפירושו רק את האגדות המיישבות את דברי המקרא, או המיישבות על דברי המקרא,<sup>26</sup> ומעבדן ומתאימן לדברי הכתוב), כך גם הרמב"ן מבטא כאן את יחסו הכללי לאגדה בפירושו הוא,<sup>27</sup> ומדגיש שלמרות כל הנימוקים שיעלה בהמשך דבריו כדי להדגיש שהאגדה אינה מתאימה לכתוב ולמציאות עדיין יש לה ערך לימודי במישור אחר. נראה שבדבריו שלוש חזיונים להבנה זו:

א. העובדה שהוא נוקק ללגיטימציה של רש"י כדי לסטות מן הפרשנות האגדית מעידה על ערכה ומעמדה של האגדה בעיניו.<sup>28</sup>

ב. הרמב"ן מדגיש שחיפוש פשטי המקרא הוא התייחסות לאחד משבעים הפנים של התורה, אך ברור מדבריו שגם האגדה על מדרשיה החלוקים שייכת לאותם שבעים פנים, וודאי שפן של תורה הוא בעל ערך בעיניו של הרמב"ן, וראוי הוא להילמד.

ג. לאור ההבנות הללו נראה שגם המשך דבריו: "ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים", הוא קבלת לגיטימציה מהז"ל עצמם כדי לסטות מן הפרשנות האגדית. כלומר, נדמה שכוונתו שהדעות השונות בחז"ל נותנות לגיטימציה גם לדעה (שלו) השונה בכל אחת מהן. ואם כן, עצם הצורך בקבלת לגיטימציה זו מעיד על ערכה ומעמדה של האגדה בעיניו.

על כן, נראה לנו שמה שנדמה בעיני חלק מלומדי הרמב"ן וחוקריו כדחיית האגדה מכול וכול<sup>29</sup> אינו אלא טענה פרשנית שאגדה זו מעוררת קשיים טקסטואליים, ואינה מתאימה למציאות.<sup>30</sup> אך בדרך כלל אין האגדה עוסקת במישורים אלה של האמת העובדתית והחיצונית, וגם אינה חייבת לעסוק בביאור הכתובים, אלא ברעיונות המביעים אמיתות עמוקות ביותר, כשהכתוב משמש עבורם רק כעין "אסמכתא בעלמא".

26 ראה רש"י השלם, א, עמ' שיח, נוסחים שונים להיגד של רש"י בבראשית ג, ה; אמנם יש מפרשי רש"י הרואים בהיגד זה היגד המתייחס רק לפירוש שעליו הוא נאמר (ראה הרב פיליפ, מבוא, עמ' נג), אך רוב מפרשי רש"י רואים בו היגד מתודולוגי (ראה ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 503-504; קמין, רש"י, עמ' 57-110), ובכל אופן מדברי הרמב"ן כאן נראה, כאמור, שהוא מתייחס לתופעה כללית בפירוש רש"י לתורה.

27 אמנם נראה שרש"י ולרמב"ן קריטריונים שונים להבאת מדרש מסוים בפירושם, ולא כאן המקום לעסוק בכך, אך ההערכה לאגדה משותפת.

28 יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 28.

29 פוקס (Fox, On the Status of Aggadot, pp. 102-103) מביא את פירוש הרמב"ן לבראשית ה, ד כדוגמה לדחיית מדרש על ידי הרמב"ן. הוא מביא את ההיגד שציטטנו לעיל מדברי הרמב"ן בפירוש זה, אך אינו מתייחס לכל היבטיו, ורק שומע ממנו את האישור לחירות הפרשנית של הרמב"ן.

30 פוקס, שם, עמ' 103, מתייחס רק לקושי השני שהזכרנו בתחום המציאות ורואה בו את עיקר הקושי של הרמב"ן. לדעתנו נראה, לאור פירוש הרמב"ן לבראשית מו, טו, שעיקר הקושי של הרמב"ן כפרשן הוא שהאגדה לא רק שאינה מיישבת קשיים בטקסט אלא גם מעוררת קשיים עליו. אם הקשיים על אגדה זו היו רק בתחום ההתאמה למציאות ייתכן אולי שהרמב"ן לא היה מקשה עליה, שהרי גם כאן ניתן היה לומר שתופעות אלה הן חלק מהנסיים שהיו בזמן המבול, אך כיוון שאגדה זו מעוררת קשיים על הטקסט הרמב"ן מצרף גם את הקשיים שבתחום המציאות.



לכן הרמב"ן מדגיש: "שבעים פנים לתורה".<sup>31</sup>

אם כן, אף על פי שהרמב"ן אינו מקבל על עצמו להתייחס לשאלה כיצד ניתן להבין אגדה זו במישור אחר,<sup>32</sup> נראה שנקודת המוצא שלו ביחסו לאגדה הוא יחס מעריך ומכבד, כיאה ליחס לאחד מפניה של התורה.

ב. בשמות א, א: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה"

ליחסו של הרמב"ן אל האגדה כבעלת משמעות במישור אחר ניתן לראות דוגמה בפירושו לפסוק הראשון בספר שמות. פסוק זה פותח בווי"ו החיבור, בחזרה מדויקת על הנאמר בבראשית מו, ח: "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", ואחריו מופיע סיכום של מספר הבאים מצרימה מבית יעקב (שמות א, ה): "ויהי כל נפש יצאי ירך יעקב שבעים נפש", שגם הוא חזרה על הנאמר (בראשית מו, כז): "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". הרמב"ן מתייחס לתופעות אלה ואומר:

1. טעם ואלה שמות – כי הכתוב ירצה למנות ענין הגלות מעת רדתם למצרים, כי אז גלו בראש גולים, כאשר פירשתי, ולפיכך יחזור אל תחלת הענין שהוא מפסוק וכל זרעו הביא אתו מצרימה (בראשית מו, ז), ושם כתוב אחריו ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו', ואותו הפסוק בעצמו הוא שהחזיר בכאן, כי אף על פי שהם שני ספרים, הספור מחובר בדברים באים זה אחר זה, וכאשר הזכיר בני יעקב קצר בבני בניו וכל זרעו, והחזיר הכלל כאשר אמר שם כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים.

2. וכענין הזה בספר דברי הימים וספר עזרא, שהשלים דברי הימים ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר ה' בפי ירמיהו העיר ה' את רוח כורש וגו', כה אמר כורש מלך פרס וגו', ואותם שני פסוקים בלשונם החזיר בראש ספר עזרא לחבר הספור, אלא שהיו שני ספרים, השלים הראשון במה שהיה קודם בנין הבית והספר השני מעת הבנין. וכן הדבר בשני הספרים האלה בראשית ואלה שמות...

3. ורש"י כתב אע"פ שמנאן בחייהם חזר ומנאן אחר מיתתן בשמותם להודיע חבתם שנמשלו ככוכבים שמוציאן במספר ומכניסן במספר, שנאמר המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא (ישעיה מ, כו). ואלו דברי אגדה, והם דברים של אמת בענין החבוב שהקב"ה מחבבן וכופל שמותם תדיר, אבל קשור הפסוקים וחבורם בוא"ו הוא כמו שפירשתי.

פירוש הרמב"ן לפסוק זה הוא המשך להקדמתו לספר שמות<sup>33</sup> שבה הוא מגדיר את המהות השונה של ספרי בראשית ושמות:

השלים הכתוב ספר בראשית שהוא ספר היצירה בחדוש העולם ויצירת כל נוצר ובמקרי האבות

31 ראה למשל מהר"ל, גור אריה, בראשית א, עמ' קסג, לבראשית ה, ה. המהר"ל מבאר ביאור רעיוני עמוק מדוע על פי שיטת חז"ל המופיעה ברש"י ראוי שהכתוב ישתמש בשני מניינים שונים בשני פסוקים סמוכים. אמנם הוא מיישב שם את קושיית הרמב"ן על פירוש רש"י, אך בפשט עדיין קושיית הרמב"ן בעינה עומדת.

32 לשאלה מתי הרמב"ן בוחר לבאר אגדות שאינן מתיישבות עם הפשט והמציאות ומתי לא, יש מקום להקדיש מחקר בפני עצמו. אך העובדה שהרמב"ן בוחר שלא לבארן בפירושו לתורה אינה מהווה לדעתנו הוכחה לדחיית האגדה מכול וכול, כדברי פוקס (Fox, On the Status of Aggadat, p. 102), אלא רק ביטוי לדרונו הפרשנית.

33 שעוועל, פירוש הרמב"ן, א, עמ' רעה.

שהם כענין יצירה לזרעם מפני שכל מקריהם ציורי דברים לרמוז ולהודיע כל עתיד לבא להם. ואחרי שהשלים היצירה, התחיל ספר אחר בענין המעשה הבא מן הרמזים ההם ונתיחד ספר ואלה שמות בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו...

כיוון שספר שמות הוא ספר הגלות והגאולה ראוי לפתוח אותו בתחילת הגלות, על כן חוזר הכתוב על עניין הירידה למצרים המופיע בספר בראשית (מתוך שהירידה שייכת גם למהות ספר בראשית), והכתוב משתמש באותן מילים עצמן ובווי"ו החיבור, "לחבר הספור", כלומר להדגיש שאף על פי שלפנינו שני ספרים בעלי מהות שונה הם מהווים המשך לאותו סיפור (קטע 1).<sup>34</sup>

הרמב"ן (בקטע 2) מצביע על תופעה מקבילה בספרים דברי הימים ועזרא, ומבארה באותו אופן. בסוף דבריו (קטע 4) הוא מביא אגדה<sup>35</sup> המופיעה בפירוש רש"י לתחילת שמות, והמתייחסת גם היא לתופעה של חזרת הכתוב על מניין בני ישראל בבראשית ובשמות. הרמב"ן מדגיש שהמסר העולה מאגדה זו אמת, אך אמת זו אינה מתייחסת לכל התופעות הדורשות ביאור בכתוב, אלא רק לאחת מהן.

ייתכן שהרמב"ן מתייחס למסר של אגדה זו כיוון שהוא בכל זאת מתרץ את תופעת הכפילות בכתוב. 36 אך נראה לנו שהבחנה זו של הרמב"ן בין המסר העולה מהאגדה, שהוא אמת, לבין ביאור הכתובים, היא המאפיינת ומגדירה את יחסו של הרמב"ן לאגדה בפירושו לתורה. הרמב"ן אינו רואה את האגדות כמחייבות בתור פירושים לתורה, אך אין זה גורע כהוא-זה מערכן במישור אחר. כדברי הרב ק' כהנא:

יש דברים הנסמכים לכתוב, והם בעלי ערך וחשיבות ואמת פנימית, אך אין לראותם כפירוש על הכתוב.<sup>37</sup>

## סיכום

ניסינו להראות שביחסו המכבד לאגדה מנחים את הרמב"ן שיקולים פרשניים עם שיקולים חינוכיים כאחד. יחס זה גורם לרמב"ן להגן עליה מפני המלעיגים והסותרים את דבריה ולשלבם בפירושו, אך אינו מחייב אותו לפרש את הכתוב דווקא על פיה. פירוש הכתוב אינו דווקא מטרת האגדה, אך פן אחר לה מתוך שבעים הפנים באמיתותה של התורה. הרמב"ן אינו מדגיש בפירושו לתורה מהו תוכן המסר העמוק של

34 פתרון ספרותי זה שכיח אצל הרמב"ן, ולא רק לגבי חזרה על אותה אינפורמציה בספרים שונים אלא גם לגבי חזרה על אותה אינפורמציה בעניינים שונים. ראה פירושו לשמות ו, כח, ועוד.

35 עיקרה של אגדה זו מופיע במדרש תנחומא הקדום, שמות, ב.

36 ולא נראים דברי ספטימוס (Septimus, Open Rebuke, p. 21 note 36) שציין את האגדה שהביא הרמב"ן בפירושו לפסוק זה כדוגמה לפירושים שהרמב"ן "אינו מרגיש טוב אתם, שהם הגוינים רק אם מוציאים אותם מידי פשוטם, או שרצינותם וסמכותם מוטלת בספק" (תרגום חופשי – נ"מ), שהרי הרמב"ן עצמו אומר על דברי אגדה זו שהם דברי אמת.

37 כהנא, עיונים בפירוש הרמב"ן, עמ' 1. כהנא רואה בדברי הרמב"ן שבסוף פירושו לשמות, א, א דחיית דבריו של רש"י בפסוקנו כפירוש המקרא. לנו נראית ההכללה שבמסקנתו, אך אינו רואים בדבריו של הרמב"ן דחייה של האגדה המובאת ברש"י כפירוש על פסוקנו, כפי שנימקנו למעלה; אמנם במקום אחד בפירוש הרמב"ן מצאנו פקפוק באמיתותה של אגדה המופיעה ברש"י (במדבר כו, כד) בשם רבי משה הדרשן. הרמב"ן (במדבר כו יג) אומר עליה: "ואם אגדה היא, נסבול הדוחק לקבלה... ואם אינה קבלת רבותינו, נדחה סברתו זאת בשתי ידיים". אך דווקא אמירה זו, שהיא רק כנגד דרשת רבי משה הדרשן, מחזקת את האגדות שהן קבלת רבותינו, שאף אם יש לנו "דוחק לקבלה" איננו דוחים אותה אלא מניחים שיש בה אמת עמוקה שאולי נעלמת מאתנו; על מעמדן של דרשות רבי משה הדרשן ראה יהלום, ויכוח ברצלונה, עמ' 43.

האגדות שעליהן הוא מקשה, שהרי פירושו אינו עוסק באגדה אלא בפרשנות הכתוב, וכיוון שכך הוא משלב בפירושו אגדה המיישבת קשיים טקסטואליים או מחזקת את פירושו. אך אם רש"י מביא אגדה שלדעת הרמב"ן סותרת את הכתוב או את המציאות – הרמב"ן מעיר על כך, לא כדי לבטלה אלא כדי להדגיש שאינה מתאימה למטרותיו הפרשניות.

## רשימת מקורות

### מקורות מדרשיים

מדרש רבה, וילנא, דפוס צילום, ירושלים תשל"ה.

מדרש תנחומא, עם פירושי עין יוסף וענף יוסף, א, ירושלים תשל"ב.

מדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת ש' באבער, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ד.

### ספרות מקור

אבן עזרא, הקדמה לתורה – אבן עזרא רבי אברהם, הקדמה לתורה, בתוך: הרב מ"ל קצנלובגן (עורך), תורת חיים, בראשית, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' ה-י.

מהר"ל, גור אריה – ליווא רבי יהודה ברבי בצלאל (המהר"ל), חומש גור אריה, בראשית, א, מהדורת הרטמן, ירושלים תשמ"ט.

מזרחי, חומש הרא"ם – מזרחי רבי אליהו, חומש הרא"ם, בראשית, א, מהדורת פיליפ, פתח תקוה תשנ"ד.

רבי שמואל הנגיד, מבוא התלמוד – רבי שמואל הנגיד, מבוא התלמוד, בתוך: מבוא לאגדות חז"ל, ירושלים תשנ"ז.

רש"י השלם – רש"י השלם, ב' מעיני ואחרים (עורכים), בראשית, א, ירושלים תשמ"ז; בראשית, ב, ירושלים תשמ"ח; בראשית, ג, ירושלים תשנ"א.

שעוועל, כתבי רמב"ן – הרב ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן, א, ירושלים תשכ"ג.

שעוועל, פירוש הרמב"ן – הרב ח"ד שעוועל, פירוש הרמב"ן על התורה, א-ב, ירושלים תשי"ט.

### ספרות מחקר

אונא, הרמב"ן בתור מפרש המקרא – י' אונא, "הרמב"ן בתור מפרש המקרא", סיני, יב (תש"ג), עמ' ריא-ריט.

דוידסון, הרמב"ן והאגדה – ח' דוידסון, "הרמב"ן והאגדה בהקשר ויכוח ברצלונה", בתוך: נ' אילן, א' גרוסמן ואחרים (עורכים), כרמי שלי, בוסטון 2012, עמ' 83-97.

יהלום, ויכוח ברצלונה – ש' יהלום, "ויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן", ציון, סט, א (תשס"ד), עמ' 25-43. כהנא, עיונים בפירוש הרמב"ן – הרב ק' כהנא, "עיונים בפירוש הרמב"ן על התורה – המשך", המעיין, לא, ב (תשנ"א), עמ' 1-12.

ליבוויץ, עיונים בספר שמות – נ' ליבוויץ, עיונים בספר שמות, ירושלים תשל"ג.

ליכט, פרקי מבוא – י' ליכט, "פרקי מבוא", בתוך: מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית, ירושלים 1983 (= י' ליכט, "רמב"ן", אנציקלופדיה מקראית ח [תשמ"ב], עמ' 683-689).

מלמד, מפרשי המקרא – ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ה, עמ' 937-999.

מנדלקורן, רמב"ן השוואה – נ' מנדלקורן, "פירוש הרמב"ן לתורה בהשוואה לוויכוח ברצלונה, פרשנות או פולמוס?", עבודת גמר לקבלת תואר שני, טורו קולג', ירושלים תשס"ו.

פיליפ, מבוא – רבי א' בקראט, ספר הזכרון, מהדורת הרב מ' פיליפ, מבוא, פתח תקוה תשל"ח.

קמין, רש"י – ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו.

רבינוביץ, הרמב"ן ויחסו אל פירוש אבן עזרא – ח"ר רבינוביץ, "הרמב"ן ויחסו אל פירוש אבן עזרא", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), זר לגבורות (ספר שז"ר), ירושלים תשל"ג, עמ' 631–637.

שמ"י, לתולדות הרמב"ן – שמ"י (אנונימי), "לתולדות הרמב"ן", הגרן, 4 (1903), עמ' 112–114.

Fox, On the Status of Aggadot – Fox M., "Nahmanides on the Status of Aggadot", *JJS*, 40 (1989), pp. 95–109.

Septimus, Open Rebuke – Septimus B., "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition", in: I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides, Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge 1983, pp. 11–34.