

קטעי תוספת נוספים (במהדורה השנייה של הספר)

בפרק זה מוצגים עוד קטעים שהוסיף רמב"ן לפירושו לתורה, ונודעו לנו אחרי שיצאה לאור המהדורה הראשונה של ספרנו (בשנת תשע"ג). רוב הקטעים הנדונים זהו על ידי הלל נובצקי והוצגו לרבים באתר על התורה במרשתת. אנו מודים להלל נובצקי שזיהה את הקטעים והביע את שמחתו על כוונתנו לבדוק אותם ולדון בהם במהדורה החדשה של ספרנו.

כדי לקבוע בבטחה אם קטע מן הפירוש הוא קטע תוספת שרמב"ן הוסיף בשלב מאוחר – יש צורך בדיקה מקיפה, ולא די בדיעה שאותו קטע בא בכתב-יד מסוים וחסר בכתב-יד אחר. שהרי ייתכן שהקטע נכלל בפירוש המקורי והושמט אחר כך בגלגולי ההעתקה, כתוצאה של טעות אחד המעתיקים או בדילוג מכוון של מעתיק. מנגד, ייתכן שהקטע הוא אומנם קטע תוספת, אך לא יצא מתחת ידיו של רמב"ן אלא של אחד הלומדים או המעתיקים.

כדי לזהות קטע תוספת של רמב"ן נדרשת בדיקה של תפוצת הקטע בכל כתב-היד של רמב"ן: אם הקטע חסר בכל כתב-היד המשקפים את מהד"ק או ברובם, ונמצא בכתב-יד רבים המשקפים את מהד"ב, מסתבר שאכן הוא תוספת המחבר. בנוסף נדרשת בדיקה תוכנית של הקטע: אם נוסח הפירוש בלא קטע התוספת הוא רצוף ומובן, ואם ניתן להגדיר מה הדבר שהתחדש בקטע התוספת ולא עמד עליו הכותב קודם לכן – עולה הסבירות שלפנינו קטע שרמב"ן עצמו הוסיף לפירוש. ברוב הקטעים שבחנו, צירוף של בדיקת התפוצה ובדיקת התוכן הוביל אותנו למסקנה ברורה אם לפנינו קטע תוספת של רמב"ן או לאו. הקטעים שהם לדעתנו תוספות של רמב"ן מוצגים ונדונים בפרק הזה.¹

היו מקרים שלא הגענו בהם להכרעה ברורה. את חלקם כללנו בפרק הזה, והצענו לפני הקורא את ספקותינו. בהקשר לכך נעיר כי בקטעים לא מעטים מילות הסיום של הקטע דומות או זהות למילים הקודמות לו בטקסט. הדבר יכול להעיד על השמטת מעתיקים מחמת הדומות (שהרי השמטה מסוג זה שכיחה ביותר בתהליכי ההעתקה);

1 באתר הספר במרשתת בא קובץ ובו מוצגים קטעים שבדקנו והכרענו כי אינם תוספות של רמב"ן. הנתונים והנימוקים לקביעתנו בכל קטע שבדקנו מפורטים בקובץ הזה.

אולם לעיתים ייתכן שרמב"ן סיים את קטע התוספת במילים זהות לאלו שקדמו לקטע, בכונה תחילה, מתוך מגמה לשלב את הקטע בצורה נאה וחלקה ברצף הטקסט. בכל קטע תוספת שזיהינו, בדקנו את נוסח הפירוש בקטע ובהקשר הפרשני שלו, מילה אחר מילה, בשמונה כתבי־יד, שלפחות שלושה מהם מייצגים את מהד"ק ולפחות שלושה – את מהד"ב. נוסח הבסיס של הפירוש נלקח מאתר על התורה. במידת הצורך בדקנו כתבי־יד נוספים על שמונת כתבי־היד שנוסחם נבדק באופן שיטתי. טבלאות השוואת הנוסח מוצגות במלואן באתר הספר במרשתת, וחילופי הנוסח החשובים באים בגוף הספר במדור חילופי הנוסח שבסוף כל קטע.

למרות הבדיקות המקיפות שערכנו, אין אנו יכולים לקבוע בוודאות כי מצאנו את כל השינויים והתוספות שהכניס רמב"ן בפירושו. ייתכן מאוד שקיימים עוד שינויים זעירים בין מהד"ק ובין מהד"ב, וכי ניתן יהיה לאתרם בבדיקה השוואתית מקיפה ויסודית יותר. הבדיקות שערכנו כווננו מלכתחילה לאיתור תוספות של משפטים שלמים או קטעים ארוכים יותר, ולא לאיתור מילים בודדות של תוספת.

כדרכנו, ליוונו כל קטע תוספת בדיון פרשני, ובו הסבר כולל של דברי רמב"ן והסבר ממוקד של החידוש בקטע התוספת. בכל קטעי התוספת בפרק זה אין מדובר בדיון חדש ועצמאי, אלא בתוספת של פרט כלשהו לפירושו של רמב"ן במהד"ק: אפשרות פירוש נוספת, דוגמות נוספות לקביעה קודמת, הרחבת הציטוט של מקור שכבר הובא במהד"ק.

נעיר כי בדיון הפרשני המונחים 'מהד"ק' ו'מהד"ב' הם מונחים יחסיים, והם מציינים, בהתאמה, את מצב הטקסט של פירוש הפסוק הנדון – לפני שנוסף בו קטע התוספת ולאחר שנוסף. תפוצת קטעי התוספת בכתבי־היד שונה ביחס לכל קטע (כמו שניתן לראות בטבלת כתבי־היד), וייתכן בהחלט שרמב"ן הוסיף את קטעי התוספת בהדרגה ולא בבת אחת.

701. בראשית טו, יג

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעִבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:

רמב"ן: **כי גר יהיה זרעך** – זה מקרא מסורס, ושיעורו: כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה ועבדום וענו אותם, ולא פירש כמה ימי העבדות והענוי. והרבה מקראות מסורסות מזו יש בכתוב, וכן: "בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בך" (בר' לט, יז), "וכל הארץ באו מצרימה לשבור אל יוסף" (שם 5 מא, נז), "כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום

השביעי" (שמ' יב טו), > וכן: "ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו אשר עשו לו ידיו להשתחות לחפור פרות ולעטלפים" (יש' ב, כ), "לכו שמעו ואספרה כל יראי אלהים אשר עשה לנפשי" (תה' סו, טז), < וכן: "לי יצעקו (לפנינו: יזעקו) אלהי ידענוך ישראל" (הושע ח, ב), "והיו לי אמר יי' צבאות ליום אשר 10 אני עושה סגולה וחמלתי עליהם" (מל' ג, יז). ורבים כן.

קבוצת הביקורת: קמא: סא; בתרא: דזקרנב.

חילופי נוסח: 2 ימין ד יהא; העבדות ר השעבוד; העבדות והענוי דזא (קמא) הענוי והעבדות; 3 מזון נ מזה; 4 לצחק בין דס + וכן; 5 מיום... השביעי' ס חסר; 6 ואת אלילי... ולעטלפים ז וגומ'; 8 לכו שמעו... לנפשי' ז חסר; אשר עשה לנפשי' ז וגומ'; וכן קר חסר; וכן לי... ורבים כן נ חסר.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב-28 כתביייד, וחסר ב-15 כתביייד, ובהם כמעט כל כתביהיד המשקפים את מהד"ק.² באחד מהם הושלם הקטע בגיליון.

רמב"ן רואה בפסוק הנדון ("כי גר יהיה זרעך וכו') 'מקרא מסורס', כלומר פסוק שחלקיו התחביריים באים בסדר שאינו הסדר הטבעי, והדבר עלול לגרום להבנה תחבירית לא נכונה שלו. לצורך הבנתו הנכונה ראוי לסדר את איבריו בסדר אחר המונע דו-משמעות.³ רמב"ן טוען כי התופעה אינה חריגה, ומביא פסוקים נוספים שאף בהם יש סידור, אולי אפילו 'חמור' מזה שבפסוקנו. להדגמה, רמב"ן מביא במהד"ק שלושה פסוקים מן התורה ושניים מן הנביאים.

בקטע התוספת רמב"ן מוסיף עוד שתי דוגמאות, אחת מן הנביאים והשנייה מן הכתובים. תוספת דוגמות לכלל לשוני או לתופעה לשונית היא טבעית ומובנת, שהרי הכותב נתקל במשך השנים בפסוקים נוספים המתאימים לכלל שזיהה, או שלומדי הפירוש שכתב מצביעים לפניו על פסוקים נוספים המתאימים לכלל.⁴ רמב"ן שיבץ את התוספת בראש פסוקי הנביאים, בהתאם למקומו של הפסוק מישעיהו על סדר המקרא. ייתכן שהעדיף שלא לפצל את התוספת, ועל כן הדוגמה מספר תהילים מקדימה שני פסוקים מנביאים אחרונים שהוצגו כבר במהד"ק.⁵

בספר הרקמה, ריב"ג מביא עשרות פסוקים בשער לג (לב) "מן המוקדם והמאוחר", ובהם "לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל" (הושע ח, ב) – סדרו: לי יזעקו ישראל: אלהי

2 כתביהיד המייצגים מהד"ק בכל אחד מחומשי התורה פורטו בעמ' 26, הערה 87.

3 דוגמאות רבות נוספות ראו במאמרה המקיף של מלכה שנוולד, "מקרא מסורס" בפירוש רמב"ן לתורה", מגדים נט (תשפ"א), עמ' 61-91.

4 ראו לעיל עמ' 54-55.

5 במהד"ק רמב"ן רשם את התיבה "וכן" בראש סדרת הפסוקים, ושוב בראש הפסוקים מנביאים. במהד"ב הוסיף "וכן" בראש פסוקי התוספת.

ידענוך", וכן "וכל הארץ באו מצרימה לשבר אל יוסף" (בר' מא, נז) השעור: באו מצרימה אל יוסף לשבור.⁶ אולם אין בכך כדי להוכיח קשר ישיר או שימוש של רמב"ן בדבריו.

702. בראשית טז, יב

וְהוּא יְהִי פֶּרָא אָדָם יָדוּ בְּכָל יוֹד כָּל בּוֹ וְעַל פְּנֵי כָל אָחִיו יִשְׁכֵּן:

רמב"ן: **פרא אדם** – לשון רבינו שלמה: אוהב מדברות לצוד חיות, כמו שכתוב "וישב במדבר ויהי רובה קשת" (בר' כא, כ). **ידו בכל** – ליסטים. **ויד כל בו** – הכל שונאין אותו ומתגרין בו. והנכון: כי **פרא אדם** סמוך, שיהיה איש פרא למוד מדבר, יצא בפעלו משחר לטרף ויטרוף הכל והכל יטרפוהו. והענין על 5 זרעו שיגדל > וישכנו כפראים במדבר < ויהיו להם מלחמות רבות עם כל העמים. ור' אברהם אמר: **ידו בכל** – שינצח מתחלה כל הגוים, ואחר כן **יד כל בו** – שינוצח בסוף, **ועל פני כל אחיו** – בני קטורה, **ישכן** – שיגדל זרעו מהם.

קבוצת הביקורת: קמא: **דזסאקרנב**; בתרא: 25, 26, 27.⁷

חילופי נוסח: 2 במדבר] א 27 + פארן; 4 בפעלו] דק 26 לפעלו; לטרף] זסקנ לטרוף; 5 וישכנו] 26 וישרצו; ויהיו להם מלחמות רבות] ס וילחם; 6 שינצח] דז שנצח; מתחלה] 25, 26 בתחלה.

כלל כתבי-יד: קטע התוספת בא בתשעה כתבי-יד, וחסר ב־36 כתבי-יד, ובהם כל כתבי-היד המשקפים את מהד"ק.⁸

הפרשנים התלבטו בהבנת תיאורו של ישמעאל בפסוק. רש"י רואה את 'פרא' כשם תואר (כלומר 'פרא אדם' הוא אדם פראי), ואיננו מקשר את המילה לבעל החיים הנקרא 'פרא'. לדעתו, אין קשר בין שני חלקי הפסוק: "פרא אדם" מגדיר את מקצועו של ישמעאל כצייד חיות, "ידו בכל ויד כל בו" מגדיר את יחסו לבני האדם.

רמב"ן חולק על רש"י בשלושה עניינים. ראשית, הוא סבור ש'פרא' הוא שם עצם ולא שם תואר, והוא בעל חיים, זאת על סמך פסוקים בירמיהו ובאיוב: "פֶּרָה לְמַד מִדָּבָר בְּאוֹת נַפְשׁוֹ (נִפְשָׁהּ ק') שְׁאֵפָה רוּחַ תִּאֲנֶתָה מִי יִשְׁכְּנָה" (יר' ב, כד); "הֵן פְּרָאִים בְּמִדְבָּר

6 ראו ריב"ג, הרקמה, עמ' שנט-שסב.

7 כל כתבי-היד בקבוצת הביקורת אינם מכילים את קטע התוספת, ועל כן נבדקו שלושה כתבי-יד נוספים המכילים אותו.

8 תפוצת כתבי-היד קרובה לזו שהוגדרה כ"שלב ד" (לעיל, עמ' 71 והערה 195).

יֵצְאוּ בְּפִעֲלָם מִשְׁחָרֵי לְטָרֶף" (איוב כד, ה).⁹ שנית, הוא מקשר בין שני חלקי הפסוק: "פרא אדם" מגדיר את ישמעאל כאדם הדומה לבעל החיים פרא, "ידו בכל ויד כל בו" ממשיך את תיאור ישמעאל, המשול לבעל החיים שטורף את הכול והכול טורפים אותו.¹⁰ שלישית, בניגוד לרש"י שסבר שהפסוק כולו מתאר את ישמעאל עצמו, רמב"ן סובר שהפסוק מתייחס לא לישמעאל אישית אלא לעם שיצא ממנו.¹¹

במהד"ק התייחס רמב"ן בנמשל רק לחלקו השני של הפסוק וביאר שצאצאי ישמעאל יילחמו עם עמים רבים. במהד"ב השלים רמב"ן את החסר וביאר כיצד תחילת הפסוק קשורה לצאצאי ישמעאל – הם ישכנו במדבר. מאפיין זה עולה מאזכור ה'פרא' בפסוק (שהרי שני הפסוקים שעליהם הסתמך רמב"ן מזכירים שהפרא נמצא במדבר), ועולה גם מן התיאור של ישמעאל בהמשך – "וישב במדבר" (בר' כ, כ-כא).

הביטוי שבתוספת, "וישכנו כפראים במדבר", מבוסס על מה שנאמר על בני ישמעאל "וישכנו מחוילה עד שור" (בר' כה, יח) ועל הפסוק באיוב "פראים במדבר". את המשך הפסוק הביא רמב"ן בפירושו המשל על ישמעאל עצמו, ושם שינה את לשון הפסוק מלשון רבים ללשון יחיד, "יצא בפעלו משחר לטרף".

703. בראשית לא, לה

וַתֹּאמֶר אֶל אָבִיהָ אֵל יָחַד בְּעֵינַי אֲדָנִי כִּי לֹא אוֹכֵל לָקוּם מִפְּנֵיהָ כִּי דָרָךְ נָשִׁים לִי וַיַּחְפֹּשׂ וְלֹא מָצָא אֶת הַתִּרְפִּים:

רמב"ן: אל יחר בעיני אדני כי לא אוכל לקום מפניך – לא הבינתי מה התנצלות זה, וכי הנשים אשר להן האורח לא יקומו ולא יעמודו! אולי אמרה כי ראשה ואיבריה כבדים עליה והיא חולה בבא הארח כי כן דרכן, וכל שכן במעוטות הלידה כרחל שדמיהן מועטין והאורח יכבד עליהן מאד. והנכון בעיני, כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד, כי כן שמן מעולם "נדות" לריחוקן, כי לא יקרבו אל אדם ולא ידברו בו, כי ידעו הקדמונים בחכמתן שהבלן מזיק וגם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע, כאשר בארו הפילוסופים. עוד אני עתיד להזכיר

9 רמב"ן כולל בפירושו שיבוצים מתוך שני הפסוקים האלה. את הפסוק הראשון ציטט גם ריב"ש בביאורו, אך הוא הלך לכיוון פרשני שונה לחלוטין.

10 את דבריו "כי פרא אדם סמוך" אפשר להבין באחת משתי דרכים: או שיש פה סמיכות בין שני שמות עצם, פרא (הוא בעל החיים) ואדם; או שהמילים "פרא אדם" סמוכות וקשורות להמשך הפסוק (כך ביאר בעל 'בית היין' בפירושו על פירוש רמב"ן לתורה).

11 רמב"ן ביאר כך כבר בפירושו לעיל לפס' ו: "וישמע ה' אל עניה, ונתן לה שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני הענוי".

נסיונם בזה (רמב"ן לוי' יח, יט). והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בבריתא של מסכת נדה: > תלמודי אסור לשאול בשלומה של נדה, רבי נחמיה אומר: אפילו הדיבור שהוא יוצא מפיה טמא הוא. < אמר רבי יוחנן: אסור לאדם להלך אחר הנדה ולדרוס את עפרה שהוא טמא כמת, כך עפרה של נדה טמא ואסור ליהנות במעשה ידיה. ולכך אמרה רחל: ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך וגם לא ללכת באהל כלל, שלא תדרוך אתה עפר רגלי. והוא החריש ממנה ולא ענה אותה, כי 15 לא היו מספרים עמהן כלל מפני שדבורה טמא.

קבוצת הביקורת: קמא: דז; בתרא: ז, סאקנכ.

חילופי נוסח: 1 מה התנצלות זה] ס למה ההתנצלות הזה; 3 בבא] ר בבואה; 9 נדה] ד +הוא; תלמודי] ר תלמיד; 10 ס ת"ח; נחמיה] אנכ נחמיה; שהוא יוצא] סרכ היוצא; 11 טמא כמת] נ כטמא מת.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב' 42 כתבייד, וחסר בשלושה כתבייד, המשקפים בדרך כלל את מהד"ק. באחד מהם הושלם הקטע בגיליון.

דברי ההתנצלות של רחל, הטוענת שאינה יכולה לקום מפני אביה מחמת שהיא נידה, תמוהים; ורמב"ן מציע שתי אפשרויות להסבר דבריה. הראשונה: רחל מתנצלת על מצב של חולי המקשה עליה פיזית לקום ממקומה. ייתכן שבהסבר זה נעזר רמב"ן בהשכלתו הרפואית. האפשרות השנייה נראית בעיניו יותר, והיא מתבססת על הגבלות שחלו על הנידה בתקופה הקדומה. לשם כך מצטט רמב"ן ברייתא עתיקה הנקראת "בריייתא של מסכת נדה [תלמודי?]" שהיא מקור חיצוני שהיה מוכר לחלק מהראשונים.¹² לפי הבריייתא אסור לדבר עם הנידה, ולפי דברי רבי יוחנן אסור לדרוס את העפר שדרכה בו.¹³ על בסיס שתי ההגבלות האלה מצייר רמב"ן את דברי ההתנצלות של רחל ואת

12 לדעת ליברמן זהו חיבור שנכתב על ידי מחבר ארצישראלי "שהיה שייך לכת שלא התנהגה כתורה וכהלכה", ראו שאול ליברמן, שקיעין, ירושלים תרצ"ט, עמ' 22; לדעת אפטוביצר זהו "זיוף קראי", ראו אביגדור אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 166-168. זהו האזכור המפורש היחיד של ברייתא זו בפירוש רמב"ן לתורה. הוא מתייחס לבריייתא זו בצורה אנונימית גם בפירושו לוי' יב, ד בלשון "והזכירו זה גם רבותינו", וראו להלן בהמשך הדיון. בחידושו לתלמוד ובשאר כתביו לא מצאנו התייחסות נוספת לבריייתא זו. נראה שרמב"ן אינו מתייחס לבריייתא הזאת כמקור הלכתי מחייב. הוא משתמש בה בפירושו כאן כדי לשרטט את היחס לנידה בתקופת הקדמונים, ולהסביר לפיה את הסיטואציה של מפגש רחל ולבן. ראו רמב"ן, איזנשטט, עמ' רמו הערה ג; רמב"ן, שעוועל, עמ' קעז. המילה "תלמודי" באה ברוב כתבי-היד שנבדקו, ומשמעותה אינה ברורה. ייתכן שהיא באה לאפיין את הבריייתא המיוחדת הזאת, וייתכן שההלכה חלה דווקא על אדם המוגדר "תלמודי". ראו, איזנשטט, עמ' רמה הערה ח. 13 ראו ברייתא דמסכת נדה ב, רח"ם הורוויץ, פרנקפורט תרמ"ט, הלכה ג עמ' 13; הלכה ה עמ' 17.

תגובתו של לבן: רחל אומרת שבשל מצב הנידות היא נמנעת מלקום ולדרוך על עפר האוהל. לבן מצידו נמנע מלהשיב, כי הדיבור עם נידה נחשב טמא.

הקטע הממוסגר מכיל את החלק הראשון בדברי הברייטא שבו נזכר האיסור לדבר עם הנידה. בשל תפוצתו הנרחבת קשה להכריע אם יש כאן תוספת של מהד"ב שנוספה בשלב מוקדם או קטע שנשמט מכתב-יד בודדים בשל תקלת העתקה. השמטת הקטע משמיטה את הבסיס לחלק השני של הסברו של רמב"ן, דהיינו להתנהגותו של לבן המבוארת בסוף הפירוש. רמב"ן מזכיר שוב איסור זה במפורש בפירושו לוי"ב, יד: "והנכון בעיני כי האשה בימי ראייתה תקרא 'נדה' בעבור שינידוה וירחיקוה כל בני האדם, והאנשים והנשים ירחקו ממנה, ויושבת בדד, לא תספר עם אדם כלל, כי גם דבורה טמא אצלם, והעפר אשר תדרוך טמא להם כעפר רקב עצמות המת, והזכירו זה גם רבותינו"¹⁴. נראה שגם כאן מתייחס רמב"ן לאותה ברייתא של מסכת נדה. נתונים אלו מחזקים את ההנחה שכבר במדה"ק ציטט רמב"ן את הברייטא על שני חלקיה, והחלק הראשון נשמט מסיבות לא ברורות.

מצד שני, שלושת כתבי-היד שהקטע חסר בהם מייצגים בדרך כלל מהד"ק. ייתכן שבמהד"ק רמב"ן התרכז בתחילת דבריו בהסבר מעשי רחל. אחר כך התייחס לתגובת לבן וכתב בכללות שדיבורה טמא. רק בשלב מאוחר יותר הוא ראה לנכון להרחיב את הציטוט מן הברייטא ולפתוח אותו באיסור הדיבור עם הנידה. חיזוק לאפשרות הזו אפשר להביא מהמשפט שהקדים רמב"ן לציטוט הברייטא: "והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם, וכמו שהזכירו רבותינו בברייטא של מסכת נדה" – ממשפט זה משתמע שהציטוט יתייחס לעניין הישיבה באוהל ולא לעניין הדיבור.

704. בראשית לו, י

וַיִּסְפֹּר אֶל אָבִיו וְאֶל אָחִיו וַיַּגֵּעַר בּוֹ אָבִיו וַיֹּאמֶר לוֹ מָה הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חָלַמְתָּ הַבּוֹא
נְבוֹא אֲנִי וְאִמְךָ וְאָחִיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לָךְ אֶרְצָה:

רמב"ן: ויספר אל אביו – ספר החלום הזה לאביו ולא הראשון, כי הוא עצמו המכיר בפתרונו, כי השמש ירמוז לאביו, והוא גער בו. וטעם אל אחיו פעם שנית, כי ספר אותו לאביו בפני אחיו. והוא גער בו לשכך חמתם מעליו,

מהד"ק	מהד"ב
ואמר	וטעם
5	

מה החלום הזה אשר חלמת > – כמו: "מה אדם ותדעהו" (תה' קמד, ג) <, כלומר מה החלום הזה >, איננו כלום < שתגידנו, כי אינם אלא דברים בטלים. או

מהד"ק	מהד"ב
היתה	טעם
10	

הגערה לאמר איך נשאך לבך לחלום החלום הזה, אין זה כי אם גובה לב ונערות שיעלו דברים כאלה על לבך, כענין שנאמר בחלומות "רעיוןך על משכבך סליקו" (דנ' ב, כט), וכתוב "והרהורין על משכבי" (שם ד, ב).

קבוצת הביקורת: קמא: סאנ; בתרא: דזקרכ.

חילופי נוסח: 3 גער בן ז, אקנכ גערותו; 6 כמו מה אדם... החלום הזה] כ₂; 7 כלומר מה החלום הזה] נכ, חסר; החלום הזה] ר + אשר חלמת; שתגידנו כי א שתגיד לנו והלא כל זה; 11 ונערות] א וענין נערות.

כלל כתביהיד: קטעי התוספת באים ב-33 כתביהיד, וחסרים ב-12 כתביהיד, ובהם מרבית כתביהיד המשקפים את מהד"ק. בשניים מהם הושלמו בגיליון.

לאחר שיוסף סיפר לאביו ולאחיו את חלומו השני, שבו השמש והירח והכוכבים משתחווים לו, יעקב גוער בו "מה החלום הזה אשר חלמת? הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה?!" (בר' לז, י). הפרשנים שקדמו לרמב"ן התמקדו בביאור החלק השני של דברי יעקב, וטענו שיעקב מבקש לשכך את זעם האחים על יוסף.¹⁵ רמב"ן מאמץ את הגישה הזו, אך מבקש לבאר גם את החלק הראשון של דברי יעקב שלא פורש על ידי קודמיו. אם נבין את המילה "מה" כמילת שאלה אינפורמטיבית, דברי יעקב אינם ברורים מכיוון שיוסף פירט את תוכן החלום. רמב"ן מציע שני פירושים לדברי יעקב: לפי הפירוש הראשון הגערה היא על כך שיוסף סיפר את החלום, והלא זהו חלום שאינו נחשב ולכן לא ראוי לספרו. לפירושו השני הגערה היא על עצם העובדה שיוסף חלם חלום כזה: יעקב מאשים את יוסף שחלומותיו משקפים את מחשבות ליבו המתנשא. נראה שבפירוש הראשון שם רמב"ן דגש על המילים "מה החלום", ובפירוש השני שם דגש על המילים "אשר חלמת".

במהד"ב הוסיף רמב"ן לפירושו הראשון פסוק המדגים את השימוש במילת השאלה "מה" כמילה הבאה להמעיט – "מה אדם ותדעהו" (תה' קמד, ג), וכן הוסיף שתי מילים "איננו כלום" המדגישות את חוסר החשיבות של החלום.

מה גרם לרמב"ן לשלב במהד"ב את הפסוק הנוסף?¹⁶ רמב"ן דן בפסוק זה בפירושו לפסוק "וַיִּנְחֲנוּ מָה לֹא עָלִינוּ תִּלְנַתִּיכֶם כִּי עַל ה'" (שמ' טז, ז). הוא מצטט את פירוש ראב"ע וחולק עליו: "ונחנו מה – אמר רבי אברהם: ונחנו מה בידינו לעשות, כי לא עשינו, רק מה שצונו. ואיננו כן, אבל הוא כמו 'מה אנוש כי תזכרנו' (תה' ח, ה); 'מה אדם ותדעהו' (תה' קמד, ג); 'כי במה נחשב הוא' (יש' ב, כב); וזאת דרך עֲנֻתוֹ: כי מה אנחנו שתליתם עלינו שהוצאנו אתכם מארץ מצרים, הן אנחנו אין ופעלנו הבל".¹⁷ ראב"ע מפרש את המילה 'מה' בפירושה השכיח, כשאלה אינפורמטיבית, ולשם כך משלים חלקים תחביריים חסרים במשפט: "מה בידינו לעשות". רמב"ן חולק עליו ומפרש שהמילה 'מה' מורה על חיסרון ואפסות. בעקבות הדיון הזה, הרחיב רמב"ן את הפירוש לפסוקו במהד"ב, הסביר את משמעות המילה 'מה' והוסיף לה להדגמה את הפסוק "מה אדם".¹⁸

תוספת הפסוק הביאה את רמב"ן להכניס עוד שני שינויים קטנים, המשנים את המבנה התחבירי לבל יהיה מסורבל מדי. במהד"ק היה הדיבור הזה המשך ישיר למשפט הקודם על הגערה: "והוא גער בו לשכך חמתם מעליו, ואמר מה החלום הזה אשר חלמת – כלומר...". במהד"ב החליף רמב"ן את המילה "ואמר" במילה "וטעם" ובכך בעצם פתח 'דיבור מתחיל' חדש שדן בדבריו הראשונים של יעקב. גם בתחילת הפירוש השני החליף רמב"ן את המילה "היתה" במילה "טעם" וכך חידד את האבחנה בין שתי האפשרויות, שכל אחת מתחילה במילה "טעם".

705. בראשית מה, כו

(כו) וַיִּגְדּוּ לוֹ לֵאמֹר עוֹד יוֹסֵף חַי וְכִי הוּא מֵשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפֶּגַע לְבֹו כִּי לֹא הָאֱמִין לָהֶם: (כו) וַיִּדְּבְרוּ אֵלָיו אֶת כָּל דְּבָרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים וַיֵּרָא אֶת הָעֲגֻלּוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח יוֹסֵף לְשֵׂאת אֹתוֹ וַתַּחֲי רֹחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם:

רמב"ן: ויפג לבו – נחלף לבו והלך מלהאמין, לא היה לבו פונה אל הדברים, לשון מפיגין טעמן בלשון משנה (בבלי פסחים מא ע"א; ביצה יד ע"א) וכמו "מאין

16 בדיקה במילונייהם של אבן ג'נאח (שורשים, 'מה') ורד"ק (ספר השורשים, 'מה') מעלה שרמב"ן לא נעזר בהם במציאת הפסוק.

17 ראב"ע פירש בצורה זוה גם בפירושו הקצר. אולם רמב"ן לא הכיר את הפירוש הקצר של ראב"ע, וציטט את הנאמר בפירוש הארוך. ראו: יהונתן יעקבס, "רמב"ן ושני פירושי ראב"ע לספר שמות", היספניה יודאיקה 13 (תשע"ז), עמ' נא-ע.

18 רמב"ן מצטט את הפסוק "מה אדם ותדעהו" בשלושה מקומות נוספים בפירושו (בר' ב, ט; יח, יט; דב' לד, י), אך בכלם הוא דן במשמעות הפועל 'ותדעהו'.

הפוגות" (איכה ג, מט); "וריהו לא נמר" (יר' מח, יא) מתורגם 'וריהו לא פג', לשון רבינו שלמה. ואיננו כן, כי לשון פוגה – ביטול ושביטה, כמו "אל תתני פוגת לך" (איכה ב, יח), וכן "עיני נגרה ולא תדמה מאין הפוגות" (שם ג, מט), 5 שנגרה תמיד מאין שביתה והפסק; וכן "על כן תפוג תורה" (חב' א, ד), תבטל ותפסק. > וכן "מפיגין טעמן" – שמפזרין אותו ומתבטל <. וגם זה, ויפג לבו – שנתבטל לבו ופסקה נשימתו, כי פסקה תנועת הלב והיה כמת. וזה הענין ידוע בבוא השמחה פתאום, והוזכר בספרי הרפואות, כי יסבלו זה הזקנים וחלושי הכח שיתעלפו רבים מהם בבא להם שמחה בפתע פתאום, כי יהיה הלב נרחב ונפתח פתאום, והחום התולדי יוצא ומתפזר בחיצוני הגוף, ויאפס הלב בהתקררו. והנה נפל הזקן כמת. ואמר כי לא האמין להם – להגיד שעמד זמן גדול מן היום והוא שוכב דומם, בעבור שלא האמין להם. כי הידוע בעלול הזה שיצטקו לו, וירגילו אותו בשמחה ההיא עד שתקבע בו בנחת. וזה טעם וידברו אליו את 15 כל דברי יוסף אשר דבר אליהם וירא את העגלות, כי היו צועקים באזניו דברי יוסף ומביאים לפניו העגלות, ואז שבה רוחו אליו וחזרה נשמתו וחיה. וזהו ותחי רוח יעקב אביהם. ואנקלוס שאמר "ושרת רוח נבואה", בעבור שהדבר אמת הוסיף זה, ודרש כן ממלת רוח, שלא אמר 'יחי יעקב אביהם', ועשאו מענין "רוח יי' אלהים עלי" (יש' סא, א), "ועתה יי' אלהים שלחני ורוחו" (יש' מח, 20 טז), "איש אשר רוח בו" (במ' כז, יח). { וכן "מפיגין טעמן" – שמפזרין אותו ומתבטל. }

קבוצת הביקורת: בסוף הקטע: דזסאקרנ; בגוף הקטע: כ.

חילופי נוסח: 4 כן דכ נכון; ר חסר; 8 נשימתו סאקנ נשמתו; 9 יסבלו נ לא יסבלו; 10 שיתעלפו קר שיתעטפו; 11 ויאפס ס ויאסף; 16 ואז זקב אז; נשמתו זנ נשימתו; 17 שאמר ז שתרגם; ס שתי; נבואה כ קודשא; ק קודשא על יעקב; 20 רוח דזר רוח אלהים (בר' מא, לח).

כלל כתבי־יד: ב־30 כתבי־יד, ובהם כל כתבי־היד המייצגים את מהד"ק – קטע התוספת בא בסוף הקטע, ואינו מחובר להקשר. ב־14 כתבי־יד קטע התוספת בא בגוף הקטע, במקום המתאים היטב להקשר.

רמב"ן חולק על רש"י בהבנת הפועל "ויפג". רש"י סובר שפירושו – התחלף; רמב"ן מציע שפירושו – בוטל, נפסק. לדעת רמב"ן כאשר שמע יעקב את בשורת האחים על אודות יוסף הפסיק לבו לפעום, פסקה נשימתו, והוא נפל כמת. רמב"ן משתמש בהשכלתו הרפואית וטוען שמקרים מעין אלו מוכרים ברפואה. רש"י הביא כראיה לפירושו פסוק מן המקרא (איכה ג, מט), ראיה מארמית (תרגום

יונתן ליר' מח, יא) וציטטה ממקור התלמודי "מפיגין טעמן",¹⁹ כשלפי פירושו הכוונה – מוחלף הטעם. במהד"ק הביא רמב"ן ראיות לפירושו מפסוקים אחרים, וכן התייחס לראיית רש"י ממגילת איכה וביאר אותה לפי שיטתו. אך הוא לא התייחס לראיה שהביא רש"י מלשון חז"ל.²⁰ אחר כך הוסיף רמב"ן התייחסות ללשון זו וביאר אותה לשיטתו – "מפיגין טעמן" לא במשמעות החלפה, אלא במשמעות ביטול מוחלט.

כאמור לעיל, ב-30 כתב-יד (ובניהם כל כתבי-היד המשקפים את מהד"ק)²¹ הקטע משובץ בסוף הדיבור, כהמשך לדיון של רמב"ן בתרגום אונקלוס למילים "ותחי רוח יעקב". מיקום זה מוזר, מכיוון שקטע המדובר כלל אינו קשור לדיון זה. ב-14 כתב-יד – כולם מייצגים מהד"ב – משובצת התוספת במקומה הטבעי הצפוי, לאחר שלוש דוגמאות שהביא רמב"ן מהמקרא להוכחת דבריו.

כדי להסביר את המצב בכתב-היד, צריך להניח שלושה שלבים בהתפתחות הפירוש, שהקדום שביניהם איננו מתועד בשום כתב-יד. מלכתחילה התייחס רמב"ן לראיה אחת בלבד מהראיות שהביא רש"י, והתעלם מהראיה שהביא רש"י מלשון חז"ל. לאחר זמן, עוד בהיותו בספרד, הוסיף רמב"ן את התייחסותו וביאורו לראיה שהביא רש"י מחז"ל, אולם הוא רשם את ההתייחסות הזאת בסוף הדיבור מחוסר מקום, או שהוסיף הערת גיליון לכתב-היד שלו, ואחד המעתיקים הקדומים שיבץ אותה בסוף הדיבור. כך תבואר העובדה שבכל כתב-היד של מהד"ק התוספת נמצאת בסוף הדיבור, וכן במרבית כתב-היד. בהגיע רמב"ן לארץ ישראל, ובמסגרת התיקונים והשיפורים שהוא הכניס לפירושו, הוא מצא את ההזדמנות לשלב את התוספת במקומה הטבעי והצפוי, שילוב שנקלט בחלק קטן מכתב-היד.²²

706. בראשית מט, לג

וַיְכַל יַעֲקֹב לְצֹנֹת אֶת בָּנָיו וַיֹּאסֶף רְגֵלְיוֹ אֶל הַמָּטָה וַיִּגְזַע וַיֹּאסֶף אֶל עַמּוּי:

19 רש"י כתב שמדובר ב"לשון משנה", למעשה זה לשון ברייתא "ומה מים שאין מפיגין טעמן אסורין שאר משקין שמפיגין טעמן לא כל שכן" (בבלי פסחים מא ע"א) או לשון הגמרא "כל התבלין מפיגין טעמן ומלח אינה מפיגה טעמה" (בבלי ביצה יד ע"א).

20 רמב"ן מתעלם גם מהראיה מתרגום יונתן, אם משום שלדעתו ראיה מארמית היא חלשה יותר ואם משום שנקל לראות שהביטוי הארמי "וריחיה לא פג" יכול להתפרש גם הוא מלשון הפסק וביטול.

21 בכ"י 1 הקטע נמצא גם במקומו, בהערת גיליון.

22 על קטעים בפירוש רמב"ן שניכרים בהם שלושה שלבי התפתחות ראו לעיל, עמ' 68-69. קבוצת כתב-היד שקטע התוספת שלנו ממוקם בהם במקומו הטבעי קרובה לזו שהגדרנו כ"שלב ד" (לעיל, עמ' 71 והערה 195).

רמב"ן: **ויגוע ויאסף** – ומיתה לא נאמרה בו. ואמרו רבותינו "יעקב אבינו לא מת' (בבלי תענית ה"ב), לשון רבינו שלמה. ולדעת רבותינו, הרי יעקב הזכיר מיתה בעצמו: "הנה אנכי מת והיה אלהים עמכם" (בר' מח, כא)! ואולי לא ידע בנפשו, או שלא רצה לתת כבוד לשמו. וכן "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם" (בר' נ, 5 טו) – כי להם מת הוא, או שלא ידעו הם בזה כלל. וענין המדרש הזה, כי נפשות הצדיקים צרורות בצרור החיים וזו תחופף עליו כל היום, > לובשת לבושה השני, שלא יפשיטנה ערומה כיעקב, או תתלבש לעתים מזומנות. < ויובן הענין הזה במסכת שבת (קנב ע"א-ע"ב) ובמסכת כתובות (קג ע"א).

קבוצת הביקורת: קמא: ס; בתרא: ד₂א₂קרנב.

חילופי נוסח: 6 בצרור החיים] כ בחיים; וזו] דר ואז; עליו] כ עליהם; לבושה] ק לבישת.

כלל כתבי-היד: קטע התוספת בא ב-34 כתבי-יד וחסר ב-11 כתבי-יד²³, ובהם מרבית כתבי-היד המשקפים את מהד"ק. בשלושה כתבי-יד יש השלמה בגיליון הכוללת את הקטע המושמט.

בקטע עמום זה מתמודד רמב"ן עם השאלה מה פשר דברי חז"ל "יעקב אבינו לא מת"²⁴. נקדים ונציין שרמב"ן אינו משתמש כאן בביטויים המקובלים עליו כאשר הוא עוסק בענייני סוד, כגון "על דרך האמת", "והמשכיל יבין" וכיוצא בזאת. נראה שהוא רואה בדברי חז"ל רעיון קשה להבנה, אך לא מעבר לכך.

במהד"ק כתב רמב"ן "כי נפשות הצדיקים צרורות בצרור החיים וזו תחופף עליו כל היום". כוונתו היא שנשמתו של יעקב, בשונה מזו של צדיקים אחרים, לא נטשה את גופו ועדיין שורה עליו. במהד"ב הציע רמב"ן פירוש שונה לדברי חז"ל. בדבריו "לובשת לבושה השני שלא יפשיטנה ערומה כיעקב או תתלבש לעתים מזומנות" הוא ביאר שיעקב לא מת מפני שנפשו, על אף שאיבדה את לבושה המקורי שהוא גופו של יעקב, זכתה ללבוש-גוף אחר, המכונה "לבוש שני" (אולי על פי משלי לא, כא), ומן הבחינה הזו היא עדיין קיימת. כדרכו במקרים רבים אחרים שילב רמב"ן את פירושו החדש ללא השמטת הפירוש הישן.

המצב בכתבי-היד כאן הוא מורכב. בכתב יד אחד (17) נשמט כל הדיבור. בשני כתבי-יד של מהד"ק (ד, ז) חסרים שני ההסברים, ונוסח הפירוש הוא: "וענין המדרש הזה במסכת שבת ובמסכת כתובות". לדעתנו סיבת ההשמטה בכתבי-יד אלו היא 'דילוג מפני הדומות', דהיינו דילוג בטעות על הקטע שהושמט בגלל הדמיון בין 'המדרש

23 בשלושה כתבי-יד נוספים הקטע המושמט רחב יותר, ראו להלן.

24 גרשום שלום התייחס בהרחבה לפסקה זו ולפירושה השונים במאמרו "לבוש הנשמות ו'חלוקא דרבנן'", תרבי"ן כד (תשט"ו), עמ' 290-306.

הזה' – 'הענין הזה'. קטע התוספת כלול בתוך הקטע המדולג, ועל כן לא ניתן לדעת אם בנוסח שעמד לפני סופרי כתבי-היד האלה נכלל קטע התוספת.²⁵ ב-11 כתבי-יד, מתוכם שמונה כתבי-יד המייצגים את מהד"ק, נמצא ההסבר הראשון בלבד.²⁶ ב-34 כתבי-יד נמצא הפירוש במלואו. על פי נתונים אלו נראה לנו לקבוע שבמהד"ק הציע רמב"ן את הסברו הראשון למדרש, ובמהד"ב הוא הוסיף את ההסבר השני, שנקלט במרבית כתבי-היד.²⁷

יש לציין שבדיקת הסופרקומנטרים של פירוש רמב"ן מסוף המאה השלוש-עשרה ותחילת הארבע-עשרה מלמדת שהפסקה במלואה הייתה כבר מוכרת להם. נתונים אלו מחזקים את ההנחה שהתוספת היא של רמב"ן עצמו ואינה מאוחרת לזמנו.²⁸

707. שמות יג, ה

וְהָיָה כִּי יֵבִיאָהּ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוֹסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לָתֵת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבַשׁ וְעַבְדָּתָ אֶת הָעֶבֶדָּה הַזֹּאת בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה:

רמב"ן: וְהָיָה כִּי יֵבִיאָהּ יי' אל ארץ הכנעני – אף על פי שלא מנה אלא חמשה עממין, כל שבעה עממין במשמע, שכולם בכלל הכנעני הם, ואחת מן המשפחות היתה שלא נקרא לה אלא כנעני, לשון רש"י. ובאמת שהם בכלל כנעני, שהם בניו כלם (בר' י, טו-טז), ולכך כשאמר "וְהָיָה כִּי יֵבִיאָהּ יי' אל ארץ הכנעני" (שמ' יג, יא) יכלול בו את כולם. וכן אמר הכתוב בכל מקום "ארץ כנען". אבל 5 בכאן אין טעם שיזכיר רובם, ויניח קצתם בכלל כנעני. ודעת רבותינו (ספרי דברים כו, ט; כי תבוא שא) שהיתה ארץ חמשה עממין הללו זבת חלב ודבש, ולא היה כן ארץ השנים הנשארים, ולכך יבשר אותם בארץ הזאת. כך שנינו בסיפרי לענין הבכורים: "ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ אשר היא²⁹ זבת חלב ודבש" 10 (דב' כו, ט) מה ארץ זבת חלב ודבש האמור להלן ארץ חמשה עממים, אף ארץ זבת חלב ודבש האמורה כאן ארץ חמשה עממים. רבי יוסי אומר: אין מביאין

25 בשני כתבי-היד האלה הושלם הקטע המדולג בגיליון ובתוכו גם קטע התוספת. ההשלמה אינה יכולה ללמד מה היה הנוסח המקורי שעמד בפני סופר כתבי-היד.

26 על פי עדותו של עודד ישראלי, גם בכמה כתבי-יד חשובים של 'רמב"ן הקצר' נמצא ההסבר הראשון וחסר ההסבר השני.

27 יצוין שעודד ישראלי, שסייע לנו בפיענוח תוספת זו, העלה את האפשרות שחלקי הפירוש כולם נכתבו עוד במהד"ק, ומשקפים התפתחות במחשבתו של רמב"ן כבר בזמן שהותו בספרד.

28 תורתנו שלוחה לפרופ' עודד ישראלי שסייע לנו להבין את הקטע הזה.

29 המילים "אשר היא" אינן בנוסח המקרא שלפנינו, והן השפעה מבמדבר יד, ח.

בכורים מעבר לירדן, שאינה זבת חלב ודבש'. הרי מיעטו ארץ שני העממין מן הבכורים לפי שאינה ארץ זבת חלב ודבש, ור' יוסי מיעט אף עבר הירדן שהיתה של אמורי, לפי שגם היא אינה זבת חלב ודבש. והאמורי המוזכר כאן הוא אותו שבארץ ישראל עצמה. וכענין הזה שנוי במכילתא בפרשה הזאת (ריש פרק יז). ועוד שנוי בספרי (דברים יח, ב; שופטים קסד) "ונחלה לא יהיה לו" (דב' יח, ב) – זו נחלת חמשה עממין. "בקרב אחיו" – זו נחלת שני עממין. הפרישו בפני עצמן חמשה עממין הללו, לפי שהם עיקר הארץ שבה הבטיחם, שהיא זבת חלב ודבש. ורבינו שלמה בפרשת שופטים ושופטים (שם) נתקשה בזו הברייתא. ועל הדעת הזו, הכתוב למעלה "אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש" (שמ' ג, ח) – לא בעבור "זבת חלב ודבש" הוסיף שם את הפריזי, אלא בעבור "ארץ טובה ורחבה", והם הששה גוים הנזכרים בכל מקום, כי הגרגשי פינה ולא נזכר בתורה רק בפסוק "ונשל גוים רבים מפניך" וגו' (דב' ז, א), ולכן אמר "רבים"; וכן כתוב "כי החרם תחרימם החתי והאמורי הכנעני והפרזי החוי והיבוסים" (דב' כ, יז) ולא הזכיר הגרגשי, ירמוז כי לא יבא עמהם במלחמה ויפנה מפניהם. > ויהושע אמר "והורש יוריש מפניכם את הכנעני ואת החתי ואת החוי ואת הפרזי ואת הגרגשי והאמרי והיבוסים" (יה' ג, י) – כי כל השבעה הוריש מפניהם. <

קבוצת הביקורת: קמא: דס; בתרא: זאקרב.

חילופי נוסח: 6 קצתם ד מקצתם; כ בקצתם; כנעני רנ הכנעני; 11 יוסי ס יוסף; 13 יוסי ס יוסף; עבר הירדן א מעבר לירדן; 15 בפרשה הזאת כ חסר.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב-24 כתביהיד, וחסר ב-16 כתביהיד, ובהם כל כתביהיד המשקפים את מהד"ק. בשלושה מתוכם הושלם בגיליון.

התפוצה מלמדת שלפנינו קטע תוספת, ואף-על-פי שיש מילים דומות בתחילת הקטע ובסופו, אין לראות פה השמטת מעתיק.

רמב"ן דן בשאלה מדוע לא בכל מקום שנזכרו עמי כנען פורטו כל שבעת העמים. במהד"ק הוא מתייחס לפסוקי התורה השונים. בדב' ז, א נזכרו כל שבעת העמים בשם, ונזכר מספרם. ברוב פסוקי התורה שנזכרו בהם עמי כנען נזכרו שישוה ולא נזכר הגרגשי, ורמב"ן מסביר בעקבות מדרש חז"ל שהגרגשי פנה והלך לו ולא נלחם עם ישראל.³⁰ רמב"ן מוצא לכך רמז בפסוקים: כשמשא אומר "ונשל גוים רבים מפניך" (דב' ז, א) הוא מתייחס לכל העמים שהיו בארץ כנען; אך כשהוא אומר "כי החרם תחרימם" (דב' כ,

30 רמב"ן מזכיר שלושה מקורות למדרש הזה בפירושו לדב' כ, י: "וכך אמרו רבותינו במדרש 'אלה הדברים רבא', והיא עוד בתנחומא ובגמרא ירושלמית". ראו דברים רבה מהדורת ליברמן שופטים; תנחומא שופטים יח; ירושלמי שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ג.

(יז) הוא מתייחס לעמים שישראל ינצחו ויכו, ולכן משמיט את הגרגשי. בפסוקנו נזכרו רק חמישה מתוך השבעה (חסרים הפריזי והגרגשי), ורמב"ן מסביר על פי הספרי כי רק ארץ חמישה עמים היא זבת חלב ודבש, כנזכר בפסוקנו (ויש לכך השלכה הלכתית בעניין הבאת הביכורים).

בקטע התוספת דן רמב"ן בפסוק מספר יהושע, שבו מזכיר יהושע לעם לפני כניסתם לארץ את כל שבעת העמים שיש להורישם (יה' ג, י). פסוק זה סותר לכאורה את הטענה שהביא רמב"ן בעקבות המדרש שהגרגשי אינו חלק מהעמים שיוכו על ידי ישראל. רמב"ן מסביר את הפסוק לשיטתו: הלשון "הורש יוריש מפניכם" המתייחסת לקב"ה יכולה לכלול גם את הגרגשי שה' גרם לו ללכת, אף שישראל לא נלחמו בו.³¹

708. שמות טו, יט

כִּי בָא סוֹס פִּרְעָה בְּרִכְבּוֹ וּבִפְרָשָׁיו בֵּינָם וַיָּשֶׁב ה' עֲלֵיהֶם אֶת מִי הָיָם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּיבֶשֶׁת בְּתוֹךְ הָיָם:

רמב"ן: **כי בא סוס פרעה** – אמר רבי אברהם שגם זה מן השירה, כי היו משוררים ואומרים: **כי בא סוס פרעה ברכבו ובפרשיו בים וישב יי' עליהם את מי הים בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוך הים**, והוא נס בתוך נס. ואיננו בלשון השירה והנבואות. אבל פירושו: אז ישיר משה, **כי בא סוס פרעה בים** > ביום ההוא מיד, **לא מיום המחרת או אחרי כן**. או טעמו: אז, כאשר בא סוס פרעה בים <, **והשיב עליהם השם מי הים בעוד בני ישראל הולכים ביבשה בתוכו** – להגיד כי בלכתם בתוכו ביבשה אמרו השירה. ואמר עוד, כי אז לקחה מרים הנביאה את התוף בידה וענתה להם הפסוק הראשון של השירה שתענינה כן אחרי משה וישראל.

קבוצת הביקורת: קמא: ד₁זס; בתרא: ד₂אקנכ.

חילופי נוסח: 3 בלשון השירה] ד לשון השירה; זכ כלשון השירה; ס כשירה; 4 פרעה] נ

31 יש לציין את הקושי העולה מפסוק נוסף בספר יהושע שרמב"ן לא הזכירו. בנאום יהושע לפני מותו הוא אומר לעם "ותעברו את הירדן ותבאו אל יריחו וילחמו בכם בעלי יריחו האמרי והפרזי והכנעני והחתי והגרגשי החוי והיבوسی ואתן אותם בידכם" (כד, יא). כאן נזכרים כל שבעת העמים כמי שנלחמו בפועל בישראל. מלבי"ם מתייחס לבעיה בפירושו לפסוק זה, ומתירן שהגרגשי נלחם במלחמה הראשונה ביריחו, אך לאחר מכן ברח "לאפריקי". הוא מבסס דבריו על היעדרות הגרגשי מן הפסוק המתאר שלב מאוחר יותר בכיבוש: "ויהי כשמע כל המלכים [...] החתי והאמרי הכנעני הפרזי החוי והיבوسی ויתקבצו יחדו להלחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד" (יהושע ט, א-ב).

+ברכבו ובפרשיו; 6 עליהם השם ד עליהם; אקרב השם עליהם; 7 נ עליהם; השירה דזס שירה.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב-30 כתבייד, ³² וחסר ב-9 כתבייד, ובהם ארבעה המשקפים את מהד"ק. בשניים מתוכם הושלם בגיליון.

ראב"ע סבור שהפסוק "כי בא סוס פרעה" הוא חלק מן השירה. לדעתו, המשורר מצביע בפסוק זה על "נס בתוך נס" – בו בזמן שמי הים שוטפים את האויב, בני ישראל עדיין הולכים ביבשה בתוך הים. ³³ רמב"ן סבור שסגנון הפסוק אינו "בלשון השירה והנבואות". ³⁴ לדעתו הפסוק הזה הוא דברי הכתוב המבהירים מתי נאמרה השירה, ומתחברים למשפט שלפני השירה "אז ישיר משה". ³⁵ בפירושו במהד"ק רמב"ן מקבל את הרעיון של ראב"ע של "נס בתוך נס". משה ובני ישראל אמרו את השירה בזמן שהמצרים טובעים בים ובמקביל בני ישראל הולכים ביבשה בתוך הים.

בקטע התוספת מוסיף רמב"ן אפשרות שנייה להבנת הפסוק שאינה מחייבת לקבל את הרעיון של "נס בתוך נס". לפי אפשרות זו הפסוק בא להדגיש שבני ישראל אמרו את השירה סמוך לאירוע של טביעת המצרים, באותו היום. את המילים "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" יבאר רמב"ן לפי הסבר זה – שבני ישראל כבר סיימו את מעברם בים. ³⁶ רמב"ן שילב אפשרות זו לפני האפשרות שעליה הצביע במהד"ק, וייתכן שהדבר רומז שהוא מעדיף את האפשרות הזו. ³⁷ היעדרותו של הקטע מרוב כתביהיד של מהד"ק מחזקת את ההנחה שמדובר

32 בכ"י 1 יש השמטה שהושלמה בגיליון, אולם הטקסט הראשוני כולל תערובת של שני הסבריו רמב"ן.

33 ראב"ע מפרט את דעתו זו בפירושו לשמ' יד, כט. בשמ"ר (כב, ב) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בשאלה האם בני ישראל היו עדיין בים או כבר יצאו מהים בזמן שהמים שבו על המצרים.

34 ברוב פסוקי השירה ה' בגוף שני נוכח, ובפסוק המדובר בגוף שלישי נסתר; צורת ההטיה "וישב" בו"ו ההיפוך אינה קיימת בשירה (פירוש 'בית היין' על רמב"ן).

35 פנקובר (ובעקבותיו פרץ) תיאר את מנהגי הכתיבה של הפסוק האחרון בשירה בכתבייד של המקרא. פנקובר בדק 21 כתבייד, וקבע כי בכל כתביהיד האשכנזיים והצרפתיים-האיטלקיים הפסוק הזה נכתב ברצף ללא רווחים (יצחק ש' פנקובר, נוסח התורה בכתר ארם-צובה: עדות חדשה, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 36-41). פרץ בדק 231 כתבייד אשכנזיים ומצא כי ב-90% מהם הפסוק האחרון כתוב ברצף (יוסף פרץ, לשון ומסורה: אסופת מאמרים, רחובות תשע"ט, עמ' 269-282). נראה כי התלות בין דרך הכתיבה ובין הבנת מהותו של הפסוק האחרון היא רק בכיוון אחד: מי שאינו כותב את הפסוק כשירה סבור שהוא אינו שייך לשירה. לעומת זאת, מי שכותב אותו בתבנית השירה, ייתכן שעושה זאת למרות שהוא אינו חלק מגוף השירה.

36 ראו לדוגמה פירוש רשב"ם לפסוק.

37 ראו לעיל, עמ' 63.

בתוספת מאוחרת. מצד שני, ייתכן שיש כאן השמטה מפני הדומות (כי בא סוס פרעה – כאשר בא סוס פרעה). אם אכן מדובר בתוספת, זו דוגמה נוספת לדרך האומנותית המוקפדת של רמב"ן ולהשתדלותו לשלב את קטעי התוספת במינימום של פגיעה בנוסח הראשוני.³⁸

709. שמ' כ, טו

וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יִדְבֹּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת:

רמב"ן: "ואל ידבר עמנו אלהים" – השגיח הרב במורה הנבוכים (ב, לג) באנקלוס שתרגם ואל ידבר עמנו אלהים – "ולא יתמלל עמנא מן קדם יי", ולא עשה כן בשאר המקומות, כי תרגם "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" (שמ' כ, א) "ומליל יי", וכן בכל מקום "וידבר יי אל משה" – "ומליל יי". והטעם אצלו, כי הדבור הראשון אף על פי ששמעוהו כל ישראל, אין מעלתם בו כמעלת משה רבינו. ואם כן כדעתו, למה תרגם "כי מן השמים דברתי עמכם" (שמ' כ, יח) "מלילית עמכון"? והיה לו לומר: 'איתמלל מן קדמי עמכון'. וכן במשנה תורה "את הדברים האלה דבר יי אל כל קהלכם" (דברים ה, יח) תרגם אותו "מליל יי". וכן אמרו הם "ואת קולו שמענו" (דב' ה, כ) ותרגם "ית קל מימריה שמענא יומא דין חזינא ארי ימלל יי עם אינשא". וכן "פנים בפנים דבר יי עמכם" (דב' ה, ד) – "מליל יי". ועוד, שהרי תרגם "והאלהים יעננו בקול" (שמ' יט, יט) "ומן קדם יי מתעני ליה בקל". וכבר בא בלשון התורה כן במשה עצמו: "וישמע את הקול מִדְּבַר אֱלֹהִים" (במ' ז, פט) ותרגומו "מתמלל". וכן "ירד עמוד הענן... ודבר עם משה" (שמ' לג, ט) – "ומתמלל". אבל הטעם לאנקלוס מבואר, שלא נאמר בכל מתן תורה דבור השם אל ישראל רק מתוך האש, ומן האש שמעו, והוא מה שהשיגו הם. וכן "מן השמים" (שמ' כ, יח) על דרך האמת 'מתוך השמים', והוא מתוך האש בשוה, וכבר נתבאר ענינו (לעיל יט, כ). והנה כשראה אנקלוס בכאן ואל ידבר עמנו אלהים, שלא הוזכר בו מחיצה, לא ראה לתרגם בו 'ולא ימלל עמנא יי', ואין בלשונו כנוי למלת 'אלהים' ולכך שלל בכאן מהם הדבור ממש. ומן³⁹ המופלא בחכמת אנקלוס שלא הזכיר במעמד הר סיני "יקרא דיי" או "מימרא דיי"; ותרגם "הא אנא מתגלי לך" (שמ' יט, ט) "יתגלי יי לעיני כל עמא על טורא דסיני" (שם, יא) דאיתגלי עלוהי יי (שם, יח) "ואיתגלי יי על טורא דסיני (שם, כ), ולא תרגם 'ואיתגלי יקרא דיי' כאשר הוא מתרגם תחלה

38 ראו לעיל, עמ' 56-62.

39 השוואת נוסח רמב"ן בקבוצת הביקורת נעשתה רק מכאן ואילך.

"הר האלהים" (שמ' ג, א) "טורא דאיתגלי עלוהי יקרא דיי". כן עשה בכל מקום שהוזכר השם המיוחד בירידה הזאת. אבל כאשר יזכיר הכתוב 'אלהים' תרגם "לקראת האלהים" (שמ' יט, יז) – "לקדמות מימרא דיי"; ותרגם "בא האלהים" (כ, יז) – "איתגלי לכוון יקרא דיי", ולא אמר 'איתגלי לכוון יי', "דתמן יקרא דיי" (תרגום שמ' כ, יז); וכן אמר "ומן קדם יי מתעני ליה בקל" (שמ' יט, י). > ומה שתרגם "את כל הדברים האלה דבר יי עמכם" (ראו שמ' כ, א; דב' ה, 30 ד; ה, יח) – "מליל יי" – טעמו מפני שנאמר "פנים בפנים", והמשכיל יבין. < וכל זה מבואר מפורש למי שישכיל דברינו המפורשים למעלה (לעיל יט, כ). וכן ראיתי בנוסחאות מדוקדקות: "ויעל משה אל הר האלהים" (להלן כד, יג) – "וסליק משה לטורא דיי",⁴⁰ כי אחרי מתן תורה יאמר כן, וכתוב "ויסעו מהר יי" (במדבר י לג).⁴¹

קבוצת הביקורת: קמא: ז, סאקנכ; בתרא: דז, ר.

חילופי נוסח: 27 לכוון יי' א + אשר שם האלהים; 30 מליל יי' ד + עמכון; בפנים ר + דבר יי'.

כלל כתביהיד: קטע התוספת חסר ב-33 כתבייד, ונמצא בשבעה כתבייד המייצגים את מהד"ב, ובגיליון בכתבייד נוסף. הוא דומה בתפוצתו ובאופיו לקטע התוספת 112 (לעיל, עמ' 277-278).

התוספת הזאת דומה בעניינה לתוספת 112 (בבראשית מו, א; ראו לעיל, עמ' 277-278). בשני המקומות רמב"ן בוחן את שיטתו של אונקלוס בתרגומו בהרחקת ההגשמה משמות ופעלים המיוחדים לה'. הרמב"ם במורה נבוכים הציע הסבר מדוע מקומות מסוימים מתורגמים מילולית ומקומות אחרים מתורגמים בדרך של הרחקת ההגשמה, ורמב"ן חולק עליו ומציע הסבר משלו.

לדעת רמב"ן, הפסוקים העוסקים בהתגלות ה' במעמד הר סיני מתורגמים מילולית, ולא באמצעות ביטויי הרחקה כמו "יקרא דה" (= כבוד ה') או "מימרא דה" (= דבר ה'). אבל כאשר נזכר שם 'אלהים' מופיע ביטוי הרחקה, כגון בפסוקים "בא האלהים" (כ, יז) "והאלהים יעננו בקול" (יט, יט). רמב"ן אומר את הכלל הזה בפירושו לבראשית מו, א וגם בפירושו לשמות (כאן), ומפנה מכל אחד מהמקומות אל חברו. בקטעי התוספת נראה שרמב"ן דן בפסוק או בפסוקים שהם חריגים לכלל שקבע

40 ב'מקראות גדולות הכתר' נוסח תרגום אונקלוס איננו כנוסח שקיבל רמב"ן, אלא כנוסח שעמד כנראה לפניו והוא דחה אותו: "וסליק משה לטורא דאיתגלי עלוהי יקרא דיי". זהו גם נוסח מהד' שפרבר, ואין חילופי נוסח.

41 מפסוק זה ראייה כי "הר האלהים" נקרא אחרי מתן תורה "הר ה'". בכתביהיד 7, 13 ובכמה דפוסים הוסיפו כאן "תרגמו ונטלו מטורא דה'", וזו תוספת שגויה שאינה משקפת את כוונת רמב"ן.

ומנסה ליישבם. בקטע התוספת לבראשית הפסוק החריג הוא "וידבר אלהים" (שמ' כ, א), ומיישבו על פי העיקרון של "פנים בפנים".⁴² קטע התוספת שלנו נראה דומה לחברו בספר בראשית, אולם הפסוק או הפסוקים הנדונים בו אינם ברורים: האם הכוונה לשמ' כ, א ("וידבר אלהים את כל הדברים האלה"), לדב' ה, ד ("פְּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר י"י עִמָּכֶם"), לדב' ה, יח ("אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר י"י") או לכמה מן הפסוקים האלה? שני הפסוקים האחרונים אינם חורגים מן הכלל שקבע רמב"ן ואינם טעונים הסבר. קשה להכריע בשאלה זו, אך נראה שרמב"ן התכוון להסביר את שמ' כ, א כדרך שהסביר בתוספת לשמות, אך לא דייק בניסוח קטע התוספת כאן.

נראה לנו לייחס את קטע התוספת בשמות לרמב"ן עצמו ולא לאדם אחר. זאת משום ששני הקטעים זכו לתפוצה די נרחבת במהדורה בתרא (תשעה כתבי-יד ושתי הערות גיליון לקטע 112; שבעה כתבי-יד והערת גיליון אחת לקטע 709; שלושה כתבי-יד והערת גיליון אחת – משותפים לשני המקומות). קשה להניח שאדם אחר יתערב בתוך הסבריו הקבליים של רמב"ן, ואף ירשה לעצמו להוסיף "והמשכיל יבין".

710. שמות כ, כא

וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּ גִּזִּית כִּי חֲרֹבָה הִנֵּפֶת עָלֶיהָ וְתִחַלְלָהּ:

רמב"ן: כי חרבך הנפת עליה – לאסור בהם נגיעת הברזל, כמו שנאמר: "אבנים שלמות תבנה את מזבח יי' אלהיך" (דב' כז, ו), "לא תניף עליהן ברזל" (דב' כז, ה). והזכיר כאן הברזל בלשון חרב, כי כל כלי ברזל אשר בהם פיות כורתות יקראו חרב. יאמר בסיף: "ויעש לו אהוד חרב ולה שתי פיות" (שופ' ג, טז; בנוסחנו: שני פיות), ובאזמל: "קח לך חרב חד" (יח' ה, א), ויאמר בכשיל 5 וכלפות אשר יסתרו בו הבנין: "ומגדלותיך יתץ בחרבותיו" (יח' כו, ט). וכן זה המסתת האבנים יקראנו חרב.

וטעם המצוה בדברי רבותינו להדור מצוה, שלא יונף המקצר על המאריך (מכילתא דר"י, שמ' כ, כא). ור' אברהם אמר, שלא ישאר הנפסל מן האבן באשפתות 10 והמקצת בנוי במזבח השם. או שלא ילקח ממנה לעשות מזבח לעבודה זרה, כי עובדיה יעשו כן אולי יצליחו. והרב אמר במורה הנבוכים (ג, מה) שהיא הרחקה, שלא יבאו לעשות בהן צורה ותהיה "אבן משכית" (וי' כו, א), כי היה כן מנהג

⁴² כפי שכתבנו שם, עודד ישראלי הסביר שהביטוי "פנים בפנים" מתפרש "ספירה בתוך ספירה", לבני ישראל התגלתה ספירת תפארת בתוך (או באמצעות) ספירת מלכות, ולכן אונקלוס מתרגם את דיבור ה' באופן מילולי ומפורש.

עובדי עבודה זרה. ואני אומר, כי טעם המצוה בעבור היות הברזל חָרֵב, והוא המחריב העולם, ולכן נקרא כך; והנה עָשׂוֹ אשר שנאו השם (ראה מל' א, ג) הוא 15 היורש החרב, שאמר לו "ועל חרבך תחיה" (בר' כז, מ) והחרב הוא כחו בשמים ובארץ; כי במאדים ובמזלות הדם והחרב יצליח, ובהם תִּרְאֶה גבורתו; ולכן לא יובא בית יי' (ע"פ מל"ב יב, יז). ו > זהו הטעם שהזכירו הכתוב בפירוש, אמר: לא תבנה אתהן גזית, כי בהניפך עליהן שום ברזל לעשותם כן, הנפת עליה חרבך המרצח ומרבה חללים, וחללת אותה. ומפני זה < לא היה במשכן ברזל, כי גם 20 יתדותיו, שהיו טובות יותר מברזל, עשה נחשת (ראה שמ' כז, יט); וכן בבית עולמים לא נעשה בו כלי ברזל מלבד הסכינין, כי השחיטה אינה עבודה. והכתוב לא אסר לבנות גזית, רק בהניף עליהן ברזל [...]

קבוצת הביקורת: קמא: ז, סא; בתרא: דז, קרנכ.

חילופי נוסח: 1 עליה ד + ותחללה; ר + ותחלליה; 4 שתין אכ שני (כנוסחנו); ס ב'; 7 האבנים זנב אבנים.

כלל כתבי־יד: קטע התוספת בא ב־24 כתבי־יד, וחסר ב־16 כתבי־יד, ובהם כל כתבי־יד המשקפים את מהד"ק (פרט לאחד). בשלושה מתוכם הושלם בגיליון.

בתחילת הפירוש רמב"ן קובע שהמילה "חרבך" המופיעה בפסוק מייצגת ברזל, והאיסור בפסוק הוא נגיעת ברזל באבני המזבח. לאחר מכן הוא מציע טעמים שונים לאיסור אבני גזית במזבח על פי חז"ל, ראב"ע ורמב"ם. הטעם שהציעו שני האחרונים אינו מיוחד רק לאבנים המסותות בברזל, אלא לכל מקרה שבו המזבח נבנה מאבנים מסותות. לאחר סקירת הדעות השונות חוזר רמב"ן לשיטתו שהחרב מייצגת ברזל, ועל סמך כך הוא מבאר את טעם המצווה לדעתו: הברזל הוא חרב, הוא מחריב את העולם ולכן אינו משמש במשכן ובמקדש.⁴³ בהמשך הפירוש חוזר רמב"ן ומדגיש בהתאם לשיטתו, שאין איסור באבני גזית בפני עצמן אלא רק באבני גזית שסותתו על ידי ברזל, וקובע שעל פי זה יש לדחות את טעמי המצווה שהוצעו על ידי ראב"ע ורמב"ם.

במהד"ק ראה רמב"ן את המילים "כי חרבך הנפת עליה" כמכילות את תוכן האיסור, ובלשונו: "כי חרבך הנפת עליה – לאסור בהם נגיעת הברזל". ייתכן שהוא הבין את המילית "כי" במשמעות "פן", כפי שהציע רש"י.⁴⁴ את המילה "חרב" הוא הבין (כנזכר) ככינוי לברזל, ולא כמייצגת כלי מלחמתי.

במהד"ב עיין רמב"ן שוב במילים "כי חרבך הנפת עליה ותחללה", שינה את דעתו

43 ייתכן שמקור דבריו בראב"ע (הפירוש הארוך) שניסח זאת בלשון שמא: "ומלת חרבך נופלת על כלי ברזל, אולי נקרא כן כי היא מחריבת".

44 "כי חרבך הנפת עליה – הרי כי זה משמש בלשון 'פן', שהוא 'דלמא': פן תניף חרבך עלה ותחלליה" (רש"י כאן)

לגבי המילית "כי" וסבר שהיא מילת נימוק. בעקבות זאת הוא רואה כי טעם המצווה שהוא הציע מדעתו, בעצם כמעט מפורש בלשון הכתוב. סביר להניח שאילו היה מפרש כך מלכתחילה, הוא לא היה מציג את הפירוש הזה כחידוש שלו, אלא פותח בדברי הכתוב כבסיס להסבר הזה. ההבנה המחודשת בלשון הכתוב הביאה את רמב"ן גם לפרש – בשונה מדעתו המקורית – שהמילה "חרב" נותרת במשמעותה המקורית ככלי מלחמה: "כי בהניפך עליהם – שום ברזל לעשות כן – הנפת עליה חרבך המרצה ומרבה חללים, וחללת אותה".

עם זאת, רמב"ן אינו מוחק את ההסבר שהציע בראש דבריו למשפט "כי חרבך הנפת עליה ותחללה"; ניתן להבין כי את המשפט הזה יש לקרוא קריאה כפולה: גם כהגדרת האיסור וגם כטעם האיסור.

711. שמות כא, ד

אִם אֲדַנִּי יִתֵּן לֹא אִשָּׁה וְיִלְדָּהּ לֹא בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וְיִלְדֶּיהָ תִּהְיֶה לְאֲדֹנֶיהָ וְהָיָה יֵצֵא בְגָפוֹ:

רמב"ן: **אם אדניו יתן לו אשה** – בכנענית הכתוב מדבר. (711א) > או אינו אלא ישראלית, תלמוד לומר האשה וילדיה תהיה לאדניה, הא בכנענית הכתוב מדבר. < זה לשון הבריתא השנויה במכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל שמ' כא, ד). וכתב רבינו שלמה: שהרי העבריה אף היא יוצאה בשש, ואפילו לפני שש אם הביאה סימנין, שנאמר "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" (דב' טו, יב). ואין זה מכון כהוגן, כי אם נאמר שהיא בישראלית, לא במוכר את בתו לאמה שיוצאה בסימנין, כי היאך יתגנה לו אדוניו והוא אין בידו למוסרה לשום אדם אחר. וכן הראיה שאמר שאף היא יוצאה בשש אינה אלא לדבריו שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש, והם בתלמוד דברי יחיד (בבלי קידושין יד ע"ב), והלכה במוכר עצמו שנמכר לשש ויותר על שש. ואם כן, אין אשה יוצאה בשש אלא בשמכרה אביה. אבל מה שאמרו: הא בכנענית הכתוב מדבר מפני שאמר האשה וילדיה תהיה לאדניה – שהולדים בכנענית לאדון, שולד שפחה ונכרית כמוה (שם סו ע"ב), אבל בישראלית אפילו היתה

מהד"ק	מהד"ב
עבריה גדולה	גדולה
שמכרה עצמה	ואפילו נאמר שתהא האשה
	רשאה למכור את עצמה
בניה של אב הן.	

קבוצת הביקורת: קמא: זסאנכ; בתרא: דקר.

חילופי נוסח: 7 למוסרה] ז למוכרה; 11 בשמכרה] דסר כשמכרה; 18 אב הן] סק אביהן.

כלל כתביהיד: גרסת מהד"ק באה ב־20 כתבי־יד, ובהם כל כתבי־היד המשקפים את מהד"ק (פרט לאחד). גרסת מהד"ב באה ב־16 כתבי־יד. ב־4 כתבי־יד בא נוסח מהד"ב בסוף הדיבור מנותק מהקשרו, וזו ככל הנראה הערת גיליון שנכנסה שלא במקומה.⁴⁵

רמב"ן מצטט מכילתא הקובעת שבפסוק המתייחס לעבד עברי ש"אדניו יתן לו אשה" מדובר בנתינת אישה כנענית. הוא דוחה את ראיותיו של רש"י לקביעה זו, ומביא ראיה משלו לחיזוק הקביעה: לפי רש"י ראיית המכילתא מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה" היא מהאישה, ואילו רמב"ן סבור שהראיה היא מהילדים: לא ייתכן שילדיה של עבריה שייכים לאדון, אפילו היא שפחתו.

במהד"ק רמב"ן הניח בפשטות שאישה יהודית בוגרת רשאית למכור עצמה לשפחה, בדיוק כמו גבר בוגר. ומתוך ההנחה הזאת הוא אומר שבמקרה שאישה יהודייה ילדה בעת שהייתה שפחה, אין ספק שבניה שייכים לה ולא לאדוניה.

אבל אחר כך רמב"ן ראה שיש מקורות הלכתיים הקובעים שאישה בוגרת כלל אינה יכולה למכור עצמה לשפחה, ממילא הטענה שטען קודם הופכת להיות לא מציאותית: בכלל לא ייתכן שתהיה שפחה מבוגרת שתמכור עצמה ותלד בנים בעת שהיא שפחה. לכן רמב"ן הופך את הניסוח לתיאורטי, "ואפילו נאמר שתהא האשה רשאה למכור את עצמה". אין פירוש הדבר שזו עמדתו ההלכתית של רמב"ן, אלא שהוא זקוק לאפשרות התיאורטית הזאת כדי להביע את עמדתו בעניין מעמד ילדיהם של העבדים.

ההלכה עצמה נאמרה במכילתא (מכילתא דנזיקין, משפטים פרשה ג; מהד' הורביץ-רבין עמ' 255): "וכי ימכור איש. האיש מוכר את עצמו, ואין האשה מוכרת את עצמה". ונפסקה להלכה ברמב"ם (הלכות עבדים פ"א ה"ב): "כבר ביארנו שאין האשה נמכרת בגניבתה. וכן אינה מוכרת את עצמה".

ר' יהודה רוזאניס, בפירושו 'משנה למלך' על הרמב"ם שם, אומר כי לדעת רמב"ן אישה יכולה למכור עצמה לשפחה. נראה שהתכוון לפירוש רמב"ן לפסוקנו, ומכאן שעמד לפניו נוסח מהד"ק.

נעיר עוד כי בראש הדיבור יש קטע המסומן פה 711א. קטע זה נמצא ב־35 כתבי־יד וחסר בחמישה כתבי־יד, ובהם ארבעה כתבי־יד המייצגים את מהד"ק. בשניים מתוכם הוא נמצא בגיליון. הקטע הוא חלק מן הברייטא שרמב"ן מצטט בתחילת דבריו. אין ספק שהברייטא בשלמותה עמדה מול עיניו כבר במהד"ק, שהרי בסוף דבריו הוא מבאר

45 כתבי־היד האלה קרובים לקבוצת "שלב ד" שהוגדרה במבוא, עמ' 71 והערה 195. בטבלת התוספות סימנו פה 'ג', אף שאין זו הערת גיליון רגילה.

אותה: הראיה שהוא מביא לכך שמדובר בנתינת כנענית היא מהפסוק "האשה וילדיה תהיה לאדניה", הנמצא בקטע הממוסגר.

תאורטית ייתכן שרמב"ן ציטט בתחילה רק את מסקנת הברייתא, ואחר כך החליט להרחיב את הציטוט ולהביא את הברייתא בשלמותה. אך סביר יותר להניח שלפנינו השמטה קדומה מחמת הדומות ("כנענית הכתוב מדבר") שתוקנה בשלב מאוחר יותר, אולי בידי רמב"ן עצמו.⁴⁶

712. שמות כא, י

אִם אַחֲרֵי יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָה פְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע:

רמב"ן (בפירושו לפס' ט): ופירש רבינו שלמה: שארה – מזונות, כסותה – כמשמעה, עונתה – תשמיש. וכן אמר אנקלוס: זיונה; ובגמרא (בבלי כתובות מז ע"ב) אמרו על מי שאמר כך: והאי תנא סבר מזונות דאורייתא, דתניא שארה – אלו מזונות, וכן הוא אומר "וימטר עליהם כעפר שאר" וגו' (תה' עח, כז). והמובן 5 בסוגיות הגמרא שהם דברי יחיד, והלכה: מזוני תקינו לה רבנן (ראו בבלי כתובות נח ע"ב). וגם על דרך הפשט: למה יזכיר במזונות שאר, שהוא הבשר, והראוי שיזכיר לחמה, כי על הלחם יחיה האדם (ע"פ דב' ח, ג), ובו יהיה החיוב. וחשב רבי אברהם לתקן זה, ופירש: שארה – מזון, שיעמיד שארה שהוא בשרה. ואין בזה טעם, שיאמר הכתוב: לא יגרע הבעל בשרה. ולכך אני אומר, כי פירוש שאר בכל מקום: בשר הדבק והקרוב לבשרו של אדם, נגזר מלשון שארית, כלומר שאר 10 בשרו, מלבד בשר גופו. ויקראו הקרובים שאר: "אל כל שאר בשרו" (וי' יח, ו); "שארה הנה" (שם, יז); כענין "אך עצמי ובשרי אתה" (בר' כט, יד); "ויאכל חצי בשרו" (במ' יב, יב). וכן "שם ושאר ונין ונכד" (יש' יד, כב) – זרעו הקרוב אליו. וכן "בכלות בשרך ושארך" (מש' ה, יא) – עצמך ובניך, שהם הבשר הקרוב לך. 15 ויקרא הבשר הנאכל שאר: "וימטר עליהם כעפר שאר" (תה' עח, כז) – כי הבשר הנאכל ידבק באוכל ויחזור לבשרו. ויתכן שיהיה מזה "בכלות בשרך ושארך" (מש' ה, יא) – בשר גופך, ושאר הבשר הנעשה מן המאכל יכלה ולא יהיה לך לבשר. ותקרא האשה שאר לבעל, כמו שדרשו (בבלי יבמות כב ע"ב): "כי אם לשארו" (וי' כא, ב) – שארו זו אשתו; והוא מן הענין שאמר "ודבק באשתו והיו 20 לבשר אחד" (בר' ב, כד). והנה שארה – קרוב בשרה, וכסותה – כסות מטתה, כמו שנאמר "כי היא כסותה לבדה... במה ישכב" (שמ' כב, כו), ועונתה – הוא

46 כך הציע גם נובצקי באתר 'על התורה'.

עתה, שיבא אליה לעת דודים. ואם יהיה פירוש שאר כמו בשר כדברי המפרשים, ונאמר כי "אל כל שאר בשרו" (וי' יח, ו) כמו בשר בשרו, כענין "כי אחינו בשרנו הוא" (בר' לז, כז) – גם כן נפרש שארה לא יגרע – שלא ימנע ממנה בשרה, 25 כלומר: הבשר הראוי לה, והוא בשר הבעל אשר הוא עמה לבשר אחד (ע"פ בר' ב, כד). וענין הכתוב – שאמר, שאם יקח אחרת, קרוב בשרה של זו וכסות מטתה ועת דודיה לא יגרע ממנה, כי כן משפט הבנות. והטעם, שלא תהיה האחרת יושבת לו על מטה כבודה (ע"פ יח' כג, מא), והיו שם לבשר אחד, וזאת עמו כפילגש, ישכב עמה בדרך מקרה ועל הארץ, כבא אל אשה זונה (ע"פ יח' כג, מד) >; אולי יאמר: לאמה קנייתה, ופילגש תהיה בבית; ולכך מנעו הכתוב מזה <. וכך אמרו חכמים (בבלי כתובות מח ע"א): שארה – זו קרוב בשר, שלא ינהג בה כמנהג פרסיים, שמשמשיין מטותיהן בלבושיהן. וזה פירוש נכון, כי דרך הכתוב בכל מקום להזכיר המשכב בלשון נקי ובקצור, ולכן אמר באלו ברמז: שארה כסותה ועונתה, על שלשת הענינים אשר לאדם עם אשתו בחבורה. ויבא 35 זה כהוגן על דין ההלכה, ויהיו המזונות ומלבושי האשה תקנה מדבריהם.

קבוצת הביקורת: קמא: סא; בתרא: דזקרב.

חילופי נוסח: 1 כמשמעה נכ כמשמעו; 7 הלחם סא + לבדו; 14 בכלות דזס ככלות; 17 לך זאר בך; 22 עתה אק עונה; 24 בשרה ס בשרו; 31 זן קרבן זה.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב"15 כתבייד וחסר ב"25 כתבייד, ובהם כל כתביהיד המשקפים את מהד"ק (פרט לאחד). בשניים מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן חולק על רש"י בהבנת המילה "שארה". לפי רש"י פירוש המילה – מזון, והפסוק עוסק בחיוב האדון לתת מזונות לאמה עבריה גם לאחר שהבעל לקח לו אישה נוספת על פניה. רמב"ן סבור שמשמעות המילה היא 'בשר' ומציע שני פירושים אפשריים: האחד במשמעות של שאר בשר – קרוב משפחה, והשני במשמעות של 'בשר' כמשמעו. שני הפירושים עוסקים במגע של בשר הגבר בבשר האישה בעת החיבור המיני במשמעות "והיו לבשר אחד" (בר' ב, כד).⁴⁷ לשיטתו, הפסוק עוסק בחיוב האדון להתייחד עם האמה גם לאחר שלקח לו אישה אחרת.

בסוף דבריו מבאר רמב"ן את תוכן החיוב ("וענין הכתוב"): התורה רוצה למנוע מצב של פגיעה במעמדה של האמה הראשונה ביחס לאישה השנייה. יש צורך בשוויון מלא בחיי המשפחה האינטימיים. רמב"ן מחדש שהחשש הוא לא רק לקיפוח זכותה של האמה בנוגע לתדירות היחסים שבין האדון לאמה ("משפט הבנות"), אלא גם לאופיים

47 רמב"ן עושה כאן שימוש בביטוי "והיו לבשר אחד" במוכח הגשמי, "הבשרי" ביותר למרות שבפירושו לפסוק במקורו הוא נותן לביטוי זה משמעות רוחנית של אהבה ורצון להיות יחד.

ולצורתם: החשש הוא שהאמה תקבל יחס כאל פילגש וזונה, בעוד השנייה תקבל יחס של גבירה.⁴⁸

במהר"ק לא ביאר רמב"ן מה יכולה להיות ההצדקה האפשרית ליחס מעין זה של האדון כלפי האמה הראשונה. בתוספת משלים רמב"ן את החסר ומציע שהאדון יצדיק את מעשיו בסברה שמדובר באמה ולא באישה רגילה, ולכן אינו מחויב בכבודה ובזכויותיה המלאות. ייתכן שבכתיבת התוספת הושפע רמב"ן מפירושו של ר' יוסף בכור שור שכתב: "שלא יאמר זאת לקחתי בשפחות וזו דרך חירות, אכבד זו מזו".

713. שמות כא, טז

וַגִּנֵּב אִישׁ וּמָכְרוּ וְנִמְצָא בִידוֹ מוֹת יוֹמָת:

רמב"ן: ונמצא בידו – שראוהו עדים שגנבו ומכרו ונמצא בידו קודם המכירה, לשון רבינו שלמה. ולא הבינותי זה, אם ללמד שיראוהו עדים בידו קודם המכירה, וכי תעלה על דעתך שיהא זה נהרג עליו עד שיראו עדים שגנב ומכר. > ודי במה שאמר וגונב איש ומכרו, והמציאה בידו איננה ראייה גמורה. < אבל הכתוב הזה 5 בא ללמד על מה ששנינו: הגונב נפש מִיִּשְׂרָאֵל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו (בבלי סנהדרין פה ע"ב), ואמרו בבבלי: גנבו ולא מכרו, מכרו ועדיין הוא ברשותו – פטור. והענין ללמד שדינו כדין שאר הגנבים בממון, שאם טבח ומכר ברשות הבעלים פטור, ואם הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים חייב (בבלי בבא-קמא עט ע"א). וכן זה, צריך שיביא הנגנב לרשותו, וכן אם הגביה הנער על כתפו ומכרו לאחר חייב הוא, דהא קרינא ביה ונמצא בידו, ולא תהא חצרו 10 קונה בו יותר מידו. וכן מה שאמרו: מכרו ועדיין הוא ברשותו, שלא הוציאו הלוקח מרשותו כלל, ואע"פ שנתן בו מעות, כיון שלא הוציאו משם פטור. ולא ידעתי אם לומר שצריך קנין כמשפט הקניות שימשכנו מרשות מוכר לסימטא או שיגביהנו, או היא גזרת הכתוב בנפש, ולומר שאפילו נגמר המכר ביניהן וקנה 15 בהגבהה או במשיכה כחצר של שניהם יהיה פטור עד שיצא מרשותו לרשות לוקח. וכן נראה. ורבינו שלמה פירש שם בפירושו בגמרא (רש"י סנהדרין פה ע"ב) ועדיין הוא ברשותו של נגנב עצמו ופטור, מפני שאין כאן גנבה כלל. ואם כן, לא נתחדש כאן דבר אלא כמשפט גנבי ממון. ועל כל ענין, שיעור הכתוב: וגונב איש ונמצא בידו ומכרו מות יומת. ויתכן שיהיה עוד כסדרו,

48 על כל זה ראו יוסף אראל, היחס לאישה בפירושו של רמב"ן לתורה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ט, עמ' 48-53.

20 **ונמצא בידו** – של לוקח, שאם גנב את הנפש והביאו לביתו והביא שם הלוקח ומכרו לו ולא הוציאו הלוקח משם, אינו חייב, שלא נגמר המכר ביניהן. או אפילו כשנגמר המכר יפטר, כמו שכתבתי.

קבוצת הביקורת: קמא: ז₁סא; בתרא: ז₂א₂קנכ.

חילופי נוסח: 2 שיראן ז שיראוהו; 9 הנגנב דסז הגנב.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב"כ 25 כתביייד וחסר ב"כ 15 כתביייד, ובהם כל כתביייד המשקפים את מהד"ק (פרט לאחד). בשלושה מתוכם הושלם בגיליון.

המילים "ונמצא בידו" עוררו את תמיהת הפרשנים: כיצד יכול האדם הנגנב להיות בידו של הגונב, לאחר שהוא כבר מכר אותו?⁴⁹ רש"י פירש שמילים אלו מלמדות דיני עדות – כדי להרשיע את הגנב יש צורך שהעדים יראו שהנגנב נמצא ברשות הגנב לפני המכירה.

קשה להבין את טענתו של רמב"ן כנגד רש"י.⁵⁰ ייתכן שרמב"ן הבין את רש"י בדומה למה שפירש ראב"ע (הפירוש הקצר). ראב"ע פירש בעזרת הכלל 'מושך עצמו ואחר עמו' שמדובר בשני מקרים נפרדים: "וכן וגונב איש ומכרו, וגונב איש ונמצא בידו". על דרך זו ייתכן שרמב"ן הבין שגם רש"י ראה בפסוק שני מקרים נפרדים, אך בשינוי קל מדברי ראב"ע: מקרה אחד שבו עדים המעידים על כך שראו גניבה ומכירה, ומקרה שני שבו עדים המעידים על כך שראו שאיש הנמצא "בידו" של הגנב, אך אין עדות על הגניבה ועל המכירה. כנגד זה טוען רמב"ן שעדות על מציאת הנגנב בידי הגנב אינה מחייבת מוות, אם אין עדות על הגניבה ועל המכירה.

במהד"ב חידד רמב"ן את הקושיה שיש לו על פירוש רש"י, וטען שלפי פירוש רש"י המילים "ונמצא בידו" מיותרות, כי עדות על מציאת הנגנב בידי הגנב אינה תורמת מאומה לחיוב הגנב, שהרי אין בכך הוכחה גמורה על מעשה הגניבה. רמב"ן עצמו טען שמילים אלו אינן קשורות לדיני עדות אלא לדיני רשויות, וביאר שפעולת המכירה חייבת להיעשות כאשר הנגנב כבר נמצא ברשותו של הגנב, בדומה

49 ראו להלן פירושו של ראב"ע; ריב"ש ביאר שלא מדובר במקרה ספציפי אלא בדימוי: "ונמצא בידו – הפשע, על ידי עדים, שנתגלה הדבר ונידון אל נכון, כאילו נמצא בידו".

50 פרשני רש"י (ר"י קניזל; ספר זכרון; רא"ם; גור אריה) יצאו להגנת רש"י וטענו שרמב"ן לא הבין את רש"י. לדעתם רש"י כתב בדיוק מה שיפרש רמב"ן להלן מדעתו – שיש צורך בעדות שהנגנב נמצא ברשותו של הגנב בזמן המכירה. וכך אכן כתב רש"י בפירושו לסנהדרין פה ע"ב: "שיכניסנו לרשותו – דכתיב 'ונמצא בידו' ותניא במכילתא ונמצא אין מציאה בכל מקום אלא בעדים, בידו אין בידו אלא ברשותו". רמב"ן, מצידו, מתמקד בדיבור המתחיל של רש"י, "ונמצא בידו", ובכך שרש"י מסביר את המילים האלה על רקע העדות הנדרשת להוכחת הגנבה, ולא כתנאי עצמאי נוסף הנדרש לחיוב המיתה.

לדיני גניבת מיטלטלין וחפצים אחרים. בסוף דבריו מציע רמב"ן פירוש נוסף, שחיוב מיתה חל רק אם הנגנב הגיע לרשותו של הקונה, "ונמצא בידו" של הקונה, וזו דרישה מיוחדת, גזירת הכתוב, מעבר לדיני הקניין.

714. שמות כא, כט

וְאִם שׁוֹר נִגָּח הוּא מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם וְהוּעַד בְּכַעְלֵי וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהִמִּית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם בְּכַעְלֵי יוֹמֵת:

רמב"ן: **וגם בעליו יומת** – קבלו חכמים (מכילתא דרבי ישמעאל שמ' כא, כט; בבלי סנהדרין טו ע"ב) שהיא מיתה בידי שמים, וכמוהו "והזר הקרב יומת" (במ' יח, ז), "ומתו בו כי יחללוהו" (וי' כב, ט). וראיתי שלא בא בתורה בחייבי מיתות בית דין "יומת" בלבד, אבל 'מות יומת' נאמר בכולן. ואין טענה מ"ומכה אדם יומת" (שמ' כד, כא) ולא משבת (שמ' לה, ב) ונביא המסית (דב' יג, ו), 5 שכבר פירש בהם במקום אחר. ולא ידעתי טעם לתרגומו של אנקלוס שאמר "יתקטיל", ואולי ירצה לומר כי ראוי הוא שיהרג אלא שיש עליו כופר. או רצה לפרש שאמר הכתוב **וגם בעליו יומת** – יהרג כאשר נהרג האיש המנוגח, כי יומו יבא, או במלחמה ירד ונספה, לא ינקה יי' אותו. > רצה ללמד שהוא חייב בידי שמים למות ביד הורג, לא מיתת עצמו, כענין "והרגתי אתכם בחרב" (שמ' כב, כג). < ואמר > עוד אנקלוס < בפסוק "והזר הקרב יומת" (במ' יח, ז) "יתקטיל", כי היה סובר כדברי רבי עקיבא שאמר: הזר ששימש במקדש רבי עקיבא אומר בחנק (בבלי סנהדרין פא ע"ב).

קבוצת הביקורת: קמא: ז,סא; בתרא: דז,קרנכ.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב-23 כתבייד וחסר ב-17 כתבייד, ובהם כל כתביהיד המשקפים את מהד"ק (פרט לאחד). בשניים מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן פותח בהבאת המסורת שקיבלו חז"ל בדינו של בעל שור שהרג אדם, ולפיה הבעלים חייב מיתה בידי שמים. רמב"ן מביא חיזוק למסורת זו בעזרת דיוק בלשון הפסוק, וקובע שבמיתה בידי בית דין כתוב תמיד "מות יומת", ובמיתה בידי שמים כתוב רק "יומת". בעקבות קביעה זו תמה רמב"ן על תרגומו של אנקלוס: אונקלוס רגיל לתרגם מיתה בידי שמים בלשון 'מוות', ומיתה בידי אדם בשורש קט"ל.⁵¹ אך

51 ראו רפאל בנימין פוזן, פרשגן – ביאורים פירושים ומקורות לתרגום אונקלוס, שמות, ירושלים תשע"ה, עמ' 423.

בפסוקנו מתרגם אונקלוס "יתקטל", ומשמע מתרגומו שמדובר במיתה בידי אדם. רמב"ן מציע שני הסברים: בפירוש הראשון הוא מציע שלפי התרגום בעל השור חייב עקרונית מיתה בית דין, אלא שהוא נפטר ממנה על ידי הכופר.⁵² לפי הפירוש השני מילת הקישור "וגם" אינה מקשרת בין מות הבעלים למות שורו, אלא בין מות הבעלים למות הקורבן: כשם שהקורבן מת טרם זמנו, כך ימות גם בעל השור טרם זמנו בצורה לא טבעית ובמיתה שתבוא עליו מידי אדם אחר.⁵³

נראה שרמב"ן הרגיש שתירוצו השני אינו ברור מספיק. לפי ביאורו הראשון חייב הבעלים בעיקרון במיתה בידי בית דין, ותרגומו של אונקלוס מובן היטב. אך לפי ביאורו השני אין חיוב מיתה בידי בית דין, ואם כן תרגומו של אונקלוס פחות ברור. לכן הוא הוסיף קטע ובו ביאר את דבריו. הוא מדגיש שאומנם מצד אחד המיתה תהיה בידי שמים ולא ביד בית דין, אבל בפועל יהיה פה אדם שה' זימן אותו להרוג את בעל השור המועד. רמב"ן ממחיש את דבריו מן הפסוק "והרגתי אתכם בחרב" (כב, כג) – ה' הוא ההורג, אך בפועל אדם המחזיק חרב מבצע את רצון ה'.

בסוף הדיבור דן רמב"ן במקרה נוסף שבו משמע מלשון הכתוב שמדובר במיתה בידי שמיים – "והזור הקרב יומת" (במ' יח, ז), אך אונקלוס תרגם "יתקטל" ומשמע שהוא סובר שמדובר במיתה בידי אדם. רמב"ן מתרץ שאונקלוס פסק שם כרבי עקיבא, שאכן דרש במקרה זה מיתה בידי אדם. במהד"ב הוסיף רמב"ן את המילים "ואמר < עוד אנקלוס > בפסוק", נראה שתוספת זו היא תוצאה נלווית של התוספת הראשונה: מכיוון שהאריך רמב"ן להסביר את דבריו, היה צריך לפרש שהוא חוזר עתה לדון בתרגום אונקלוס במקום אחר.

52 נראה שבהסבר זה הוא צועד בעקבות ראב"ע (הפירוש הארוך) שכתב: "והנה יהיה זה יומת לפי דעתי כמו 'עין תחת עין' (שמ' כא, כד), שהוא ראוי שיומת אם לא יתן כפר נפשו. וכל זה בעבור שהוא כתוב יומת".

53 הביטוי "יומו יבוא או במלחמה ירד ונספה" שהשתמש בו רמב"ן (ע"פ שמ"א כו, י) רומז למיתה לפני הזמן. כך פירש רמב"ן אודות המגיפה שהטיל ה' לאחר חטא העגל: "אולי לא מתו במגפה אחת, אבל נגפם השם למות בלא עתם, כענין שכתוב 'כי אם יי' יגפנו או ימו יבא'" (רמב"ן לשמ' לב, לה). ראו גם פירוש רמב"ן על עונשו של מי שמענה אלמנה ויתום: "שאיין זה מיתה כמיתת בני אדם בידי שמים, כנאמר בהם 'ומתו בו כי יחללוהו' (וי' כב, ט); 'ולא תמותו' (במ' יח, לב). אבל ענש בכאן שיהרוג אותם בחרב אויב, או במלחמה ירד ונספה (ע"פ שמ"א כו, י) בלא הִנָּדע, והיו נשיהם אלמנות לעולם ובניהם יתומים לעולם".

715. שמות כז, כ

וְאַתָּה תַצְוֶה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זֵית זָךְ פְּתִית לַמָּאֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד:

רמב"ן: אמר הכתוב בכאן ואתה תצוה, בעבור שאמר במשכן תמיד 'ועשית', והוא בצווי, אמר בכאן: ואתה בעצמך תצוה להם שיקחו אליך שמן המאור, כי אין להם דרך לעשות אותו במדבר רק אם היה אצלם משמרת. והנשיאים הביאוהו (שמ' לה, כז-כח). > וטעם אליך – שיובא לפניו, והוא יראנו אם הוא זך וכתית כראוי, < וכן "צו את בני ישראל ויקחו אליך" (וי' כד, ב). וטעם מאת בני ישראל (כז, כא) – שיקחו אליך השמן מאת בני ישראל – מאשר ימצא בידם, כמו שאמר "מאת כל איש אשר ידבנו לכו" (שמ' כה, ב). וכן אמר "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך" (שמ' כח, א) – כי אתה בעצמך תקראם ותבשרם במעלה הזאת. ועשית להם בגדי קדש (שמ' כח, ב) – בצווי לחכמים העושים במלאכה, 10 כדרך כל מלאכות התבנית. וכן "ואתה תדבר אל כל חכמי לב" (שם, ג) – שידבר עמהם הוא עצמו, כי הוא יכיר את חכמתם וידע המלאכה הראויה להמסר לכל אחד מהם. ובעבור שאמר "ואתה הקרב ועשית" הוצרך לפרש "ואתה תדבר אל כל חכמי לב", כי בצווי יעשו הבגדים כשאר המלאכה אשר יאמר בה "ראה קראתי בשם" וגו' (שמ' לא, ב).

קבוצת הביקורת: קמא: $ז_1$ סא₁; בתרא: $ז_2$ א₂קנכ.

חילופי נוסח: 2 בכאן] ד עתה; המאור] דסר למאור; 5 אליך] כ + שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד; 6 מאת בני ישראל] נכ חסר.

כלל כתבי-יד: קטע התוספת בא ב-26 כתבי-יד וחסר ב-15 כתבי-יד, ובהם כל כתבי-יד המשקפים את מהד"ק. בשישה מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן משווה בין ההוראות למשה עד כאן שהיו בלשון "ועשית", לבין ההוראה הנוכחית שהיא בלשון שונה – "ואתה תצוה". הוא לומד מהשינוי שדרושה מעורבות אישית של משה, ולא די שיעשוהו אנשים אחרים בציוויו. משה נדרש לצוות בעצמו את בני ישראל להביא אליו שמן השמור אצלם, מפני שבמדבר אין אפשרות לייצר את השמן, בניגוד לשאר כלי המשכן שאותם מייצרים בתנאי המדבר. גם את הציווי המקביל בספר ויקרא "צו את בני ישראל ויקחו אליך" (וי' כד, ב) רמב"ן מסביר בצורה דומה. בהמשך מביא רמב"ן שני מקרים נוספים שבאה בהם לשון "ואתה" ומשה נדרש בהם לפעול בעצמו (הקרבנות בני אהרן לעבודה וגיוס חכמי לב ליצירת בגדי הכהונה).

במהד"ק ביאר רמב"ן את המילים "ואתה תצוה [...]" ויקחו" אך לא התייחס למילה "אליך". בתוספת משלים רמב"ן את החסר. ייתכן שרמב"ן תמה מדוע אין מעבירים את השמן ישירות לאהרן המשתמש בו להדלקה (כפי שמפורש בפסוק הבא). רמב"ן

מסביר שהשמן צריך לעבור דרך משה כדי שיבחן את טיבו ויודא שהוא ראוי להדלקה במשכן. יש גם קשר לוגי בין הנאמר בתוספת ובין מה שכתב רמב"ן במהד"ק: העובדה שהשמן אינו מיוצר במיוחד למשכן אלא נאסף מן המחזיקים בשמן מצריכה בדיקה מיוחדת כדי לוודא שהשמן מתאים לנדרש.

רמב"ן שילב בצורה מתוחכמת את התוספת עוד לפני ציטוט הפסוק מספר ויקרא. בעקבות התוספת משמעות המשפט "וכן צו את בני ישראל ויקחו אליך (וי' כד, כב)" היא עתה כפולה: מלשון הפסוק המקביל בויקרא יש לדייק מחד שאין מייצרים את השמן אלא אוספים אותו בעקבות ציווי של משה, וכן שיש להביא את השמן למשה כדי שיבחן את טיבו.

יש לציין שבפירושו לציווי פרה אדומה (במדבר יט, ב, מהד"ק) ביאר רמב"ן באופן שונה את המילה "אליך" בפסוקנו: "וטעם אליך – שיעשו כן במדבר לשעתם, ואחרי כן יצוה שתהיה לבני ישראל ולגר לחקת עולם, שיעשו כן לדורות. וכן 'ויקחו אליך שמן זית זך' (שם' כז, כ) ואחרי כן 'חוקת עולם לדורותם' (שם' כז, כא)". לדעתו שם, המילה "אליך" המופיעה בציוויים על שמן ההדלקה ועל פרה אדומה מלמדת על ציווי זמני, לשעה, שלאחריו יש צורך בציווי נוסף לדורות.

716. שמות ל, לד

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לָךְ סָמִים נָטָף וְשַׁחֲלֹת וְחִלְבֹּנָה סָמִים וְלִבְנָה זָפָה בַד בְּבֹד יִהְיֶה:

רמב"ן: ויתכן עוד כי לשון 'סמים' ו'בשמים' לשון אחד הוא, כמו שהזכרתי (רמב"ן לשם' כה, ו), ואלה השלשה אשר הזכיר אינם סמים, כי הנטף והחלבנה – שרפים, והשחלת – צפורן, יוצא מן הים. ואמר הכתוב: קַח לָךְ סָמִים הַנּוֹכְרִים, ונטף ושחלת וחלבנה, וסמים עוד, ולבונה זכה, ותעשה קטרת מרוקח כמעשה 5 הרוקחים. כי הסמים הנזכרים למעלה בשמן (שם' ל, כג), מר דרור וקנמון וקדה, נכנסין בקטרת. וקנה בשם על דעתי הוא הקליפה שהזכירו בה חכמים, והוא דראציני בלשון ערבי, וכן בלשון הגמרא (בבלי שבת סה ע"ב), והוא קנה כדמות הקנים. והסמים שצוה להוסיף הן: שבולת נרד וכרכום והקסט לפי מה ששנו חכמים. ואולי אין קפידא בכתוב אלא באלה התשעה שהזכיר, אבל במה שכפל 10 להוסיף בו עוד סמים לא יקפיד רק בבשום שיעשה קטרת מרוקח. וקצר במעשהו ובמשקלי האחרים מפני שצוה שיעשנו כמעשה רוקח.

ונראה לי שבחרו חכמים באלה השלשה (=שבולת נרד וכרכום וקוסט), מפני שהזכרו בשיר השירים: "נרד וכרכום... ואהלות" (שה"ש ד, יד), והוא הקסט; ויקראנו בלשון רבים מפני שהוא שני מינין, המתוק והמר. והנה הזכיר שם "קנה

15 וקנמון" ו"לבונה" ו"מר" עם אלה השלשה, ואמר "עם כל ראשי בשמים" (שם) – להביא הקדה; והנה הם כל סמי הקטרת. והזכיר תחלה "כפרים עם נרדים" (שם, יג) – להביא נטף ושחלת וחלבנה שהם שרפים; כי "כפרים" – מן "וכפרת אותה" (בר' ו, יד), שרף נדבק.

והמתרגם הירושלמי אמר ואהלות (שה"ש שם) אקסי לאלואון, והוא העץ 20 הטוב הנקרא בלשון רומי 'לינגא לובין', כי אקסי עץ בארמית, לאלואן כשמו, > ובלשון יון נקרא כן ממש אקסי לואין, < וכן שמו בערבי 'אלעוד טיב'. אבל אנקלוס תרגם "כאהלים נטע יי" (במ' כד ו) 'כבושמיא', לא ייחד לו שם.

קבוצת הביקורת: קמא: ז₁סא; בתרא: דז₂קרנכ.

חילופי נוסח: 2 אשר] ס שלא; 7 דראציני] ס דארסיני; א דרציני; 8 והקסט] דזס (קמא) והקושט; 10 בבשום] זס בבושם; 13 הקסט] דז הקושט; 19 אקסי לאלואון] ס אקסי לאל אוון; א אקסי לאלואן; ר אקסי לאלואין; 20 רומי] סא רומא; קרנ רומה; לינגא לובין] ד לינגלובין; לובין] סקר לובין; כ לובי; 21 אקסי לואין] ד אקסילואן; נ אקסי לואין; כ אקסי לאוין; אלעוד טיב] ד אלעוד טאיב; סקכ אלעוד טיב; זרנ אל עורטיב. כלל כתבי־היד: קטע התוספת בא ב־20 כתבי־יד וחסר ב־21 כתבי־יד, ובהם כל כתבי־היד המשקים את מהד"ק. בשניים מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן דן בזיהוי סממני הקטורת, ובקשר בין הפסוקים ובין מסורת חז"ל.⁵⁴ בין השאר מזהה רמב"ן את "אהלות" הנזכר בשה"ש (ד, יד) עם ה"קושט" הנזכר בדברי חז"ל. בהמשך מציע רמב"ן הסבר אלטרנטיבי שלפיו אהלות אינו הקושט, וזאת בעקבות התרגום הירושלמי למילה. במהד"ק נעזר רמב"ן בתרגום הירושלמי שתרגם "אהלות – אקסי לאלואון",⁵⁵ ובעקבותיו מזהה את הבושם עם עץ מסוים ששמו ידוע לו ברומית ('לינגא לובין')⁵⁶ ובערבית ('אלעוד טיב').⁵⁷ בסוף דבריו מזכיר רמב"ן את תרגום

54 ראו לעיל עמ' 345–347.

55 יש הברלים קלים בנוסח בין כתבי־היד השונים של התרגום הארמי, ראו Philip S. Alexander, *The Targum of Canticles* (The Aramaic Bible 17a), London and New York 2003, p. 143. אלכסנדר תרגם לאנגלית: aromatic aloes, וראו יסטרוב, ערך אַקְסִילְאִיָּין שתרגם: a pieces of bitter aloë-wood.

56 בלטינית: Lignum aloes דהיינו "עץ אלואה". הפניות נוספות למקורות ומילונים המזכירים עץ זה בלטינית ראו: Gerrit Bos and Guido Mensching, "The Black Death in Hebrew Literature: Abraham Ben Solomon Hen's 'Tractatulus de pestilentia'", *JSQ* 18 (2011), p. 58. תורתנו לד"ר אלכסיי יודיצקי על הסיוע בשפות היוונית והלטינית.

57 العود طيب. עוד=עץ; טיב=בושם. ראו לדוגמה יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימא הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 414. היה צפוי שתווית היידוע – אל – תופיע גם לפני המילה טיב ולא רק לפני המילה עוד. סביר להניח שיש כאן בעיה בתהליך המסירה של הטקסט. תורתנו לד"ר חנוך גמליאל על הסיוע בשפה הערבית.

אונקלוס למילה 'אהלים' (במ' כד, ו), שלפיו אפשר שוב לומר שאהלות זהה לקושט. בקטע התוספת מוסיף רמב"ן מידע מהשפה היוונית, ומצביע על זהות מוחלטת בין התרגום הארמי לשיר השירים שתרגם 'אקסי לאלואוין', לבין שמו של העץ ביוונית – 'אקסי לואין'.⁵⁸

גם בדיון קודם בניסיון לזהות את ה"מור" השתמש רמב"ן בהשוואת הלשונות העברית, הארמית, הערבית, הרומית [=לטינית] והיוונית: "והנה הלשונות עברית וארמית וגם הערבית שוות בו, {ובלשון אגדה פרסית או יונית נקרא 'אנמרנון' קרוב לזה, וגם בלשון רומיים נקרא 'מירא'}" (שמ' ל, כג).⁵⁹ מעניין לציין שבתוספת במהד"ב שם הוא ציטט את התרגום הארמי לפסוק אחר המזכיר את המילה 'אהלות': "ותרגום 'מור ואהלות קציעות כל בגדותיך' (תה' מה, ט): 'מירא ואקסי לאוין וקציעתא'".⁶⁰ רמב"ן הזכיר את הלשון היוונית מספר פעמים בפירושו במהד"ק.⁶¹ סביר להניח שהוא לא ידע יוונית, ורוב ההתייחסויות הן מתוך שמועות ששמע או מקורות משניים.⁶² מתברר שבמשך השנים נודע לו שמו היווני של העץ, ובהגיעו לארץ ראה לנכון להוסיף את המידע לדיון הקיים.

717. שמות לב, א

וַיֵּרָא הָעָם כִּי בִשֵּׁשׁ מִשֶּׁה לָרֹדֶת מִן הָהָר וַיִּקְהַל הָעָם עַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לִפְנֵינוּ כִּי זֶה מִשֶּׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הָעֵלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מָה הָיָה לוֹ:

58 ξυλαλόη . התרגום היווני מופיע בספר הערוך, בערך 'אֶהֱל': "בס"ג [=בסוף גמרא] דנדרים א"ל א"כ חד מן גוים אלהויי (נדרים צא ע"א-ע"ב), פי' הגוים המוכרין בושם מור ואהלות. ובלשון יון אקסילאלואי, ותרגום מירא דכיא ואקסילאלואין". ראו חנוך יהודה קאהוט, ספר ערוך השלם, ניו יורק תשט"ו, חלק ראשון, עמ' מב. ספר הערוך היה מוכר לרמב"ן כבר בספרד, ונזכר מפורשות מספר פעמים בפירושו (שמ' ל, כג; איוב יב, יח).

59 לעיל עמ' 345 הראינו שהמשפט האחרון נמצא במהד"ק אך הושמט על ידי רמב"ן במהד"ב.

60 ראו על כל זה לעיל, עמ' 342-345.

61 "וכן שמעתי כי 'שליח' בלשון יון 'מטטר' (שמ' יב, יב); "וכתב בעל הערוך כי גם כן שמו בלשון יון [...] ובלשון אגדה פרסית או יונית נקרא 'אנמרנון' קרוב לזה, וגם בלשון רומיים נקרא 'מירא' (שמ' ל, כג); "כי לכך נקראת כן, כי הארס בלשון יון 'תריאק' (שמ' ל, לד); "טטרא" בלשון יון 'ארבע' (שמ' לב, א); "וכרוסו – שמעתי מפי חבר יווני כי הוא כוס של זהב בלשונם" (חידושי התלמוד בבא-בתרא ח ע"א).

62 על ידיעת השפות של רמב"ן בכלל ועל חוסר שליטתו ביוונית ובלטינית בפרט, ראו עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 34-36 ובייחוד הערה 83.

רמב"ן: **אשר ילכו לפנינו** – אלוהות הרבה או להם. **כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים** – והיה מורה לנו דרך נעלה בה, עתה צריכין אנו לאלוהות הרבה אשר ילכו לפנינו. לשון רבינו שלמה. ואין לשונו מכוון. אבל הכתוב הזה הוא מפתח לדעת ענין העגל ומחשבת עושיו, כי בידוע שלא היו ישראל סבורין שמשה הוא האלהים, ושהוא בכחו עשה להם האותות והמופתים, ומה טעם שיאמרו כיון שהלך משה ממנו נעשה אלהים. ועוד, כי בפירוש אמרו: אלהים אשר ילכו לפנינו, לא שיהיו נותנים להם חיים בעולם הזה או בעולם הבא. אבל היו מבקשין משה אחר. אמרו: משה שהורה לנו הדרך ממצרים ועד הנה, שהיו המסעים על-פי יי' ביד משה (במ' ט, כג), הנה אבד ממנו, נעשה לנו משה אחר שיורה הדרך לפנינו על-פי יי' בידו. וזה טעם הזכירם **משה האיש אשר העלנו**, לא האל אשר העלם, כי יצטרכו לאיש אלהים.

וכן תוכל להבין זה מתשובת אהרן אל משה רבינו: "מה עשה לך העם הזה כי הבאת עלי חטאה גדולה" (שמ' לב, כא), והיתה תשובתו: "ויאמרו לי קום עשה לנו אלהים" וגו', "ואומר להם למי זהב התפרקו ויתנו לי ואשליכהו באש" וגו' (שמ' לב, כג-כד), והנה אהרן מתנצל למשה ואומר לו: "אל יחר אף אדני" (שמ' לב, כב), והוא כמוסיף על חטאתו פשע, שאומר כי הם בקשו ממנו עבודה זרה ועשאה להם בידיו, ולמה לא יחר אפו, ומה חטאה גדולה מזו? אבל הענין כמו שאמרתי, שלא יבקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה ויקבלו עבודת אלהות עליהם, אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם. וזהו התנצלותו של אהרן, טען: כי לא אמרו לי, רק שאעשה להם אלהים אשר ילכו לפניהם במקומך, אדני, שלא ידעו מה היה לך, אם תשוב אם לא, ולכן הם צריכים למי שיורה להם דרכם כל זמן שלא תהיה אתה עמם; ואם אולי תשוב, יעזבוהו וילכו אחריך כבראשונה.

וכן היה הדבר, כיון שראו העם את משה מיד הניחו את העגל ובעטו בו, שהניחו לו לשרפו ולזרות עפרו על פני המים, ולא היה מהם חולק עליו כלל. > וכן תראה שלא הוכיחם, ולא אמר להם כלום, אבל בכואו במחנה וירא את העגל ומחולות ברחו ממנו, והוא לקח את העגל וישרוף אותו וישק אותו להם ולא מאנו כלל. < ואלו היה להם לאלהים, אין דרך שיניח אדם מלכו ואלהיו לשריפת אש, הן ישרוף את תועבותם לעיניהם ולא יסקלוהו? (ע"פ שמ' ח, כב)

קבוצת הביקורת: קמא: ז₁סא₁; בתרא: דז₂א₂ק₂רנכ.

חילופי נוסח: 4 לדעת] ס + נכון; 6 בפירוש] א + נכון; 10 שיורה] קנ + לנו; 19 להם] א +נס; 26 במחנה] אכ אל המחנה; 27 ממנו] א מיד.

כלל כתבי-היד: קטע התוספת בא ב-28 כתבי-יד וחסר ב-12 כתבי-יד, ובהם כל כתבי-היד המשקפים את מהר"ק. בשלושה מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן מבאר בקטע זה את חטא העגל. לדעתו, אין כאן חטא עבודה זרה ורצון להחליף את הקב"ה, אלא חשש מפני אובדן משה המנהיג ובקשה למנהיג חדש שיוליכם בדרך.⁶³ להוכחת טענתו מביא רמב"ן ראיות מהפסוקים. בין השאר הוא טוען שתגובת העם לאחר ירידת משה מההר מוכיחה שהעגל לא נחשב בעיניהם כאל: בני ישראל הניחו למשה לשרוף את העגל ולא מיחו בידו.

בתוספת הביא רמב"ן ראיה נוספת לשיטתו מפעולותיו של משה לאחר שירד מההר: משה לא הוכיח את העם על מעשיהם, ולא ניסה לשכנעם. מכאן אפשר להסיק שמשה לא ראה את מעשיהם כחמורים וראויים לתוכחה, וברגע הופעתו המחודשת של משה העם הבין שאין צורך בתחליף שלו.

אע"פ שיש פה מילים דומות לפני קטע התוספת ובסופו (כלל-כלל), אין לראות פה השמטת מעתיק מחמת הדומות. בנוסף לעובדה הנזכרת שהקטע חסר בכל כתבי-היד המשקפים מהד"ק, אפשר להצביע על רצף תוכני בין הקטע שקדם לתוספת לבין הקטע שלאחריה: רמב"ן טוען שמיד כשבא משה "מיד הניחו את העגל [...] שהניחו לו לשרפו". וההמשך מתאים לזה: "ואלו היה להם לאלהים אין דרך שיניח אדם מלכו ואלהיו לשרפת אש" וכו'. הטענה הנוספת הנמצאת בתוספת נראית כקוטעת את הרצף ומוסיפה נתון חדש – משה לא נזקק כלל לדבר אל העם. המשפט בתוספת "והוא לקח העגל וישרוף אותו וישק אותו להם ולא מאנו כלל" נראה כחזרה על מה שכבר נאמר קודם ("שהניחו לו לשרפו ולזרות עפרו על פני המים ולא היה מהם חולק עליו כלל"), ואפשר שאיננו אלא 'תפר' אומנותי של רמב"ן שמטרתו לשלב את התוספת.⁶⁴ לפיכך נראה שהסיום הדומה אינו מקרי אלא תוצאה של רצונו של רמב"ן ליצור נוסח חלק.

קטיעת הרצף על ידי התוספת מעוררת את שאלת מיקום התוספת: מדוע רמב"ן לא שילבה בתחילת הקטע (מיד אחרי המילים "וכן היה הדבר") או בסופו, וכך היה מונע את קטיעת הרצף? נראה שחוסר התגובה של העם הוא ההוכחה החזקה יותר של רמב"ן, והוא מבקש להקדים עניין זה לראיה המשנית שלו מחוסר תגובתו של משה. זוהי דוגמה נוספת למאמציו של רמב"ן לשלב את התוספות במיקום המדויק ביותר.⁶⁵

63 יש הסבורים שפרשנותו של רמב"ן לכל פרשת חטא העגל הושפעה מהפולמוס עם הנוצרים, שראו בחטא העגל סימן וסמל לנטישת האל את עם ישראל. ראו אלעזר טויטו, "ההתמודדות עם הנצרות בפירושו של רמב"ן לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 137-166. לפירוש רמב"ן הנידון כאן התייחס טויטו בקיצור רב, ראו שם, עמ' 150.

64 יש הבדל קל בין דברי רמב"ן במהד"ק "שהניחו לו לשרפו [...] ולא היה מהם חולק עליו כלל" לבין דבריו במהד"ב "ברחו ממנו, והוא לקח העגל וישרוף אותו [...] ולא מאנו כלל". הניסוח במהד"ק משרד פסיביות וחוסר פעולה של העם, והניסוח במהד"ב משרד פעולה של בריחה. הדגש על הבריחה מחזק את טענת רמב"ן שמטרת העם הייתה תחליף למשה, ועם ירידתו מההר התברר להם שטעות בידיהם.

65 ראו לעיל עמ' 61-62. יש לציין שפירושו של רמב"ן לחטא העגל נמצא כבר בדרשת תורת

718. במדבר ו, כא

זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו כפי נדרו אשר ידר כן יעשה על תורת נזרו:

רמב"ן: זאת תורת הנזיר – שיעור הכתוב: זאת תורת הנזיר אשר ידור נזיר, קרבנו ליי' על נזרו > יהיה מלבד אשר תשיג ידו. או: זאת תורת הנזיר וזאת תורת קרבנו ליי' על נזרו < ויתכן שיאמר: זאת תורת הנזיר שידור את קרבנו על נזרו, כלומר שלא יפרש דבר בקרבן, רק ידור: אביא קרבן על נזרי, או שיאמר בסתם: הריני נזיר. כי כיון שנדר בנזיר, נדר הוא בקרבן הנזכר. וחזר ואמר: 5 מלבד אשר תשיג ידו – שאם היה עשיר ירבה בקרבנו, וכפי נדרו אשר ידור בקרבנות, בין עשיר בין עני, כן יעשה על תורת נזרו לרבות ולא למעט. והזכיר זה, ללמד שאם היה עשיר ורצה להרבות קרבנות, או שנדר תחלה: הריני נזיר ואקריב אלף עולות ושלמים, שיביא את כולן ביום מלאה, ולא ישתה יין עד 10 הקריבו את כולם, כי הכל תורת נזרו. ויתכן מלבד אשר תשיג ידו – שיאמר מלבד האיש אשר תשיג ידו, שיעשה כפי נדרו אשר ידור, והזכיר זה כי דרך העשיר לידור כן.

קבוצת הביקורת: קמא; דסקמ₁; בתרא: זארנמ₂.

חילופי נוסח: 8 תחלה] זא בתחלה; קרנ כתחלה; 9 מלאת] ד +ימי נזרו; ס +נזרו; 12 לידור] ר לעשות.

כלל כתבי־יד: קטע התוספת בא ב־29 כתבי־יד וחסר בשישה כתבי־יד, ובהם רוב כתבי־היד המשקפים את מהד"ק. בשלושה מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן דן במבנה התחבירי של המשפט "זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לה' על נזרו". השאלה היא מה היחס בין "תורת הנזיר אשר ידור" לבין אזכור הקורבן. קריאה ראשונית של הפסוק מעלה לכאורה שהנזיר צריך לנדור את קרבנו, ברם ידוע שהנזיר חייב להביא קורבן גם ללא שידור להביאו.⁶⁶

במהד"ק מציע רמב"ן שתי דרכים שונות לקריאת הפסוק. הדרך הראשונה מנתקת את המילים "אשר ידור" מאזכור הקרבן (ומתאימות אפוא לחלוקת טעמי המקרא: זאת תורת הנזיר אשר ידר // קרבנו לה' על נזרו). מילים אלו מתייחסות לנדר הנזירות,

ה' תמימה (רמב"ן, כתבים, א, עמ' קעא-קעג) אך שם הוא לא הביא את הראיות לתפיסתו הקשורות לירידת משה מההר. עובדה זו מתאימה יפה לקביעתו של עודד ישראלי, שרמב"ן כתב את הדרשה הזאת לפני שכתב את פירוש התורה. ראו: ע' ישראלי, "מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן", תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 163-195. על שינוי שחל בתפיסתו של רמב"ן את חטא העגל ראו שם, עמ' 176-179.

ואילו המילים "קרבנו לה' על נזרו" עומדות לעצמן, והן נתפסות כנראה כתמורה ופירוט למילים "תורת הנזיר".

הדרך השנייה מבוססת על חלוקה תחבירית אחרת ומקשרת בין המילים "אשר ידור" לבין הקורבן: "זאת תורת הנזיר אשר ידר קרבנו לה'". לפי הצעה זו מדובר על מקרים שבהם הנזיר נודר בסתם "הריני נזיר", או נודר "אביא קרבן על נזרי". ואילו המשך הפסוק מתייחס לנזיר שנדר במפורש להוסיף קורבנות מסוימים על אלו שהוא חייב בהם.

במהד"ב הוסיף רמב"ן דרך שלישית לקריאת הפסוק, שגם היא כמו הראשונה מנתקת את המילים "אשר ידור" מאזכור הקורבן. לפי הצעה זו המילים "זאת תורת" מוסבות הן על "הנזיר" הן על "קרבנו" (על דרך 'מושך עצמו ואחר עמו'): "תורת הנזיר" היא אפוא כלל דיני הנזיר, ו"תורת קרבנו" הם דיני הקורבנות שהוא מביא. מיקום התוספת – בין שתי ההצעות שהוצעו במהד"ק, נובע מהדמיון בין ההצעה הראשונה לבין ההצעה החדשה, ששתייהן כאמור מנתקות בין אזכור הנדר לאזכור הקורבן.

בשלב הראשון התמקד רמב"ן בשאלה התחבירית אם המילים "אשר ידור" קשורות למילים "קרבנו לה'", ובחלק הראשון של דבריו ניתק ביניהן, השלים את הפסוקית "אשר ידור [נדר נזיר]". אחר כך ציטט את המילים "קרבנו לה' על נזרו", מבלי להסביר להיכן הן מתקשרות מבחינה תחבירית. במהד"ב השלים את מה שהחסיר והציע שתי דרכים לקשר את המילים האלה.

בכתב־יד ד, ובו בלבד, באה במהד"ק המילה "יביא": "קרבנו יביא לה' על נזרו". אם אומנם כתב כך רמב"ן,⁶⁷ הרי שתפס את הביטוי "קרבנו לה' על נזרו" כמשפט עצמאי; אולם המילים "מלבד אשר תשיג ידו" נותרו מנותקות. בניסוחו במהד"ב רמב"ן כולל אותן במשפט, והן עיקר האמירה: "קרבנו... יהיה מלבד אשר תשיג ידו".

719. במדבר כא, כו

(כו) כִּי חֲשַׁבּוֹן עִיר סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי הָיָה וְהוּא נִלְחָם בְּמֶלֶךְ מוֹאָב הָרֹאשׁוֹן וַיִּקַּח אֶת כָּל אֶרְצוֹ מִיָּדוֹ עַד אֶרְנָן: (כז) עַל כֵּן יֹאמְרוּ הַמִּשְׁלִיִּם בְּאוֹ חֲשַׁבּוֹן תִּבְנֶה וְתִכּוֹנֶנָּה עִיר סִיחֹן: (כח) כִּי אִשׁ יֵצֵאָה מִחֲשַׁבּוֹן לְהִבָּה מִקְרִית סִיחֹן אֶכְלָה עַר מוֹאָב בְּעָלֵי בָמוֹת אֶרְנָן:

67 מצד אחד, רחוק להניח שנוסחו המקורי של רמב"ן השתמר רק בכתב־יד אחד. מצד שני, כאשר רמב"ן משכתב פסוק ומוסיף בו מילה או שתיים כדי להבהיר את "שיעור הכתוב", עלול המעתיק לחשוב בטעות שיש פה ציטוט משובש של הפסוק, ולהתאימו ללשון הכתוב.

רמב"ן: **כי חשבון עיר סיחון מלך האמורי היא** – כלומר עתה, כאשר נלחמו בו ישראל, עירו של סיחון מלך האמורי היתה, כלומר עיר מושב המלך; כי הוא נלחם במלך מואב הראשון אשר מלך עליהם לפני מלך (ע"פ בר' לו, לא), או: הראשון קודם לבלק, שהוא מלך למואב בעת ההיא (במ' כב, ד), ויקח סיחון את כל ארצו מידו עד ארנון, וחשבון בתחלת גבול הכבוש, על כן תחשב לאמורי. ולא הוזהרו ישראל על ארץ מואב ובני עמון, רק על הארץ אשר היא בידם בעת הצואה. והביא הכתוב ראייה כי חשבון עיר סיחון היא, כי המושלים יאמרו: **באו חשבון וגו'**, כי בעת שנלחם סיחון במלך מואב לכד תחלה עיר חשבון ונחרבה העיר. אחרי כן בנה אותה לבית מלכות, וזה טעם "אשר יושב בחשבון" (להלן, לד). וכן נאמר בספר יהושע: "סיחון מלך האמורי אשר מלך בחשבון" (יה' יג, י). והיו המושלים אומרים לאמורי: **בואו חשבון ותשבו בה, תבנה ותכונן אחרי חרבנה עיר סיחון אשר המלך עליה**. ואחר שישב סיחון בחשבון, אסף שם את חילו וילכד מגבול מואב עד ארנון, וארנון בכלל. על כן אמרו המושלים: **כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אשר יושב בה, ואכלה ער מואב ובעלי הבמות אשר בארנון** – שלכד סיחון

מהד"ב

ממואב עד ארנון

וכל במות הארץ ובעלי הבמות, כענין
 "ובמות עולם למורשה" (יח' לו, ב)

מהד"ק

ארנון ממואב

20 ולקח עוד מבני עמון, מארנון ועד היבוק, כמו שנאמר ביהושע: "ויתן משה למטה גד... יעזור וכל ערי הגלעד וחצי ארץ בני עמון עד ערוער" (יה' יג, כד-כה). והיא הארץ שהיה מלך בני עמון תובע ליפתח, כמו שאמר "כי לקח ישראל את ארצי מארנון עד היבוק ומן המדבר עד הירדן" (ראו שופ' יא, יג; כב).

קבוצת הביקורת: קמא: דסק; בתרא: זארנמ.

חילופי נוסח: 7 חשבון] דסקמ בחשבון; 9 לבית] דסמ לעיר.

כלל כתבי־יד: קטע התוספת בא ב־26 כתבי־יד וחסר ב־11 כתבי־יד, ובהם מרבית כתבי־יד המשקפים את מהד"ק.

רמב"ן מסביר את שירת המושלים ואת הקשר בינה ובין הטענה שהעיר חשבון שייכת לאמורי ולא למואב. לפי הסברו של רמב"ן סיחון לכד תחילה את העיר חשבון והיא נחרבה, ואז בנה אותה מחדש כבירתו. בשלב מאוחר יותר המשיך וכבש חלקים מארץ מואב ומארץ עמון. שירת המושלים עוסקת בכיבוש השני הזה, ועליו נאמר "כי אש יצאה מחשבון [...] אכלה ער מואב בעלי במות ארנון".

בקטע התוספת מבקש רמב"ן להסביר את הביטוי הסתום "בעלי במות ארנון", ומביא לשם כך את הפסוק מיחזקאל "ובממות עולם למורשה היתה לנו" (יח' לו, ב). הביטוי הזה הוא מדברי הרהב של האויב על הרי ישראל, והוא מציין את המקומות הגבוהים בהרים. "בעלי במות" הנזכרים כאן הם אפוא יושבי המקומות הגבוהים.⁶⁸

720. דברים יא, כט

וְהָיָה כִּי יֵבִיאָהּ ה' אֱלֹהֶיהָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה
עַל הַר גְּרִיזִים וְאֵת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבֵל:

רמב"ן: ונתת את הברכה על הר גריזים – כתרגומו 'מברכיא'. את המברכים על הר גריזים, לשון רבינו שלמה. ואיננו כן כפי פשוטו, כי עדיין לא צוה במברכים. אבל פירושו: כי אני נותן לפניכם היום דרך ברכה ודרך קללה (דב' יא, כו); וטעם "לפניכם" – שתבררו לכם מהן מה שתרצו. והודיע שתהיה לכם הברכה כאשר תעשו המצות, והקללה אם לא תקימו אותן (שם, כז-כח). וזה כאשר 5 אמר עוד: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" וגו' (דב' ל, טו). ואחר כך אמר בכאן שיתנו הברכה הזאת אשר הוא אומר להם על הר גריזים, והקללה על הר עיבל. והנה היא נתינה בפה. וכן "ונתן אותם על ראש השעיר" (וי' טז, כא), כדברי רבי אברהם. והנה אמר בכאן בדרך האזהרה 10 שיתנו הברכה על הר גריזים לברך את העם אם ישמעו אל מצות יי', והקללה על הר עיבל, לאמר: ארור אשר לא ישמע אל המצות ויסור מן הדרך אשר צוה השם. והיה איפשר שיתנו כל השבטים הברכה וכולם הקללה, או שיאמרו הלויים הכל, או איש אחד משמיע לכולם. ואחר כך שב לבאר שם: "אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים", "ואלה יעמדו על הקללה", ואמר "וענו הלויים" ופירש 15 כל הענין (דב' כז, יב-יד). כי בכאן, מפני אזהרתו אשר אמר "ראה נתתי" וגו' (ראה דב' יא, כו) הזכיר מקצת המצוה, וחזר לבאר אותה במקומה. > ויתכן שהיה הר גריזים לדרום שהוא הימין, והר עיבל לצפון, כי "מצפון תפתח הרעה" (יר' א, יד). <

קבוצת הביקורת: קמא (הקטע נמצא!); דזסא,רמ; בתרא (לא נמצא); א,קנ.

חילופי נוסח: 4 לפניכם... תעשו המצות ר חסר; שתהיה לכם הברכה אקנ את הברכה תהיה לכם; 6 ואת המות סאק את המות; 7 וגו' זסאכ חסר; 17 הימין ס הארץ.

68 ראב"ע כבר פירש: "במות – מקומות גבוהים", אך לא הביא סיוע מפסוקים לדבריו.

כלל כתבי־היד: המשפט האחרון בקטע בא ב־25 כתבי־יד וחסר ב־13 כתבי־יד. בשלושה מתוכם הושלם בגיליון.

הקטע נמצא בכל כתבי־היד המייצגים את מהד"ק, ולפיכך אנו משערים שרמב"ן בחר להשמיט קטע זה בהגיעו לארץ ישראל, כפי שיובהר להלן.⁶⁹

בפירושו מסביר רמב"ן כי הציווי "ונתת את הברכה על הר גרזים" איננו מתייחס לפרטי קיום מעמד הברכה והקללה כפי שפורטו להלן בפרק כז, אלא מתייחס לעיקרון שבו הברכה ניתנת באמירה על הר גרזים. הקיום המעשי של הציווי העקרוני הזה יכול להיעשות בדרכים שונות, ורק בפרק כז עוצבו פרטי המעמד הזה באופן מפורט.

בסוף דבריו מוסיף רמב"ן משפט עקרוני המנסה להסביר מדוע יועד תפקיד הברכה להר גרזים ותפקיד הקללה להר עיבל. הוא משער כי הר עיבל הוא בצפון והר גרזים בדרום, ורואה בפסוק בירמיהו "מצפון תפתח הרעה" (א, יד) – עיקרון כללי שאינו מוגבל רק לימי ירמיהו ולאויב הבא מצפון על ירושלים. משפט זה אינו קשור ישירות לדיון הקודם של רמב"ן.

סביר להניח שהזיהויים הקדומים מאוד של הר גרזים ושל הר עיבל היו ידועים לרמב"ן. רבי בנימין מטודלה שערך את מסעו כמאה שנים לפני רמב"ן (1165–1173) מדבר על שכם "נפלוש היא שכם בהר אפרים. ואין שם יהודים. והיא יושבת בעמק בין הר גרזים והר עיבל. ובה כמו אלף כותיים שומרים תורת משה ע"ה לבדה וקוראין להם שמרתנוש" (מהדורת מ' אדלר, עמ' כב; וראו גם שינויי הנוסח שם). השם הר עיבל משתקף בשמו הערבי של ההר: جبل عيبال (ג'בל עיבאל). עובדת היותו צפוני (לעיר שכם או להר גרזים) משתקפת בשם אחר שלו בערבית: جبل الشمالي – ג'בל א-שמאלי – ההר הצפוני. השם הר גרזים משתקף בשמו הערבי של ההר (جبل جرزيم ג'בל ג'רזים), ובמסורת השומרונית.

רמב"ן רואה את כיווני רוחות השמיים לא רק ככיוונים ארציים-קונקרטיים, אלא כשיקוף של מבנה אלוהי. כיווני הרוח של צפון-שמאל ודרום-ימין (לפי האוריינטציה המקראית) מקבילים לדעת רמב"ן למבנה המרובע של המרכבה האלוהית. אם תופסים את המרכבה כשיקוף מסוים של הספירות, הרי שמידת הדין אכן נמצאת בצד שמאל; כך גם עולה מספר הבהיר (סעיף קפ), ממנו הושפע מאוד רמב"ן בהיבט הקבלי. כך יוצא שיש אנלוגיה מדויקת בין הארצי המסמן למופשט-המסומן, שלפי רמב"ן גם בראליה הגיאוגרפית, הר עיבל אכן צפונית לשכם והר גרזים מדרומה. אצל רמב"ן, צד שמאל מזוהה עם מידת הדין, כך במספר מקומות בפירושו, למשל בפירושו לחטא העגל:

69 קבוצת כתבי־היד שבהם הושמט הקטע הנידון קרובה למה שהגדרנו "הקבוצה המיוחדת" (ראו דיון בעמ' 69, ובמיוחד בעמ' 71).

והנה אהרן הוא אשר הוציא הצורה הזאת [...] כי הם לא ידעו במה יבחרו ואיזה הטוב להם. והכוונה לאהרן הייתה, מפני שישראל היו במדבר חורב שממה, והחורבן ושמונות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב: "מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ" (יר' א יד), שאין הכוונה במלך בבל בלבד, כאשר יראה בנגלה מן הכתוב, אבל כי מן השמאל תבוא מדת הדין לעולם להשיב על כל יושבי הארץ כרעתם. והנה במעשה המרכבה אמר "פני שור מהשמאל לארבעתם" (יח' א י), ולכן חשב אהרן כי המחריב יורה דרך מקום החורבן כי שם כוחו הגדול, ובהיותם עובדים שם לאל יערה רוח ממרום, כאשר נאצל על משה. (פירושו לשמ' לב, א) הפרספקטיבה הקבלית מתיישבת היטב עם המציאות הגיאוגרפית. נשאלת השאלה אם כן, מדוע בחר רמב"ן להשמיט קטע זה בהגיעו לארץ ישראל?

במספר מחקרים הצביע עודד ישראלי על כך שבשנותיו האחרונות רמב"ן פיתח רגישות גבוהה לדילמות תיאולוגיות הכרוכות בתפיסות הקבליות.⁷⁰ סביר להניח שהדבר הוא תוצאה של הוויכוח הקשה שהוא נאלץ לנהל בברצלונה (1263). הייחוס של הקללה למקום אחד ושל הברכה למקום אחר עלול היה להיתפס בעיני רמב"ן כרומוז לרעיון דואליסטי, כביכול הברכה באה מכאן והקללה משם (ונראה שלא במקרה נזכר בקטע זה למעלה מעשה שעיר המשתלח, שגם בעניינו רמב"ן התחבט מאוד מבחינה תיאולוגית, ראה פירושו לויקרא טז, ח). ייתכן אפוא שהפירוש שלפיו מקור הברכה הוא על הר אחד ומקור הקללה על הר אחר נראה לו, במחשבה שנייה, בעייתית מבחינה תיאולוגית, ועל כן הוא ויתר עליו.⁷¹

721. דברים כג, ה

(ד) לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם:
(ה) על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליה את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרם לקללך:

רמב"ן: [...] והנראה אלי, כי הכתוב ירחיק שני האחים האלה שהיו גמולי חסד מאברהם, שהציל אביהם ואמותם מן החרב והשבי, ובזכותו שלחם השם מתוך

70 ראו עודד ישראלי, "מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה", ציון עט (תשע"ד), עמ' 477-506; עודד ישראלי, "לא יכוון המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד": ביקורת הקבלה במשנתו של ר' משה בן נחמן, מחשבת ישראל א (תשע"ט), עמ' 22-9; עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן – ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 211-223.

71 תורתנו שלוחה לפרופ' עודד ישראלי ולמר ישי דיטשר שסייעו לנו להבין את הקטע הזה.

ההפכה (בר' יט, כט), והיו חייבים לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה. האחד שכר עליו בלעם בן בעור, והם המואבים, והאחד לא קדם אותו בלחם ובמים כאשר קרבו למולו. [...] ולכך הקדים הכתוב עמוני והקדים להזכיר פשעו: על דבר אשר לא קדמו אתכם, ואחרי כן הזכיר מואבי וחטאתו. ורבותינו דרשו (בבלי יבמות עו"ב): עמוני – ולא עמונית, מואבי – ולא מואבית, מפני שהאיש דרכו לקדם, ואין האשה דרכה לקדם, שתוציא מזון חוץ לגבול הארץ. וכן הזכירו בירושלמי (יבמות ח, ג [ט ע"ג]) > ובמגילת רות רבתי (ראה ד, ט) <: 10 מפני שדרך האיש לשכור ואין דרך האשה לשכור.

קבוצת הביקורת: קמא: דוסאמ; בתרא: קנ.⁷²

חילופי נוסח: 2 ואמותם] זסארמ ואמם; 4 והאחד] סא והאחר; 9 ובמגילת רות רבתי] ר ובמכלת'.

כלל כתבי-היד: קטע התוספת בא כ"9 כתבי-יד וחסר כ"29 כתבי-יד, ובהם כל כתבי-היד המשקפים מהד"ק. בשניים מתוכם הושלם בגיליון.

רמב"ן דן בחטאיהם של מואב ועמון הנזכרים בפסוק כסיבה להרחקתם מקהל ה'. בסוף דבריו הוא מתייחס לדרשת חז"ל שלפיה נשים עמוניות ומואביות אינן כלולות באיסור ומותרות לבוא בקהל. הוא מביא דרשה מן התלמוד הבבלי, המתבססת על המילים "אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" ודרשה נוספת מן התלמוד הירושלמי המתבססת על המילים "ואשר שכר עליך". הנוסח שמצטט רמב"ן שונה במקצת מנוסח הירושלמי לפנינו: "אשר שכר עליך" (דב' כג, ה) 'אשר יעץ' (מי' ו, ה?). מי דרכו לשכור? האיש ולא האשה. מי דרכו ליעץ? האיש ולא האשה.⁷³

במהד"ב מזכיר רמב"ן את המדרש שהוא מכנה "מגילת רות רבתי" כמקור נוסף לדרשה שהביא מהירושלמי.⁷⁴ מדרש רות מופיע בפירוש רמב"ן לתורה וכן בכתביו האחרים פעם אחת נוספת בלבד, ותחת שם אחר: "[...] והרי הרב אוצר בלום לתורה, להלכות ולהגדות, ואשתמטתיה זו שאמרו במדרש רות (רו"ר ה, ה): 'ואנכי לא אהיה כאחת שפחותיך' (רות ב, יג)" (פירוש לבמ' לב, מא). לא ברור אם רמב"ן סבר ששני החיבורים האלו אינם אלא אחד, או שמא סבר שמדובר בשני חיבורים שונים. אם נכונה האפשרות השנייה, ייתכן שרמב"ן גילה את 'מגילת רות רבתי' בארץ ישראל ושמח להזכירה בפירושו, אף שהאזכור אינו מוסיף שום תובנה חדשה או תוכן חדש.⁷⁵

72 ייתכן שגם גרסת כ"י ז ("ובמכלת") היא שיבוש של נוסח מהד"ב.

73 כ"י לידן שעליו מבוסס הירושלמי שבידינו מתוארך לשנת 1289, כעשרים שנה לאחר פטירתו של רמב"ן. לפיכך, בידי רמב"ן היה בהכרח כ"י אחר של הירושלמי.

74 על זמנו ומקומו של מדרש זה ראו רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 170-171.

75 על מקורות ספרותיים חדשים שהגיעו לידי רמב"ן בהגיעו לארץ ישראל ראו לעיל, עמ' 45-51.

722. דברים לג, ו

יְחִי רְאוּבֵן וְאֶל יָמֹת וְיִהְיֶה מִתִּיּוֹ מִסְפָּר:

רמב"ן: **יחי ראובן ואל ימות** – אמר רבי אברהם כי החל מראובן כי הוא הבכור, ולא הזכיר שמעון בעבור עון פעור כי העובדים היו שמעונים, ומספרם לעד, גם נשיאם נהרג. וכן דעת רבינו שלמה והמפרשים. [...]

והנכון בעיני, כי הכתוב לא ימנה בשבטי ישראל רק שנים עשר, וכך אמר בברכת ⁵ יעקב: "כל אלה שבטי ישראל שנים עשר" (בר' מט, כח). והנה יעקב הזכיר בניו השנים עשר, והזכיר יוסף בשבט אחד. ומשה ראה להזכיר ביוסף שני שבטים, כמו שאמר "והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה" (דב' לג, יז). והיה זה בעבור שני דברים: האחד, כי אחר שצוה הקדוש ברוך הוא ועשאו שני שבטים בחנוכת המזבח, ובדגלים, ובנחלת הארץ, הנה הוא צריך למנותם שנים בברכתם. ועוד, ¹⁰ שהזכיר יהושע המנחילם הארץ והוא מאפרים הקטן, והוצרך להזכיר אחיו הגדול ממנו. והנה רצה לברך את לוי, כי מברכתו יתברכו כל ישראל, שיהיו קרובותיו לרצון להם לפני יי'. והוצרך להשאיר אחד מן השבטים, שאינן נמנין בשום מקום רק שנים עשר, כנגד שנים עשר מזלות ברקיע, ושנים עשר חדשים בשנה, ושנים עשר גבולי אלכסונים שאמרו במדרש שהן הן זרועות עולם (ספר הבהיר, אות צה). וכמו שהזכירו חכמים במסכת ברכות (בבלי ברכות לב ע"ב): אמר הקדוש ברוך הוא לנביא, לך ואמור לכנסת ישראל: בתי, שנים עשר מזלות בראתי ברקיע כנגד שנים עשר שבטים וכו'. > וכן בהר גרזים והר עיבל (דב' כז, יב-יג) שמנה לוי, לא נזכר שם יוסף לשני שבטים. < וכן תראה בחלוקי יחזקאל (יח' מח, ד-ה) שמנה בחלוקת הארץ יוסף לשני שבטים, ולא הזכיר לוי, ²⁰ וכשמנה תוצאות העיר הזכיר "שער לוי אחד" (שם, לא), ולא מנה שבט יוסף לשני שבטים, אבל אמר "שער יוסף אחד" (שם, לב); כי לעולם לא ימנו שבטי ישראל רק שנים עשר. וכבר זכרתי זה בסדר ויקח קרח (רמב"ן לבמ' יז, יז). והנה השאיר שמעון שלא היה שבטו גדול, ולא היתה בו ברכת יעקב אביהם מרובה, אבל חלקם ביעקב והפיצם בישראל (בר' מט, ז). והנה יתברכו גם הם מברכת ²⁵ שאר השבטים אשר המה בתוכם.

קבוצת הביקורת: קמא; זסמ; בתרא: דאקרנ.

חילופי נוסח: 2 העובדים] דז העובדים; 15 ברכות] ר סוטה; 18 לא] ד ולא; 19 בחלוקת] ס במחלוקת; 20 שבט] סאקנ חסר.

כלל כתביהיד: קטע התוספת בא ב-21 כתביייד וחסר ב-14 כתביייד, ובהם כל כתביייד המשקפים מהד"ק.

נקודת המוצא לדיון היא העדרו של שבט שמעון מברכת משה (דב' לג). רמב"ן יוצא כנגד ראב"ע ורש"י הסבורים ששמעון אינו נזכר מפני חטא בעל פעור. רמב"ן רואה בכך פגיעה בשמעון ומחיית שבט מישראל, ומציע הסבר חלופי.

רמב"ן מפתח פה את שיטתו שמספרם של שבטי ישראל הוא תמיד שנים עשר, ולכן כאשר נזכרו אפרים ומנשה כשני שבטים הושמט שבט אחר. נקודת המוצא לדיון היא השוואת ברכת יעקב וברכת משה: אצל יעקב נזכר יוסף כשבט אחד ואצל משה לא נזכר שבט שמעון. רמב"ן מוכיח את התזה שלו גם מספר יחזקאל, שבו פעם לא נזכר לוי (בפרק מח, ד-ה) ופעם נמנה יוסף כשבט אחד (שם, לא-לב). בסוף דבריו חוזר רמב"ן לפסוק המפורש ומסביר מדוע נשמט דווקא שמעון מברכת משה: משה ראה לנכון להזכיר את שבט לוי, וגם את שבטי אפרים ומנשה, ולכן היה צריך להשמיט שבט אחר מן השבטים ונבחר שבט שמעון, שמספר אנשיו מועט מכל השבטים.

במהד"ב מזכיר רמב"ן פסוק נוסף התומך בשיטתו, והוא פירוט השבטים במעמד הר גריזים והר עיבל (דב' כז, יב). נראה שתחילה לא נזקק לפסוק זה, והתייחס רק לשני הזוגות המנוגדים המוכיחים את טענתו: ברכת יעקב וברכת משה, ושתי הרשימות בספר יחזקאל. והלוא כל הדיון על שנים עשר השבטים לא בא אלא לתרץ את השמטת שמעון מברכת משה, ולא בא רמב"ן לדון בכל פסוקי המקרא המונים את שבטי ישראל. הוא לא התייחס במפורש לפסוקי ספר במדבר וספר יהושע המונים את שבטי ישראל ואת נחלותיהם. אולם במהד"ב החליט רמב"ן בכל זאת להזכיר את מעמד הר גריזים והר עיבל, מפני שבכל הפרשיות הקשורות לכניסה לארץ נזכרו בנפרד שבטי אפרים ומנשה, והזכרת יוסף במעמד הכניסה לארץ נראית חריגה והיא הוכחה חזקה לתפיסת רמב"ן.

רמב"ן הקדים ופרש את שיטתו זאת כשפירש את המטות בפרשת קרח (במ' יז, יז). שם נזכרו שנים עשר מטות ונזכר שם אהרן על מטה לוי, ורמב"ן מוכיח שם שמטה אהרן הוא אחד מן השנים עשר ולא נוסף להם.

תוספות חדשות																													מספר הקטע			
כתבייד שלמים																																
27	ר	26	י	25	23	18	21	31	פ	24	ה	15	17	14	16	13	12	11	א	7	6	ז	5	4	ד	3	1	ס	2			
13707		1291	4860	24093	4260	4995	13863	615	74932	14042	12267	4871	16161	23647	13942	18126	24094	4258	1634	13945	4863	35117	4261	20252	1820	2141	50878	4259	4262	41386		
- +	+	+	+	+	- +	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	-	+	-	+	-	-	-	ג	-	/	+	-	-	-	-	בר' טו, יג	701
+	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	בר' טז, יב	702
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	ג	+	-	-	+	+	+	+	בר' לא, לה	703
+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	+	-	+	-	+	+	-	ג	-	-	בר' לו, י	704
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	בר' מה, כו	705
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	/	ג	-	+	+	+	+	+	+	ג	-	+	ג	-	+	-	-	בר' מט, לג	706
-	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	-	-	+	+	-	+	ג	+	-	ג	-	-	-	ג	-	-	-	שמ' יג, ה	707
+	+	+	+	+	- +	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	+	-	+	-	ג	+	ג	-	+	שמ' טו, יט	708
-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ג	-	-	+	-	-	-	-	-	שמ' כ, טז	709
+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	ג	-	-	ג	+	-	+	-	+	-	ג	-	-	+	-	-	-	-	שמ' כ, כא	710
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	ג	+	+	-	ג	-	+	-	שמ' כא, ד	711
+	+	ג	-	ג	+	+	-	+	+	+	+	+	-	-	-	ג	-	-	-	ג	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	שמ' כא, ד	711
-	+	-	+	-	+	+	+	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	ג	-	-	+	-	ג	-	-	-	שמ' כא, ט	712
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	-	+	ג	+	-	ג	-	-	+	-	ג	-	-	שמ' כא, טז	713
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	-	-	+	+	+	-	+	-	ג	-	-	+	-	ג	-	-	שמ' כא, כט	714
+	+	+	+	+	ג	+	+	+	+	+	+	+	ג	-	ג	-	+	+	+	ג	+	-	ג	-	-	+	-	ג	-	-	שמ' כז, כ	715
+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	ג	+	-	+	-	ג	-	-	+	-	-	-	-	שמ' ל, לד	716
+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	ג	+	-	ג	-	-	+	-	ג	-	-	שמ' לב, א	717
-	ג	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	ג +	+	-	-	ג	-	+	-	במ' ו, כא	718
+	+	- +	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	במ' כא, כו	719
יש	יש	יש	אין	יש	אין	ג	אין	אין	אין	יש	אין	אין	יש	ג	אין	יש	יש	יש	יש	ג	יש	יש	יש	יש	יש	יש	יש	יש	יש	יש	דב' יא, כט	720
-	-	+	+	+	-	ג	+	-	-	+	-	-	-	ג	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	דב' כה, ה	721
+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	-	-	+	-	-	-	+	-	-	/	-	-	/	דב' לג, ו	722
16	19	16	18	13	19	18	20	19	17	17	20	11	8	9	9	17	9	16	7	14	5	2	5	3	11	2	2	1	4	+	סיום	
5	4	5	5	6	4	3	3	4	6	6	3	10	14	10	13	5	13	7	11	8	18	7	17	19	10	19	11	22	18	-		
0	0	1	0	2	0	2	0	0	0	0	0	2	0	4	1	1	1	0	5	1	0	13	0	0	2	0	10	0	0	ג		
76%	83%	73%	78%	62%	83%	78%	87%	83%	74%	74%	87%	48%	36%	39%	39%	74%	39%	70%	30%	61%	22%	9%	23%	14%	48%	10%	9%	4%	18%	%		

טבלת קטעי התוספת הנוספים

הטבלה שבעמודים אלה מציגה את הנתונים המלאים על הימצאות קטעי התוספת הנוספים בכתבי-היד. הטבלה היא המשך לנספח ה שהובא לעיל, עמ' 655-676. וראו את ההסברים לטבלה שהובאו בעמ' 655.

תוספות חדשות		דפוסים					סיכום סטטיסטי			כתבייד חלקיים																											
										36	35	39	40	38	כ	ש	30	34	37	32	33	29	41	20	19	9	10	8	ת	ק	22	28					
										15894	27827	181	156	22887	1188	15893	51098	184	1184	24096	24095	13237	925	15891	35815	15892	48891	1160	1187	16375	900	4864					
מספר הקטע		שנותל	ונציה ש"ה	נמלי ר"נ	חמא ר"ל	ליסבון ומ"ט		ג	-	+																											
701	בר' טו, יג	+	+	+	+	+	65%	1	14	28	+	+	+	+	+	+	-	+				+				+	+	-									
702	בר' טז, יב	ג	-	-	-	+	20%	0	36	9	+	-	-	-	-	-	+	+				/		-		-	-				-	-	+				
703	בר' לא, לה	+	+	+	+	+	93%	1	2	42	+	+	+	+	+	+	/	+	+		+			+			+	+			+	+	+				
704	בר' לו, י	+	+	+	+	+	73%	2	10	33	+	+	+	+	+	[+]	+	+	+		+		ג			-	+				+	+	+				
705	בר' מה, כו	+	בסור	בסור	בסור	בסור	32%	0	30	14	+	בסור	בסור	בסור	+	/	+	+	+		בסור	בסור	+			/	בסור				בסור	בסור	+				
706	בר' מט, לג	+	+	+	+	+	72%	3	10	34	+	+	+	+	+	+	+	+		+	-		+	-	-	+					+	+	+				
707	שמ' יג, ה	-	-	-	-	+	60%	3	13	24			+	+	+	+	+				+	+									+	+	+				
708	שמ' טו, יט	+	+	+	+	+	77%	2	7	30			-	+	+	+	-				+	+									+	+	+				
709	שמ' כ, טז	-	-	-	-	-	18%	1	32	7			+	+	+	-	-					-	-								-	-	-				
710	שמ' כ, כא	+	+	+	-	+	60%	3	13	24			+	+	+	+	+					-	+								+	+	+				
711	שמ' כא, ד	+	+	+	+	+	88%	2	3	35			+	+	+	+	+					+	+									+	+	+			
712	שמ' כא, ט	ג	-	-	-	+	40%	4	20	16			+	+	+	-	-					-	+									+	+	-			
713	שמ' כא, טז	+	+	+	-	+	63%	3	12	25			+	+	+	+	+					-	+									+	+	+			
714	שמ' כא, כט	+	+	+	-	+	58%	2	15	23			+	+	+	+	-					-	-									+	-	+			
715	שמ' כז, כ	+	+	+	-	+	63%	6	9	26			+	+	+	+	+					+	+	+								+	-	+			
716	שמ' ל, לד	+	+	+	-	+	49%	2	19	20			+	+	+	+	-					-	-	+								+	-	+			
717	שמ' לב, א	+	+	+	+	+	70%	3	9	28			+	+	/	+	+					+	+	+								+	-	+			
718	במ' ו, כא	+	-	-	-	+	83%	2	4	29										+		+	+					+	ג	-	+	+	+				
719	במ' כא, כו	+	+	+	+	+	70%	0	11	26										+		-	+					-	-	+	+	+	+				
720	דב' יא, כט	יש	יש	יש	יש	יש	26%	3	25	10										אין		יש	יש					יש	יש	אין	יש	יש	יש				
721	דב' נג, ה	+	+	+	-	+	24%	2	27	9										+		-	-					-	-	+	+	+	+				
722	דב' לג, ו	+	[+]	+	+	+	60%	0	14	21										-		-	-					-	-	/	+	+	+				
סיכום	+	18	14	15	9	21					6	4	15	16	16	13	5	11	6	4	3	6	1	12	5	0	1	4	1	0	18	15	19				
	-	3	8	8	14	2					0	2	3	2	1	3	0	7	0	1	1	9	4	5	3	1	4	2	4	4	4	8	4				
	ג	2	0	0	0	0					0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0					
	%	78%	64%	65%	39%	91%						100%	67%	83%	89%	94%	81%	100%	61%	100%	80%	75%	40%	20%	67%	63%	0%	20%	67%	20%	0%	82%	65%	83%			

מחקרים חדשים הקשורים לתוספות רמב"ן

להלן תוצג סקירה של המחקרים המרכזיים הנוגעים לנושא ספרנו ופורסמו לאחר הוצאתו לאור.

עורר ישראלי, שתרם למחקרנו המקורי תרומה חשובה בביאור קטעי הסוד בתוספות, המשיך לפרסם מחקרים מקיפים הנוגעים לשאלת המוקדם והמאוחר בכתבי רמב"ן. במאמר שפורסם בשנת תשע"ד טען ישראלי על בסיס הממצאים שהוצגו במחקרנו, שרוב חייו אחז רמב"ן בגישה של חשיפה ופרסום הקבלה, ורק בסוף ימיו עבר לגישה האזוטרית והמסתגרת. מתברר שלאחר שהופץ פירושו של רמב"ן לתורה, הגיעו לאוזניו שמועות אודות העיסוק המרובה בסודותיו ופרסום פירושים לא מוסמכים לשיטתו הקבלית. לפיכך הוא שיגר אזהרה מארץ ישראל שלא לעסוק בעניין זה. חששו זה הוא גם הגורם למספר המועט של התוספות הארץ ישראליות הנוגעות בענייני קבלה.¹ במחקר נוסף שעסק בהשוואה בין הכתיבה 'הספרדית' לכתיבה ה'ארצישראלית' של רמב"ן חשף ישראלי נוסחים ספרדיים קדומים של התפילה שנשא רמב"ן על חורבות ירושלים. השוואת הנוסחים מלמדת לדעתו על התפתחות ביחסו של רמב"ן לירושלים ולבית המקדש.² במחקרים אחרים הציג ישראלי היבטים נוספים של מוקדם ומאוחר בכתבי רמב"ן שאינם קשורים בהכרח להגעתו לארץ ישראל, כגון קביעה חדשנית שדרשת תורת ה' תמימה קדמה לפירוש לתורה,³ ובדיקת השלבים של פירוש רמב"ן לפרשת הבראיה.⁴ ממצאיו של ישראלי ראו אור בצורה מרוכזת במונוגרפיה שפורסמה לאחרונה ומציגה מבט כולל על הביוגרפיה האינטלקטואלית של רמב"ן.⁵ במונוגרפיה

1 עורר ישראלי, "מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה", ציון עט (תשע"ד), עמ' 477-506. וראו לעיל עמ' 55-56.

2 Oded Yisraeli, "Jerusalem in Nahmanides Religious Thought: The Evolution of the 'Prayer over the Ruins of Jerysalem'", *AJS Review* 41 (2017), pp. 409-453

3 עורר ישראלי, "מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן", תרביץ פג (תשע"ה), עמ' 163-195.

4 Oded Yisraeli, "Tradition and Creativity in Nahmanides' Kabbala. The Commentary on the Creation Story and its History", *REJ* 177 (2018), pp. 37-73.

5 עורר ישראלי, ר' משה בן נחמן – ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א.

זו הוקדש פרק מיוחד ליצירתו ולעולמו הדתי של רמב"ן באחרית ימיו בהגיעו לארץ ישראל.⁶

דוד שניאור פרסם מאמר העוסק בתוספות ארץ ישראליות הקשורות לגיאוגרפיה בפירושי רמב"ן לתורה.⁷ במחקר זה הוצגו שמונה מקרים החשודים כתוספת מבחינת תוכנם, בעזרת השוואה בין עשרה כתבי-יד של הפירוש לתורה. מחקרו נכתב מלכתחילה במקביל הוצאת מהדורתנו וללא היכרות עם פרטיה.⁸ עם זאת, לאחר שנחשף למהדורתנו הוא הסתמך בין השאר על נתונים מתוך המהדורה שנמסרו לו על ידינו, ושילב הפניות למהדורתנו.⁹ הנחתו הסופית היא "שרמב"ן עצמו כתב כמה מהדורות לפירושו בארץ ישראל".¹⁰ יש לציין שבמחקרנו לא מצאנו אישור להנחה זו. במהדורתנו הצגנו שישה מקרים שאותם הציג רמב"ן כתוספת מאוחרת באמצעות ביטויים כגון "ושוב מצאתי", "אחרי כן מצאתיה", "ואחרי כן ראיתי", אך קטעים אלו נמצאים בכל כתבי-היד ולכן הסקנו שהם נוספו עוד בספרד.¹¹ יוסף מרקוס הציג מקרה נוסף של שינוי בדעתו של רמב"ן בהיותו בספרד. טענתו היא שבנוגע לפירושו של רמב"ן לביטוי "דרישת אלוהים", רמב"ן שינה דעתו תוך כדי תהליך התגבשות הפירוש בספרד: בפירושו לספר בראשית הוא סבור שביטוי זה משמעו תפילה בלבד ולא דרישת העתיד, ובפירושו לספר שמות ולספר דברים משמעות הביטוי היא דרישת העתיד על ידי נביא. רמב"ן לא הציג את השינויים לחומשים המאוחרים כתוספת מאוחרת וגם לא חזר ועדכן את פירושו בחומשים המוקדמים, כך שבפירוש כפי שהוא לפנינו דבריו סותרים זה את זה.¹²

במהדורתנו הצגנו שישה גורמים מרכזיים שהניעו את רמב"ן לתקן את פירושו או להוסיף קטעי פירוש חדשים.¹³ מרים סקלרין הציעה גורם נוסף שלא נידון במחקרנו: השפעת הפולמוס היהודי-נוצרי ויכוח ברצלונה על פרשנותו של רמב"ן. לדעתה עשר

6 שם, עמ' 318-352.

7 דוד שניאור, "תוספות ותיקוני נוסח גאוגרפיים בפירוש רמב"ן לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כג (תשע"ד), עמ' 263-277. בעניין זה ראו גם את מאמרו של יהונתן יעקבס, "השפעת הריאליה הארץ ישראלית על פירושי רמב"ן לתורה", על אתר יט (תשע"ז), עמ' 37-55, שבו נאספו מתוך מהדורתנו והוצגו במרוכז כל התוספות שהושפעו מהריאליה הארץ ישראלית שהתגלתה לרמב"ן בהגיעו לארץ.

8 ראו שם, עמ' 264 הערה 6. במאמרו יש התייחסויות לקטעים מסוימים שנכתבו (על פי מסקנות מחקרנו) בארץ ישראל, כאילו נכתבו בספרד, ראו לדוגמה עמ' 264 הערה 7 הקטע המצוטט מבר' יב, ו.

9 ראו שם, עמ' 271 והערה 35; עמ' 273 הערות 36-37.

10 שם, עמ' 274.

11 ראו לעיל, עמ' 579-600.

12 יוסף מרקוס, "תמורות בפירושו של רמב"ן לביטוי 'דרישת ה'", מגדים ס (תשפ"א), עמ' 57-68.

13 ראו לעיל, עמ' 42.

מהתוספות שהוצגו בספרנו משקפות רישומים מהשתתפותו של רמב"ן בוויכוח; הדים לגזירת הגירוש מארצו; וחזוק טיעונים שעלו במהלך הוויכוח.¹⁴ לסיום נציין כי במהדורה החדשה והמעודכנת של פירוש רמב"ן לתורה בהוצאת מכון ירושלים תש"פ, סומנו על פי מהדורתנו כל התוספות המאוחרות בגוף הפירוש, על ידי סוגריים מזווים.¹⁵

14 מרים סקלרין, "תוספות רמב"ן לפירושו לתורה בעקבות ויכוח ברצלונה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כד (ברפוס).

15 ראו פירוש רמב"ן על התורה עם פרושי תכלת מרדכי, כור זהב, כסף מזוקק, הערות רבי מאיר אריק, ירושלים תש"פ, עמ' 14. קדמו להוצאה זו הוצאות בשנים תשס"ו ותש"ע, שבהן סומנו רק 'התוספות המתועדות', על בסיס מאמרו של הרב קלמן כהנא. הסימון המחודש במהדורה הנוכחית נעשה על פי בקשתו של ד"ר יהושע שטרנבוך ובתיאורו.