

הרמב"ן בין אשכנז לאנדלוסיה

בראשית שנות השלושים של המאה השלוש-עשרה פרץ בפרובנס הפולמוס הסוער על כתבי הרמב"ם. אחד מבעלי הדבר המרכזיים בעימות הזה היה יונה גירונדי בן דודו של הרמב"ן, שבעצה אחת עם רבו שלמה מן ההר ודוד בן שאול החלו במונפלייה את המערכה כנגד כתבי הרמב"ם. לאחר ששלמה מן ההר פתח את מסע הביקורת על הגותו של הרמב"ם הוא הותקף נמרצות על ידי תומכי הרמב"ם בפרובנס, ורבי יונה גירונדי נשלח על ידו לגייס את תמיכתם של רבני צרפת, בהנחה שאלה יציבו משקל נגד למתנגדיו. יונה גירונדי, שהיה תלמידם של בעלי התוספות באיורא ושהה במונפלייה באותה תקופה, נחשב בוודאי מועמד טבעי לשליחות מעין זו. רבני צרפת, שלא היו מודעים להקשר התרבותי הסבוך שהרמב"ם פעל בו, ולא רחשו לו את הכבוד הבסיסי שהיה לדמותו בפרובנס ובספרד גם בקרב מתנגדיו, הגיבו בחריפות אולי אפילו יותר משציפה מהם שלמה מן ההר. לאחר חקירה וכיור דברים הם חזרו את מורה נבוכים וספר המדע, וככל הנראה ציוו גם על שרפתם או גניזתם של ספרים אלה. את חמתם של רבני צרפת עוררו נטיות אלגוריות ונטורליסטיות שהם מצאו במורה נבוכים, וכן גם קביעתו של הרמב"ם בהלכות תשובה שהמגשימים את האלוהות הם מינים.

ספר המדע כולל דוקטרינות פילוסופיות מרחיקות לכת הרבה יותר מהפסיקה המוציאה מכלל ישראל והשוללת את העולם הבא מהמתארים את האל כבעל גוף. אולם בעיני מתנגדי הרמב"ם התפרשה הלכה זו, המגדירה כמינים לא מעט משלומי אמוני ישראל, כחציית גבול אסורה שיש להתעמת עמה בכל מחיר. פסיקתו של הרמב"ם היתה לדידם פגיעה אנושה בעולמם של חסידים המדקדקים בקלה כבחמורה, שלא נתנו דעתם על שאלות מטפיזיות מעין אלה, ואפשר גם אפשר שלו נדחקו אנשי מעשה אלה לתאר את דימוי האל שלהם, הם היו נותנים תשובות אנתרופומורפיות למכביר. אידיאל טיפוס זה, שיש בו תום דתי עמוק ומסירות אין קץ, הוא מהפירות המפוארים ביותר של התרבות האשכנזית, ופסיקתו החמורה של הרמב"ם התפרשה כמבקשת לעקור אותו מהעולם. כמו כן, אפשר בהחלט להניח, כפי שסבר גרושום שלום,

שנוסף על ההגנה על עולמו של היהודי היקר והפשוט, היה בפולמוס משום ניסיון לגונן על תפישות מגשימות עקרוניות שהיתה להן אחיזה בקרב האליטה היהודית באשכנז ובקרב המקובלים.⁴⁷⁸ ייתכן שמתנגדי הרמב"ם היו עוברים בשתיקה על הבעת עמדות תיאולוגיות כאלה או אחרות בספרי הגות ופילוסופיה, אולם הם הבינו היטב שהכנסתם של מרכיבים תיאולוגיים מובהקים לקוד הלכתי פומבי הוא בבחינת ניסיון תקיף של הרמב"ם להשליט על היהדות את מרותו התיאולוגית ולהפוך את נקודת מבטו ההגותית לדוקטרינה מחייבת שאין בלתי.

תומכי הרמב"ם הגיבו בחרם משלהם כנגד שלמה מן ההר ותלמידיו, והם שלחו את אחד מנציגיה המכובדים ביותר של התרבות המיימונית בפרובנס, רבי דוד קמחי, לקבל את גיבוץ של קהילות ספרד שנראו כבסיס תמיכה טבעי של התרבות האנדלוסית של הרמב"ם. תקוותם של המיימונים, שקהילות ספרד ייצרו משקל נגד למתנגדי הרמב"ם בפרובנס ולתומכיהם הצרפתים נכזבה. הרד"ק נחל הצלחה חלקית בספרד, משום שתרכות זו עברה מפנה עמוק בראשית המאה השלוש-עשרה, ובטולדו הוא נתקל בסירובם של רבי מאיר אבולעפיה ורבי יהודה אי'פאכאר לתמוך בחרם על מתנגדי הרמב"ם.

המאבק הזה, שנידון לפרטיו בידי היסטוריונים שונים, התגלגל עד מהרה מוויכוח אידיאולוגי לקרב כוחני ואלים שהותיר צלקות עמוקות בזיכרונם של מי שהשתתפו בו או ראו אותו מקרוב.⁴⁷⁹ אחד מנפגעי הלוואי של הפולמוס, שכל האמצעים נעשו בו לכשרים, היה יונה גירונדי. מתנגדיו תומכי הרמב"ם הטילו בו דופי באמצעות העלאה מחדש של טענה שנגעה לנישואין בלתי כשרים שאירעו בעבר במשפחתו. הטלת פסול יוחסין ברבי יונה גירונדי נגעה במישרין לרמב"ן, שקשור לאותה שושלת משפחתית, וכמה מהאיגרות המרות והבוטות ביותר שכתב הרמב"ן פונות אל גדולי פרובנס להסיר את כתם הפסול ממשפחתו ולהוקיע את בעלי הדיבה מקרבם.⁴⁸⁰ כמו כן, מתוך קטע מסוים באיגרתו הנסערת של הרמב"ן לדמות הרבנית המרכזית בפרובנס – רבי משולם בן משה בעל ספר ההשלמה – נראה שהוא עצמו היה מועמד לחרם בשל דעותיו הקבליות. עדות ישירה לכך ניתן אולי למצוא באחת מהאיגרות שנשלחו מזוייה על ידי תומכי הרמב"ם, התוקפת במפורש את רבי

478 ראו דבריו של שלום, מקרות הקבלה (לעיל, הערה 204), עמ' 403-410.

479 התיאור המפורט והממצה של תולדות הפולמוס ונגלוליו מצוי במאמרו של ע' שוחט, "ביוררים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם", ציון, לו (תשל"א), עמ' 27-60. ביבליוגרפיה על ניסיונות ראשונים יותר לשחזור ופירושו של הפולמוס, ראו שם, עמ' 27, הערות 2, 3.

480 ראו האיגרות המופיעות בכתבי הרמב"ן, א, עמ' שג-שסד.

מוקדם למדי בחייו. האחת מופנית אל קהילות אראגון, נברה וקסטיליה, והשנייה אל רבני צרפת. האיגרות הללו מכוונות כל אחת לקהל יעד שונה לחלוטין, והן פונות לאותם גורמים חיצוניים שבעלי הפלוגתה בפרובנס ניסו לגייס למאבקם – הצרפתים מזה והספרדים מזה. באיגרותיו נקט הרמב"ן אסטרטגיה דומה בנוגע לשני הקהלים השונים, והן משקפות את ניסיונו למנוע את הסכסוך המקומי בפרובנס מלהיעשות לסכסוך חוצה גבולות שיקרע את הקהילות היהודיות מבפנים; באיגרתו לאראגון, קסטיליה וקטלוניה דחק הרמב"ן בקהילות ספרד שלא להיענות להטלת החרם על מתנגדי הרמב"ם, ובאיגרת לרבני צרפת פעל לכיטול החרם שהם הטילו על כתבי הרמב"ם. משקלו החשוב של הרמב"ן בהחלטת רבני צרפת לחזור בהם מן החרם כנגד כתבי הרמב"ם ולבטלו הוכר והוזכר באיגרת ששלחו מלונל תומכי הרמב"ם: "זכראותם [רבני צרפת] אגרותינו ואגרות רוב קהילתנו ואגרת החסיד החכם הגדול עם קדושים נאמן הרב רבנא משה רבבי נחמן זצ"ל, בושו ממעשיהם ונתחרטו על חרם גזרותיהן".⁴⁸³ השפעה דומה, הפעם בכיוון הנגדי, היתה לרמב"ן בהכשלת שליחותו של הרד"ק להניע את קהילות ספרד לחרם על מתנגדי הרמב"ם בפרובנס.⁴⁸⁴

בפולמוס שהלך והקציץ ושכל צד בו העמיק להתחפר בעמדותיו, התבלט הרמב"ן כדמות היחידה שניסתה לנסח עמדה שתהפוך את הפולמוס לוויכוח פנימי לגיטימי, שלא ייגרר למאבק אלים וחובק עולם של חרמות חוצי גבולות. כמו כן, בין דמויות המפתח של הוויכוח, הרמב"ן הוא האישיית היחידה שהיתה לה השפעה ברורה ומובהקת על שני צדי המתריס. עמדתו של הרמב"ן, ומשקלו בוויכוח, מעידים על תבונה פוליטית ומנהיגות בלתי רגילה ועל מעמדו הכביר בגיל צעיר למדי. יתר על כן, גישתו הייחודית ויכולתו לעמוד בשיג ושיח מרשים עם שני צדי הוויכוח הן מפתח להבנת עולמו התרבותי של הרמב"ן כמעוצב בקו התפר שבין אנדלוסיה לאשכנז.

איגרתו של הרמב"ן אל קהילות ספרד היא קצרה יחסית ואינה חושפת את עמדותיו המהותיות. הוא קורא לקהילות האלה שלא לבטוח בשליחים הבאים מפרובנס, שהוא מתארם בשפה קשה: "כי ראיתי כבר מחטיאי אדם בדבר, עוברי דרך עלינו, ובידם כתבי חלקות, מגנבים הלכות ומחניפים המחשבות" (כתבי הרמב"ן, א, עמ' שלב). לטענתו של הרמב"ן, ואפשר שכך היו פני הדברים, שלמה מן ההר לא יזם חרם על כתבי הרמב"ם אלא הזהיר מפני כמה

יונה גירונדי, והמזכירה את פסול היוחסין שדבק בו. באותה איגרת מצויה ביקורת חריפה על נטיותיו הקבליות של שותפו של רבי יונה גירונדי שאינו מוזכר בשם: "האחד נקרא אומן לא אמן בו ולא יראת ה' בקרבו. רק יום יום ידרוש לסנדלפון דלפון וחסרון ולבעל זכוב אלי עקרון. וכי יוסיף על חטאתו פשע ואשמה ויתפלל את נרגל ואת אשימה ואת אדרמלך, וענמלך ביראה ובאימה". ייתכן שנמענה של ההתקפה הבוטה הזאת על המקובלים כעובדי אלילים הוא הרמב"ן.⁴⁸¹ באיגרתו של הרמב"ן לרבי משולם בן משה, שאפשר שהיא תגובה לאיגרת המסוימת שנשלחה מבזייה או לאיגרות אחרות, מזמן הרמב"ן את יריביו בפרובנס לדין שבו תתברר צדקתו בנושאים תיאוסופיים קבליים מובהקים: "נדעה בינינו מה טוב ואם מחזיקים אמונת אבות/ וכל נושא עיניו לערבות/ והוא אולי לא העמיק במחשבות, לדעת אופן גלגל ומרכבות/ ואולי כונן לנתיבות אשר בשלהבת יה חצובות/ עד אשר לא עשה ארץ וחוצות וערבות/ הימכר בעד נמהריכם לטבוח, לאכול הבשר ולשתות המוח עד לרגלי דבריכם ילך שחוח". הרמב"ן נוהר באיגרת הזו שלא לכוון את חציו לגדולי פרובנס ישירות, פן יהיו לאויביו. הוא קורא להם לרסן את הגורמים שהוא מכנה "נערים", שהשתלטו על אופיו של הפולמוס ודרך ניהולו, אולם בהמשך הוא קובל גם על גדולי פרובנס כעל מי שתומכים בעקיפין ברודפיו: "כי תתנו יד לפשעים בדרכי הכפירה והבזיון/ וכל דורש בכל הגדה תהיה בידם לכליון" (כתבי הרמב"ן, א, עמ' שסג). רדיפת "דורשי ההגדה" נוגעת ככל הנראה לפירושי אגדות כמפתח סימבולי לתפישה הקבלית הנקוטה בידי מקובלי גירונה.⁴⁸² תשובתו של רבי משולם בן משה לאיגרתו של הרמב"ן אינה מצויה בידנינו, וחבל על דאבדין ולא משתכחין. כמה שנים לאחר כתיבת האיגרת של הרמב"ן, וככל הנראה בעקבות פולמוס הרמב"ם, סייע רבי משולם בן משה בידי בן אחותו רבי מאיר בן שמעון בהחרמתם ובביעורם של כתבי מקובלים. היה מעניין לדעת כיצד השיב לרמב"ן, שפנה אליו בין היתר לשם הגנה מפני הרודפים את עמדותיו הקבליות.

אולם השתתפותו של הרמב"ן בתולדות הפולמוס חרגה בהרבה מהמערבולת האישית שנסחף לתוכה בעל כורחו. בשנים שהתנהל בהן המאבק היה הרמב"ן באמצע שנות השלושים לחייו, ולמרות גילו הצעיר מילא תפקיד סמכותי וייחודי בהתפתחותו. נותרו בידנינו שתי איגרות של הרמב"ן שתוכנן ונמעניהן ממחישים את משקלו הרב בעולם היהודי בשלב

483 ראו האיגרת שפרסם י' צצמילר, "לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם", ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 142.

484 על כן, ראו שוחט (לעיל, הערה 479), עמ' 42.

481 על כן, ראו ר' ספטימוס, "השלטון הציבורי בארצונו בתקופת הפולמוס על ספרי הרמב"ם", תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 392-393.

482 ראו שלום (לעיל, הערה 204), עמ' 410, הערה 106.

עניינים המופיעים בהם. האשם מוטל על רבני צרפת: "ואם רבני צרפת, אשר מימי תלמודם אנו שותים דברו על השמש בחצי השמים לכסותו תחת כנפים, וירח המזהיר צו לסתום, ובעד ככבים לחתום, אין על הרב [שלמה מן ההר] המגיד דינו לפניכם חטאת כי הוא על חברו חלק" (שם, שם). אין כל סיבה להטיל חרם על שלמה מן ההר, בעיקר קודם שנשמעה דעתו ישירות. כל אשר שלמה מן ההר עשה הוא מחלוקת לגיטימית – "אין על הרב [שלמה מן ההר] המגיד דינו לפניכם חטאת כי הוא על חברו חלק, ושכנגדו המפליג דעו יגיד עליו רעו" (שם, שם). נאמן לדרכו, שההתדרדרות ממחלוקת לגיטימית לחרמות הדדיים יסודה בתגובתם הקשה של רבני צרפת, הטיל הרמב"ן את כובד המשקל לזירה זו וכאמור פנה לרבני צרפת באיגרת ארוכה לבטל את החרם על מורה נבוכים וספר המדע. איגרת זו כוללת בין היתר דברי שבח מפליגים על הרמב"ם ומפעלו, ולכן היא מציבה אתגר של ממש להבנת יחסו של הרמב"ן לרמב"ם ולעולם האנדלוסי בכללו. החוקרים שעסקו בנייתו עמדתו של הרמב"ן התפעלו לשתי קבוצות: קבוצה אחת קראה את האיגרת כמעשה פוליטי מחושב היטב המכוון בעיקר לצינין האווירה, ואינו משקף את אמונותיו הבסיסיות של הרמב"ן עצמו, שהיה בעיניהם מתנגד חריף לדרכו של הרמב"ם. הקבוצה האחרת של החוקרים ראתה באיגרת אל רבני צרפת ביטוי עמוק ומוכה לקרבה שורשית של הרמב"ן לעולם האנדלוסי הספרדי. לדעתם, תפישה זו משתקפת גם בתחומים אחרים של הגותו, כמו יחסו לאגדה בפירושו לתורה, ונכונותו לשלב בדבריו מפירושי אכן עזרא ומתפישותיו של הרמב"ם.⁴⁸⁵ הבנתה של האיגרת לאור כתבי הרמב"ן האחרים היא מרכזית לתפישת מקומו התרבותי הרחב של הרמב"ן.

485 חוקרים שונים של הרמב"ן עסקו בשאלת מיקומו התרבותי בין אנדלוסיה לאשכנז. עניין זה נדון בהרחבה במאמר: B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition", Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides*, Cambridge, Mass. 1983, שהדגיש את קרבתו של הרמב"ן לעולם האנדלוסי; ביבליוגרפיה נרחבת על תפישתם של אלה הרואים ברמב"ן אנטירציונליסט טהור, ראו שם, עמ' 14, הערה 12; וכן ר' ברגר, "How did Nahmanides propose to Resolve the Maimonidean Controversy?", מאה שערים (תשס"א), עמ' 137, הערה 3. תפישות אחרות המדגישות את השפעת המסורת האנדלוסית הפילוסופית של הרמב"ן, ראו: ברגר, שם ביבליוגרפיה הרחבה, עמ' 137, הערה 4. אחד ממוקדי המבחן החשובים של דיון זה נוגע ליחסו של הרמב"ן לאגדה. בהערותו המפורסמת בפולמוס בברצלונה עם הדומיניקנים טען הרמב"ן שהאגדה התלמודית אינה מחייבת. טענה זאת עוררה דיון רחב בקרב החוקרים האם היא ננקטה לצורך הוויכוח או שהיא עמדה מהותית של הרמב"ן המשקפת מסורת גאווית אנדלוסית שלאגדה אין מעמד קנוני. דיון רחב על שאלה זאת לאחרונה, ראו ש' יהלום, "ויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן", ציון, סט, א (תשס"ד), עמ' 25-43; וראו ביבליוגרפיה רחבה על העמדות השונות, שם, הערות 5-9.

שתי הפרשנויות הללו אינן לוכדות לדעתי את מורכבותה של עמדת הרמב"ן ואת תפישתו העצמית. מן הראוי אפוא לנתח בזהירות את האיגרת, את הדרך שהרמב"ן מציג בה את הרמב"ם, את משמעותה של הצעת הפשרה שלו, ואת הקשרם של אלה בהגותו ובשאר כתביו. הטענה הראשונית שהרמב"ן מעלה כנגד רבני צרפת אינה נוגעת ישירות ליחסו לרמב"ם; היא קובעת שחרם מסוג זה סופו להיכשל ממילא, משום שמעמדו הרם של הרמב"ם בארצות המערב אינו ניתן לערעור. מעריצי הרמב"ם במקומות אלה יגיבו בחרם נגדי משלהם, ומוטב לא להשתמש באמצעי חריף זה כשאין לו כל סיכוי:

קהלות האלה בשמעם את דברי האלה היוצאת הלא יפרקו עול המורא, ויגלו פנים בתורה, להתריס כנגד רבני צרפת ידברו, ואיש את רעהו יעזורו, ולחזק מתנים ולאמץ כח על דברי הרב הגדול, וללומדי בספריו יאמרו חזק והברק כמראה הבזק, להחזיק ידים ולהוסיף ישיבה עוד ולאמץ בה מאוד, תעשה תורה כשתי תורות וכל ישראל שתי חבורות (שם, עמ' שמא).

הדברים נכונים לא רק בנוגע לקבוצות כדוגמת קהילת יהודי תימן, שהערצתה לרמב"ם היא בלא גבול, ושהרמב"ן מעיד עליה שהיא משלבת את שמו של הרמב"ם בקדיש דרבנן שלה. הרחבת החרם לקהילות קטלוגיה תיתקל גם היא בהתנגדות, אף על פי שבקהילות האלה התמיכה בעמדותיו של שלמה מן ההר ברורה וחד משמעית. קהילות אלה מעריצות את גדולתו של הרמב"ם אף על פי שעמדותיו אינן מקובלות עליהן בכל התחומים: "והנה קהלותינו חסים על כבוד הרב הגדול [הרמב"ם] ומקנאים לו קנאה גדולה, לכבוד תורתו וחסידותו ואת יקר תפארת גדולתו, לא מהיותנו פוסחים על שתי סעיפים לסור מני דרך מני ארח רבותינו היפים אל הבלי הגוים הפילוסופים" (שם, עמ' שמג). אפילו יעלה על דעתם של אנשי ברצלונה להיענות לחרם על מורה נבוכים, הרי אין ספק שחרם על ספר המדע לא יהיה מקובל שם כלל ועיקר: "ואם יעלה על לבם מקצת מגזרתכם ועל כן ספר מורה הנבוכים ירחיקו, ומדבר בעניניו שפתותם ירביקו, כי לבם כמחט סדקית לא דרכיו ובנתיבותיו לא העמיקו, מה יאמרו לספר המדע, והמכתב מכתב אלהים אשר העתיקו" (שם, עמ' שמג). לדעת הרמב"ן, ניתוקם של רבני צרפת מהעולם הספרדי לא זו בלבד שגרים להטלת חרם נמהר, שיסודו בחוסר הערכה של מעמדו האיתן של הרמב"ם בעולם היהודי מחוץ לאשכנז, אלא יתרה מזאת, הריחוק הזה יצר אצלם רושם מוטעה על עצם מפעלו ועמדתו. הרמב"ן עובר לפיכך להתייחסות להקשר

התרבותי שפעל בו הרמב"ם, והוא מנסה להעמיד את כתביו בהקשר בעייתי זה: "ואם אתם [רבני צרפת] בחיק אמונה אמונים שתולים בחצרות הקבלה דשנים ורעננים, הלא תשימו לב ליושבי הקצוות כי השיב לבצרון אסירי התקוה ומוכרחי התאוות השביעים באמונתנו ובקבלתינו נפשותם רווה, תחת אשר מלא כריסם מהבלי היונים [...] הלכם גאוני התלמוד הטריח עצמו? והוא כמוכרח ואנוס לבנות ספר מפני פלסופי יון שמה לנוס, לרחוק מעל ארסטו וגליאנוס, השמעתם דבריהם אם טעיתם אחרי ראיותיהם?" (שם, עמ' שלט). העיסוק של הרמב"ם בפילוסופיה האריסטוטלית ובחוכמות החיצוניות אינו נובע מקרבה פנימית ומהשפעה עמוקה, אלא מצורך השעה ומטעמים של היענות למשבר. משבר זה כשלעצמו זר לחלוטין לעולמם של רבני צרפת, המוגנים לחלוטין מהשפעותיו, ומשום כך מנועה מהם נקודת המבט המאפשרת להם להעריך נכונה את גודל מפעלו ועוצמתו של הרמב"ם. הרמב"ן מתאר אפוא את עמדת הרמב"ם לפי הקריאה המתונה ביותר שלו. עיקר הישגו של הרמב"ם לא היה בשילוב הפילוסופיה האריסטוטלית אל תוך היהדות, אלא בהגנה על היהדות מפניה. כדבריו: "מגן הוא להצני קשתי בני יון החוקקים חקקי און, להעלות הטובעים בבור שאונם מטיט היון" (שם, עמ' שמ). קריאה חלקית זו, הרואה את הרמב"ם כמי שנאלץ לעסוק בפילוסופיה, היא אמנם אפשרית, שהרי בשאלת השאלות שהעמידה הפילוסופיה האריסטוטלית – קדמות העולם מול חידוש – פני השטח של מורה נבוכים הם הגנה שיטתית על אמונת החידוש והבריאה. אולם אין ספק שאם רואים באיגרת ערות לקרבה של הרמב"ן לעולמו של הרמב"ם, יש לשאול בראש ובראשונה מהי הפרשנות של הרמב"ן לרמב"ם. חשוב לציין, לפיכך, שמתוך מגוון האפשרויות הפרשניות שהציג הרמב"ם לקוראיו בוחר הרמב"ן באפשרות הקריאה השמרנית ביותר של הרמב"ם, שמפרשיו הפילוסופים, כמו שמואל אבן תבון, היו בוודאי דוחים אותה.

הפירוש השמרני והמתון שהרמב"ן מציע לתפישת הרמב"ם בא לידי ביטוי חריף יותר בחלקי האיגרת שבהם הוא מנסה להתמודד עם טענותיהם של רבני צרפת אחת לאחת. רבני צרפת מנו את העדרו של הגיהינום מתורת הגמול של הרמב"ם כאחת הסיבות להחרמת ספר המדע. בהלכות תשובה הרמב"ם קובע שעונשה המוחלט של הנפש הוא הכרת והכיליון – הנקמה שאין למעלה ממנה היא שתכרת הנפש ותאבד", ואף על פי שתיאר בפרוטרוט את תפישת העולם הבא הספיריטואליסטית שלו, עונש הגיהינום נעדר לחלוטין. הרמב"ן מביא ראיה מספרות חז"ל לכך שסופה של נפש הרשע אבדון מוחלט, ועל כן הכיליון הוא הנקמה שאין למעלה ממנה. את קיומו של הגיהינום בתפישת הרמב"ם מעגן הרמב"ן במילה אחת המופיעה בהלכות

תשובה בפסקה העוסקת בדינו של הרשע: "דנין אותו כפי חטאו ויש לו חלק לעולם הבא" (שם, ג ו). הרמב"ם השאיר אפוא עקבות דהויות ביותר לקיומו של הגיהינום בלא להזכיר את שמו ובלא לפרט את טיבו. המילה "דנין" אמורה לקפל מהלך שלם של עונש עתידי, ואפשר גם אפשר מבחינה פרשנית לדחוק את הגיהינום לתוכה בחינת הררים התלויים בשערה. אולם הקושי הבסיסי בפרשנות הזו הוא שמקומו של הגיהינום לא נפקד לשווא מתפישתו של הרמב"ם. היות והישארות הנפש זהה לנצחיות הדעת שקנה אדם במשך חייו, הרי הנפש שלא השיגה את שלמות הדעת כלה מאליה. מנקודת מבט פילוסופית נטורליסטית אין לגיהינום מקום בתפישת הרמב"ם אלא כמטפורה של כיליון מוחלט. בצדה של האפשרות הרדיקלית יותר השאיר הרמב"ם, כדרכו, פתח לקריאה מסורתית ומתונה של השקפתו, אולם במקרה זה הפתח הוא כחודה של מחט. הרמב"ן, הרואה פתח זה, מאפשר לרמב"ם ליהנות מהספק ומעצב אותו כהוגה מתון ומסורתי למדי.

השאלה אם האמין הרמב"ן שזו כוונת הרמב"ם או לא האמין, אינה שאלה חשובה ביותר. יש רגליים לטענה שהרמב"ן סבר כך באמת ובתמים, שהרי בחיבורו תורת האדם, שאינו מיועד לצורכי השכנת שלום, הוא מציג קריאה דומה של תפישת הגיהינום של הרמב"ם.⁴⁸⁶ מכל מקום, דמות הרמב"ם שהרמב"ן מגן עליה ומביע הערצה נרגשת כלפיה מעוצבת בידיו כמי שאולצה, בהקשר התרבותי שפעלה בו, להציל את הנבון מפני איום הפילוסופיה. הקריאה המתונה לרמב"ם שמציע הרמב"ן מביאה אותו לראות בו לעתים מקור להשראה ולעתים בר פלוגתה ענק ולגיטימי. לפיכך הוא נמנע בפירוש התורה או בדרשותיו מהתקפה ישירה על הרמב"ם, והוא מעדיף להפנות אותה אל הפילוסופים הנוכחים גם כשהוא יודע אל נכון שזו היתה סברת הרמב"ם עצמו. דוגמה אחת בולטת מופיעה בהתקפתו החריפה של הרמב"ן על המכחישים את האמונה בשדים: "וזה יודע ברוחות בחכמת

⁴⁸⁶ הרמב"ן מגן על הרמב"ם בהקשר לגמרי לא פולמוסי, בקטע העוסק בתפישת הגיהינום של הרמב"ם בתורת האדם, ונראה שהגנתו על הרמב"ם אינה רק לצורכי הרגעת הפולמוס. לא זאת בלבד, הדיון בתורת האדם אינו אפולוגטי, משום שהוא כולל גם בקורת מסוימת על הרמב"ם שאותה הרמב"ן לא משמיע באיגרת: "ואע"פ שלא פירש הרב ז"ל כל צרכו בביטול הזה שיהיה מתוך דין ויסורין יש ראיה כדבריו ללמוד עליו זכות, שהרי כתב בפרק אחד מפרקי הספר הנזכר: כל הרשעים שעונותיהן מרובין דנין אותם כפי חטאותיהם ויש להם חלק לעוה"ב שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא [...] ואם אין שם מקום של עונש ויסורין לנפש מהו המשפט הזה שגדון בו הרשע כפי רשעו ובסוף יש לו חלק לעולם הבא" (כתבי הרמב"ן, ב, עמ' רצא-רצב). בהמשך הקטע מוסיף הרמב"ן דיון בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, בהקדמה לפרק חלק על הגיהנום, אותם הוא משמיט מהאיגרת.

נגרומנ"סיא וידע גם בשכלים ברמזי התורה למבין סודם, ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו והגיס דעתו לחשוד, הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת" (פירוש התורה, ויקרא טז, ח). כמו כן, קיימים כמה ויכוחים עקרוניים וחריפים בין הרמב"ן לרמב"ם, כמו בשאלת הנבואה ובשאלת טעמי הקורבנות, אולם הרמב"ן הקפיד להבחין בין התקפה על עמדותיו של הרמב"ם לבין עצם אישיותו וגדלותו, שאותן לא ביקר או כינה לשלילה. ביקורת חריפה יותר ובעלת אופי אישי הוא נוטה לייחס לפילוסופים.⁴⁸⁷ הקשר בין הפירוש המתון לרמב"ם לבין יחסי הערצה אליו מובע במפורש באיגרת, לאחר שהרמב"ן מוצא את הגיהינום בספר המדע: "וזה היא דעתנו בדברי הספר הזה [ספר המדע] ברורה, ולכן נשאנוהו על כתפיים ושמונוהו בין העינים, ולא דחינוהו ככם כבשתי ידיים" (שם, עמ' שמה). קריאת האיגרת כמעשה פוליטי מחושב שאין לו דבר עם תפישת הרמב"ן נראית לי כאמור מוטעית, בעיקר לאורה של השוואת עמדתו באיגרת ליחסו אל הרמב"ם בשאר כתביו. האסטרטגיה שהוא נקט בפולמוס באמצעות הפנייה אל שני צדי המתרס, להימנע מחרמות הדדיים ולהפוך מצב כיתתי אפשרי לוויכוח פנימי, אינה עמדה טקטית מקומית הננקטת למען שלום בית במרחב היהודי הקרוע. גישה זו משקפת את תפישת עולמו הכללית של הרמב"ן ואת דרכו בפירוש התלמוד והמקרא. ייחודו של הרמב"ן בפירוש התורה הוא בתמונה הסינופוטית של העולם היהודי על גווניו המצויה בידו, ובכך שגיבש את עמדתו מתוך דיון בשלל המקורות. הרמב"ן, כפי שהעירו לא מעט חוקרים, שואב רבות מהעולם האנדלוסי של אבן עזרא והרמב"ם, ואלה מהווים מקור השראה לפירושו. לצדם הוא מצוי בשיח ושיח מתמיד עם פירושו של רש"י לתורה והעולם שהוא מייצגו. את מקומו של רש"י בפירושו הוא מתאר כך: "ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה פרושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה, מכתר בנמוסו במקרא במשנה ובגמרא לו משפט הבכורה. בדבריו אהגה, באהבתם אשגה" (שיר הפתיחה לפירוש התורה). היחס המורכב אשכנזי-אנדלוסי מתבטא גם בכתביו ההלכתיים של הרמב"ן. דבקותו של הרמב"ן בהלכות הרי"ף מקנה לפסיקותיו כיוון ספרדי מובהק,

487 וראו גם כתבי הרמב"ן: "ומכאן תראה אכזריות ראש הפילוסופים וקשיו ימחה שמו" (א, עמ' קמז); וראו ב"דרשה על קהלת": "וזאת הכפירה נתפשטה ביונים מזו הקושיה ואמרו שאין הכוורא יודע הפרטים ונותנים טענות נמאסות מפני שהכוונות מורות על חסרון המכרין והם בו חוספת כידוע בספר ראש הממרים ימחה שמו ושם הנגרים אחריו" (שם, עמ' קצד). התקפות אלה כמוכחן אינן נוגעות לדברים שבקריאה מחזנה ניתן לייחס לרמב"ם, שלא כמו ההתקפה על הכחשת השדים.

אולם ההגנה על הרי"ף נעשית בין היתר בכלי הניתוח והלימוד שמקורם בצרפת ובפרובנס.

אולם הניסיון למקם את הרמב"ן ועולמו בציר המורכב שבין אשכנז לאנדלוסיה מתוך עיון ברובד הגלוי של כתביו מציג עמדה חלקית למדי של עולמו. ברובד הסוד של פירושו "על דרך האמת", שרוי הרמב"ן בעולם שונה לחלוטין ממקורות היניקה האנדלוסיים שלו, כמו גם מהעולם הצרפתי האשכנזי של רש"י ובעלי התוספות. רובד זה מייצג השקפת עולם השונה באופן מוחלט ורדיקלי מעמדותיהם של בעלי הסוד האחרים של ימי הביניים – אבן עזרא והרמב"ם. יתר על כן, הפלורליזם של הרובד הגלוי מתחלף במונולטיטיות מוחלטת של רובד הסתר. הקטעים המיועדים להצגת "דרך האמת", שונים מהרובד הגלוי גם באופן כתיבתם, משום שהם נעדרים כל משא ומתן אפילו עם עמדות שונות של מקובלים כיצחק סגי נהור ותלמידיו בגירונה. בקטעים האלה הרמב"ן אינו דן או מתווכח, אלא נוהג כצינור של העברת רמזים קבליים המסורים לכאורה בידיו. המרחק בין מה שנכתב בגלוי לבין מה שנרמז בסתר הוא עצום, ומרחק זה הוא בין היתר הסיבה להיזקקות למדיום של ההסתרה. בשעה שאנו חודרים אל עולם הסוד, שהוא גרעין ההגות הממשי האמיתי של הרמב"ן, נכשל הניסיון למקם את הגותו במונחי החלופות של אשכנז או ספרד האנדלוסית, משום שההגות הזאת היא בעלת קטגוריות עצמאיות לחלוטין משתי האופציות הללו שהציגו רבני צרפת מזה ותומכי הרמב"ם מזה.

הפער בין הרובד הגלוי לנסתר בהגותו מופיע באיגרת עצמה, שבה רומז הרמב"ן על ידע המסור ליודעי ח"ן, השופך אור שונה לחלוטין על בעיית ההגשמה. ההגנה הארוכה והמפורטת באיגרת על עמדת הרמב"ם קשורה בשלילת ההגשמה. הרמב"ן קובל על רבני צרפת שהם ביקרו את הרמב"ם על שלילתו התקיפה את התבנית והצורה מן האל. שלא כמו בשאלת הגיהינום, אין הרמב"ן מציע בעניין זה קריאה שונה של הרמב"ם, אלא פורש מסורת ארוכה של שלילת ההגשמה בין חכמי ישראל, ביניהם רבי אלעזר בן רבי יהודה, שהוא דמות נערצת בעולם האשכנזי. ייתכן שרווחה בין רבני צרפת עמדה של קריאה מילולית של האגדה, בנוסח תפישתו של רבי משה תקו, והם סברו ששלילת ההגשמה היא בבחינת ערעור על סמכות האגדה בכללה.⁴⁸⁸ הרמב"ן מעוניין להציג עמדה זו כדעת מיעוט בטלה: "ואחרים שמעתי אומרים שאתם תופשים על ספר המדע, באמרו שאין למעלה צורה ותבנית. ולמה רבותינו תפשתם עליו בדבר הזה, שהרי כל הגאונים בחבוריהם, וכל חכמינו הקדמונים

488 ראו מבואו של יוסף דן לכתב תמים של רבי משה תקו, ירושלים תשמ"ד, עמ' טו-כ.

להשאירם חתומים וסמויים. יצירת פלורליזם של פני השטח מצד אחד ודחיקה של הוויכוח המהותי אל מתחת לפני השטח מהצד האחר, משמשות את הרמב"ן לשם קיום האיזון העדין בעולם יהודי שהאחדות הפנימית שלו התפוררה לחלוטין, ושנכנס בתאוצה למסלול התנגשות אלים. דחיקת הרובד הנסתר אינה מוחלטת, משום שהרמב"ן מזכיר את קיומו של פירוש הידוע ל"יודעי ח"ן". האזכור הזה משמר את המעמד הבכיר של הקבלה כמסורת הסוד, אולם משום שרובד זה אינו נחשף כלל ועיקר אין הוא מערער בפועל את ההסכמה שנוצרה על פני השטח. גישתו של הרמב"ן באגרת תואמת את דרכי הארגון והכתיבה של פירוש התורה, הבנוי אף הוא על שני רובדי משמעות. ברובד הגלוי מתנהל דיון פתוח ומגוון השואב ממכלול הפרשנות וההגות היהודית בימי הביניים, וברובד הנסתר מצויה עמדה חד משמעית השונה בתכלית מתמונות העולם שעמן מצוי הרמב"ן בשיחה ברובד הגלוי.

תפישתו זו של שימור המסגרת האוטוריטית כמפתח לדיוקים בין עמדות רדיקליות שונות מתבטאת באחד ממרכיבי ההסכמה שניסה הרמב"ן להגיע אליה עם רבני צרפת ומתנגדיהם. הרמב"ן הציע להטיל חרם על הלועגים לאגדות, ועם זאת תבע להסיר את החרם על ספר המדע ומורה נבוכים. אולם אף על פי שאין לגנוז או לאסור לחלוטין את לימוד מורה נבוכים, ביקש הרמב"ן להטיל חרם על לימוד והוראה פומביים של מורה נבוכים: "ואל עוסקי ספר מורה הנבוכים כתות כתות, תשימו יד מוראכם אל פיהם, והיא מן המדה, כי מצות הרב הגדול המחברו הוא לאמר: 'לא תפרשוהו ולא תפרסמוהו'. וכך אמר בתחלת ספרו: 'אני משביע באל ית' לכל הקורא בזה הספר לבל יבאר ממנו אפילו אות אחת ולא יבאר לזולתו אלא מה שהוא מבוואר ומפורש בדברי מי שהקדימני מחכמי תורתנו אשר נקבו בשמות. אך ללמד מה שלא אמר אחר זולתי מגאונינו ז"ל אל ילמדו לזולתו". זה תופס דברי הרב ז"ל" (שם, עמ' שמט).⁴⁹⁰ האיסור על לימוד בקבוצה של מורה נבוכים מתאים לדפוס האוטוריטי שדגל בו הרמב"ן בענייני קבלה, והוא נתמך בכוונותיו האוטוריטיות של הרמב"ם עצמו. הגבלה דומה הטיל הרמב"ן על מסורת הסוד שלו עצמו, בכך שהוא שילב בהקדמתו לפירוש התורה השבעה ואיסור על ניסיון לבאר ולפרש את הרמזים הקבליים שהוא מפזר לאורך פירושו. הרמב"ן לא סבר שיש להצניע את מורה נבוכים משום שיש בו גילוי

בפיוטיהם בספר ובכל, יחשבו הנוטה מזה כהולך אחרי ההבל" (שם, עמ' שמה). לאחר שהוא קובע חד משמעית את שלילת הגשמות כעיקרון מקובל על מסורת שלמה של חכמי ישראל, רומז הרמב"ן שברובד האוטורי מצוי אמנם ייחוס של צורה לאלוהות: "כי עלת העלות יתברך על כל ברכות ותהלות אין לתארו בגשם ותכנית, ולא ישיגוהו גבולות, ואיכה גבול ומקום יארוהו, והנה השמים ושמי השמים לא יכללוהו, ואמנם כי קצת הגדות הטהורות יבקעו יאורים בצורות, ולהם סנסנים ופארות עושים פירות ופרי פירות, וסודם כאשר יבחן ינעם ל"יודעי חן" (שם, עמ' שמו). הרמב"ן גרס כי ידוע ששבע הספירות הנמוכות מאורגנות כדמות אדם, ושבהתגלות הנבואית לובשת השכינה מראה אנושי.⁴⁸⁹ עמדתו בשאלת האנתרופומורפיות היא לפיכך מורכבת יותר משלילה חד משמעית מחד גיסא או מקבלת האגדות המאנישות כפשוטן מאידך גיסא. הקטע באגרת נכתב בזהירות ובדייקנות משום שהוא מבחין בין עילת העילות – ה"אין-סוף" – שאין לו דמות וצורה, לבין מה שמצוי בהגדות שכדבריו "יבקעו יאורים בצורות". העמדה המורכבת בנוגע לשאלת הצורה האלוהית אינה בנויה על קבלה מילולית של דברי ההגדה, כפי שסברו הצרפתים, אלא על פירוש סימבולי של ההגדות והתיאוסופיה של הספירות. הרמב"ן אינו מפרט ולו ברמז את טיבו של המובן הנסתר של האנתרופומורפיזם המדרשי. חשיפה של תפישתו זו עלולה להכשיל את הניסיון ליצור הסכמה בכל הנוגע לשלילת ההגשמה.

הרמב"ן מתמודד אפוא עם המשבר שהוא עומד לפניו באמצעות שני מהלכים מקבילים: ברובד הגלוי הוא מנסה ליצור קונסנזוס רחב ככל האפשר, הכולל בתוכו מרחב של סובלנות כלפי עמדות אחרות; את חילוקי הדעות הממשיים הוא דוחק עמוק עמוק לרובד הסוד, ובכך הוא משמר דיוקים בתוך הקהילה. כל עוד שומר כל צד את עמדתו כסתרי תורה, ריבוי רדיקלי של עמדות מתחרות ומתנגדות הוא נסבל. פני השטח המשותפים שהרמב"ן טורח לשמרם מאפשרים דיוקים המתבסס על מעין כיבוד הדדי של סודיות. באותה קהילה עצמה ובאותו בית כנסת יכלו לחיות זה לצד זה אישים ששללו לחלוטין אלה את עמדותיהם של אלה. סובלנות שכזו התאפשרה בין היתר בגלל המבנה האמביוולנטי של הסוד. מצב הסודיות ניתן לפירוש כפול. תוכני הסוד נראים לצד אחד כידע בעל מעמד עורך, ועל כן שמור, ואילו לצד האחר הם נראים כדברי הבל ואפילו מינות, שאם אי אפשר לעוקרם מן העולם מוטב

490 על ההסכמה שהרמב"ן חתר אליה, ראו דבריו של ברגר (לעיל, הערה 485), עמ' 135-146. בכתב היד שמצטט ברגר מצויה נוסחה אחרת: "ויצא דבר מלכות לפניכם ותהיו לאגודה ולקשר של קיימא לנדות ולשמת על לשון מדבר גדולות אשר אלהים יצמת, המלעיג על ההגדות או מרחיב פה על האסמכתות ועל עוסקי בספר מורה הנבוכים כתות כתות" (שם, עמ' 140).

489 באגרת, לעומת זאת, הוא מגן על רעיון שלילת הגשמות באמצעות זיקה לתורת הכבוד של רב סעדיה גאון וחסידיו אשכנז, אולם בפירושו לתורה הוא דוחה עמדה זאת חד משמעית. הכבוד בתיאוסופיה של הרמב"ן הוא גילוי של השכינה עצמה, המהווה מרכיב בעצמות האלוהית.

של סתרי תורה. לשיטתו, סתרי התורה של "דרך האמת" הם שונים לחלוטין. הניסיון של הרמב"ן לדחוק את מורה נבוכים לסד האזוטריות אינו נובע מהמעמד הפריבילגי של הפילוסופיה כתורת הסוד היהודית, אלא מהכוונה לדחוק אותה לשולי הסתר. דחיקה כזאת היא אפשרית ומתקבלת בניגוד לחרם וגניזה, משום שהרמב"ם שראה במורה נבוכים פירוש למעשה מרכבה ומעשה בראשית דרש אותה מסיבות שונות לחלוטין, והרמב"ן עצמו מיישם את מגבלות הסוד על עמדותיו הקבליות.⁴⁹¹ לסוד כתופעה יש מעמד דו משמעי, מחזר הוא נחשב כעניין הפנימי, השמור והפריבילגי של המסורת, ומאידך הסתרתו היא גם דחיקה של תכניו אל שולי הסתר כדי למתן את השפעתם על פני השטח הגלויים של המסורת. דו משמעויות זאת עומדת בבסיס ניסיונו של הרמב"ן לעצור את מלחמת התרבות שבפניה הועמד.

הרמב"ן הבין היטב שאחד הגורמים המשמעותיים ביותר לפריצתה של מלחמת התרבות בזמנו הוא התפוררותו של הקוד האזוטרי, בין היתר עקב תרגומו ופירושו של מורה נבוכים. מהאיגרת של רבי יצחק סגי נהור לרמב"ן ורבנו יונה אנו למדים שבעקבות הפצתה של הקבלה על ידי תלמידי ריס"ן – רבי עזרא ורבי עזריאל – אירע משבר דומה, ובפרובנס נגזו ונשרפו כתבי מקובלים שהוגדרו כמינות, עד כדי דחיקתה המוחלטת של הקבלה מגבולה של פרובנס. הרמב"ן מנסה אפוא לשכך את הסערה באמצעות הניסיון לחזור לגבולות הנחרצים של ההסתרה. הפילוסופיה והקבלה כאחת צריכות להישמר תחת מעטה הסתר, ולא רק לשם הגנה על הכותבים מפני זעם הממסד והחברה, כפי שגרס ליאו שטראוס. אזוטריות מאפשרת שמירה על אחדות הקהילה גם בנסיבות שבהן תורות הסוד השונות המתקיימות בה מזהות זו את זו כמינות. כרובד הגלוי של תורתו, בהלכה ובפרשנות התורה, אפשר לכנות את הרמב"ן היהודי האירופי הראשון. פירוש התורה מעוצב כשיחה חובקת כול הנכתבת מתוך היכרות אינטימית וטובלנות בסיסית לכל מופעה של התרבות היהודית בזמנו של הרמב"ן, מאנדלוסיה ועד אשכנז. בכתביו ההלכתיים, דרכי הלימוד ושואבות את השראתן מהראב"ד הפרובנסלי ומרבנו תם הצרפתי, ולעומת זאת עמדותיו להלכה הן ספרדיות במובהק. בעוד שהמחויבות ההלכתית של הרמב"ן היא ספרדית, תמונת ההיסטוריה שלו היא אשכנזית, והוא רואה את מוקד הדרמה ההיסטורית והמשיחית ביחס שבין הנוצרים

491 הרשב"א, תלמידו של הרמב"ן, נקט עמדה דומה בוויכוח על לימוד הפילוסופיה שפרץ בראשית המאה הארבע-עשרה. המהלך של הרשב"א היה קשור גם הוא לזרם המשמעות של המדיום של הסוד, על כך ניסיתי להצביע בחיבורי: מ' הלבנטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 86-96.

לישראל. חלקו בפולמוס הרמב"ם מעיד גם הוא על התמונה הסינופוטית הייחודית שבידיו. הוא המשתתף היחיד שניסה לגבש עמדה משותפת מיימונית וצרפתית, ומיקומו התרבותי הבלעדי אפשר לו פנייה בו זמנית ואפקטיבית לשני צדי המתרס של העימות. עמדותיו הקבליות, לעומת זאת, הן חד משמעיות ואינן ניתנות לניסוח במונחים של אשכנז או אנדלוסיה. הגותו הקבלית, אפשר לומר, רחוקה מרחק גדול ושווה משניהם כאחד.

את הפער בין הגלוי לנסתר בתורת הרמב"ן אפשר לאפיין בתופעה חוזרת ונשנית שעלתה בפרקים העוסקים במרכיבים שונים של הגותו. ככל שאנו מעמיקים לחדור לשכבות הסתר של מחשבתו, וככל שנחשף רובד הסוד של תפישתו, כך הולכים ומתעמעמים הממדים האישיים של האלוהות, ואת מקומה של האישיות האלוהית תופסת מערכת סיבתית בעלת תנועה פנימית משל עצמה; ההתגלות, וממילא התורה, אינן צו הניתן על ידי ריבון רצוני, אלא גילומה של המהות האלוהית על רבדיה. הבריאה יש מאין היא תהליך האצלה מן האין האלוהי, שבהשפעה הנאופלטונית מתוארת כמעבר מדורג של התעבות והתבחנות השב למקורו וחזור חלילה, בלא התחלה ובלא סוף. החפץ האלוהי אינו משקף הכרעה רצונית אלא את מהותה הפנימית של התנועה האלוהית, את נשמת אפה. הנס שהוא לכאורה תחומו המובהק של הרצון הריבוני האלוהי המתערב והשובר את המערכת הסיבתית מקבל מובן אחר בתורת הסוד של הרמב"ן. הנס הגלוי והנסתר מציינים רבדים שונים בשרשרת ההוויה האלוהית, הפועלים על פי חוקיות שונה כל אחד בדרגתו. ההיסטוריה אינה הזירה להופעתה הריבונית של האישיות האלוהית ופעולתה כלפי האדם. "ימות העולם" הם בבחינת תנועה מחזורית קבועה הכוללת את האלוהות בתוכה, ובלבה שבר גדול המתקן ומאחה את עצמו. התורה כפי שהיא לפנינו אינה אלא גילוי אחד של התנועה המחזורית הזו, והיא מספקת בידי האדם שנפל אל הבחירה החופשית אמצעי סיבתי לאיחוי מועט של המערכת האלוהית עצמה. עם איחוייה של המערכת האלוהית יתבטל הרצון האנושי כרצון נבדל וממילא גם יחלוף "זמן התורה" כזמן המצווה והחוק. היסודות האנומיים המשוקעים בתפישה זו עומדים במתח לא מבוטל עם עובדת היותו של הרמב"ן בעל ההלכה הגדול של המאה השלוש-עשרה.

תמונה זו, הצומחת מתוך חשיפה שיטתית של רובד הסוד של הרמב"ן, מחייבת התייחסות רחבה יותר למובנה של הקבלה בעיני הרמב"ן. גרשם שלום תיאר את הקבלה כשיבתו של המיתוס שהודחק בידי המסורת המקראית והתלמודית אל לבה של היהדות.⁴⁹² חוקרים אחרים, החולקים על עמדתו של

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, Introduction 492

שלום, קיבלו את הגדרת הקבלה כמיתוס, אולם מצאו בקבלה המשכיות של מרכיבים מיתיים הקיימים במקרא ובמסורת התלמודית, ששלום וחוקרים אחרים התעלמו מהם. במונח זה המיתוסים הקבליים מאפשרים להבחין למפרע בשורשיהם בספרות חז"ל, שנראתה כביכול אנטי-מיתית בטבעה.⁴⁹³ השימוש בקטגוריה של המיתוס כדי להסביר את מובנה של הקבלה מעלה קושי מיוחד, שהרי קטגוריה זו עצמה לוטה בערפל שלל הגדרות סותרות. יש אפוא לבחון באיזה מן המובנים של הביטוי מיתוס אפשר לאפיין את קבלת הרמב"ן כחלק מהתעוררות המיתוס היהודי.

תפישה אחת של המיתוס אינה מגדירה אותו במונחים של תמונת עולם מסוימת אלא במונחים של הנטייה הנפשית הפנימית היוצרת אותו. המיתוס, לפי תפישה זו, נובע מהיסודות הקמאיים הראשוניים של הנפש האנושית; מקורו בדמיון הפואטי היצירתי והלא מתווך. הוא נחשב לפיכך לדבר חי, מפכה, כביר ואינטנסיבי. בגישה הזו, הפילוסופיה עוסקת בפעילות רפלקסיבית מעקרת וכולאת את הכוח המדמה והחי בסד דיסקורסיבי, ואילו המיתוס נתפש כאופן של יצירה, כסיפור קדוש על אודות האלים, שמה שמאפיין אותו הוא הקונקרטי ולא המופשט, העלילה ולא החוקיות.⁴⁹⁴ בכל הנוגע לקבלה התיאור הזה מתאים לעוצמה הפואטית והראשונית של ספר הזוהר, אבל אין הוא חל על כתבי הרמב"ן. רמזי הרמב"ן המדודים והשקולים קבועים במסגרת ברורה של עקביות, והם נעדרים יצירתיות פואטית נרטיבית.⁴⁹⁵

מובנו השני של המיתוס, המזוהה עם תפישתו של יחזקאל קויפמן, אינו מתאר מיתוס כסיפור קונקרטי בהנגדה ללוגוס המופשט, אלא רואה את המיתוס כמשקף עמדה מסוימת על אודות האלים, המנוגדת לאמונה המונותיאיסטית. העמדה המיתית היא זו הכופפת את האל או האלים לחוק קדמון, ולפיכך בסיפור המיתולוגי האלים, לדוגמה, חשופים לתהליכי מוות ולידה, פריון וכליון. אמונת הייחוד המקראית משחררת, לדעת קויפמן, את

493 ראו לעיל, הערה 349.

494 תיאור כזה של המיתוס מופיע בספרות התיאורטית שעליו; על כך, ראו לדוגמה P. Ricouer, *The Symbolism of Evil*, Boston 1967, p. 5. הגדרה זאת של המיתוס כמכשיר פורה לניתוח תולדות המיתוס היהודי ננקטה בידי כמה חוקרים, בהם מ' אידל ו' ליבס. ראו מ' אידל, "ליתן ובת זוגו", מ' אידל א' גרינוולד (עורכים), המיתוס ביהדות, עמ' 149-150; וכן ליבס (לעיל, הערה 194), עמ' 245.

495 הסיפור המדרשי על אודות התמעטות הירח מאבד מאופיו כעלילה מואנשת, ומקבל בקבלת הרמב"ן ממד של אירוע לא מואנש של דינמיקה פנימית בין כוחות אלוהיים שונים, שהתכתנות היחיד שלהם גרמה לשינוי של המבנה האלוהי.

האל מכפיפותו לתהליכים חוקיים סיבתיים ומעמידה אותו כאישיות בעלת רצון ריבוני מוחלט. הבחנה זו בין מיתוס למונותיאזם מסבירה, לדעת קויפמן, גם את ההבדל בין הפולחן האלילי לפולחן המקראי. הפולחן האלילי הוא מאגי ביסודו בהפעילו את הגורמים הסיבתיים שהאל כפוף להם; הפולחן המקראי, לעומתו, מכונן על ידי מצוותו הריבונית של האל ומשמעות מימוש היא היענות לרצון האל. הנבואה הפגאנית היא טכניקה של ידיעת העתיד והגורל שהאל לכוד בהם כמו האדם; הנבואה המקראית, לעומתה, היא שליחות שהאל מגלה בה את רצונו לאדם. מנקודת המבט של קויפמן על אודות המיתוס אפשר בהחלט לתאר את קבלת הרמב"ן כמיתית. התפישה התיאורגית של המצוות כצורך גבוה, התפישה המחזורית של ההיסטוריה, ותפישת ההתגלות כביטוי לעצמותו של האל מעמעמות, כפי שנאמר, את אופיו הריבוני הרצוני של האל. אולם צעידה עקבית בעקבות הגדרתו של קויפמן מגלה שתיאור הקבלה כמיתוס אינו מבחין אותה מהפילוסופיה. לדעת קויפמן, גם הפילוסופיה היא מיתוס, משום שהיא נוטלת מהאל את רצונו הריבוני.⁴⁹⁶ קויפמן ראה בתפישות האריסטוטליות או הניאופלטונות של האלוהות, ובעיקר השפינוזיסטיות, את פסגתו של המיתוס, משום שהזרמים האלה ראו באלוהות חלק מהמערכת הטבעית הכללית, ולא גורם רצוני הנבדל ממערכת זו.

אפיון הרובד הנסתר של תפישת הרמב"ן כביטוי חריף יותר של המיתוס בהשוואה לרובד הגלוי אינו מתאר נכוחה את האופי של קבלת הרמב"ן. אם המיתוס יוגדר כמבע קמאי וראשוני של הכוח המדמה הדתי, הנושא אופי נרטיבי קונקרטי, הרי שקבלת הרמב"ן המסוגפת והמסורתנית אינה מיתולוגית במיוחד, לכל היותר היא הקפאה שיטתית של מערכת סמלים מיתית חיה שקדמה לו.⁴⁹⁷ אם, לעומת זאת, יוגדר המיתוס כתפישה המכפיפה את האלוהות אל חוקיות מסוימת, הרי שקבלת הרמב"ן היא מיתית, אולם במובנו זה של המיתוס אין היא מובחנת מהפילוסופיה.

העמדת שאלת המיתוס ומקומו כנקודת המבט המרכזית שבאמצעותה ניתן לארגן ולהגדיר את ההתפתחויות והמתחים הבסיסיים של יהדות ימי הביניים, אינה מספקת בשעה שאנו באים לעיין בקבלת הרמב"ן. סדרת הדיכטומיות המקובלת לתיאור העימותים הגדולים בימי הביניים בין המקובלים

496 הניסוח של יחזקאל קויפמן לתפישת המיתוס שלו מצוי בספרו, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים תשל"ו, ב, עמ' 221-255.

497 י' ליבס, שרואה במיתוס, בהנגדה ללוגוס, סיפור קדוש, עמד בהעמקה על תופעה זאת של "הקפאת המיתוס" כדברי חלק מהקובלים, והוא תולה אותה בין היתר בהשפעת הפילוסופיה; על כך, ראו ליבס (לעיל, הערה 194), עמ' 246-247.

לפילוסופים, כמתח שבין מיתוס ולוגוס, כעימות בין רציונליסטים ואנטי-רציונליסטים או כתפישות עולם שהמרחק ביניהן נובע מההבדל שבין יוצרים פואטים ואינטואיטיביים לבין יוצרים מחושבים ודיסקורסיביים, אינה מספיקה כדי להבין לעומק את המתרחש בימי הביניים ובמיוחד את עולמו של הרמב"ן. מן הראוי להציע את זווית הראייה הבאה, והיא ההבחנה בין שני אופני הסתכלות על ההוויה שעמם מתמודדת ההגות היהודית בימי הביניים. אופן ההסתכלות הראשון שהיא יורשת מהמסורת היהודית המקראית והמדרשית קובע שההוויה בכללותה, ההיסטוריה, הטבע וההתגלות, הן שיקוף של מערכת יחסים בין-אישית שבין האל והאדם. האדם קורא את אותותיה של האישיות האלוהית בחייו ובגורלו. הוא מבין את יחסיו עם האלוהות בהקשרם של יחסים היררכיים בין-אישיים שבין עבד למלכו, בין בן לאביו, בין אישה לבעלה, בין הגידון לשופט ועוד. העומק והמורכבות של היחס הדתי נובע בין היתר מריכוז התפקידים באישיות אחת, מהמעבר בין הקשר אחד לשני, ולעתים גם מהיפוכה של ההיררכיה. לעומת נקודת המבט הזאת עומד אופן ההסתכלות הרואה בטבע ובסיבה את קטגוריית ההסבר הבסיסית. בעוד התפישה הבין-אישית מעמידה מניעים ונימוקים כקטגוריות ההבנה הבסיסיות, התפישה השנייה מעמידה סיבות וחוקים כקטגוריות ההסבר הבסיסיות. האופן שבו יש להבחין בין הרובד הגלוי לנסתר בכתבי הרמב"ן קשור אפוא לא בעליית המיתוס אלא בחיפוש אחרי המכניזם הסיבתי, בהחלפה של האישיות בישות. למרות ההבדלים התהומיים בין הקבלה לפילוסופיה, שני הזרמים שותפים בעניין זה לעובדה תרבותית כבדת משקל, והיא השתלטותה של הקטגוריה של הטבע כקטגוריה מובילה. הפעילות הדתית שבה ניכר השבר הזה באופן הברור ביותר היא המהפכה העמוקה שעוברת התפילה בימי הביניים. ביסודה התפילה היא פעולה של ריצוי ושכנוע הבנויה לפרטיה על היחס הבין-אישית שבין האדם ואלוהיו, כעבד המפייס את רבו וכבן המתחטא לפני אביו. בימי הביניים מעמדה של התפילה כביטוי ליחס בין-אישית הולך ומתעמעם ומפעולה של שכנוע ריצוי או פיוס היא הופכת להפעלה סיבית מורכבת ומחושבת במסורת הקבלית, או לזמנים של התבוננות וריכוז במסורת הפילוסופית. לרמב"ן יש אמנם תמונה אחרת, שונה לגמרי, של הטבע, שאפשר לומר שהיא דינמית יותר ואורגנית יותר מזו של הפילוסופים, אולם עדיין הם מחליפים את ההסבר האנתרופומורפי הבין-אישית בהסברים מערכתיים סיבתיים. כמו כן, לרמב"ן ולמקובלים אחרים יש תפישה שונה לחלוטין מהפילוסופים על אודות האדם ומקומו בהיררכיה הקוסמית, אולם האדם הזה המפעיל והמכוון פועל בתוך קטגוריות בסיסיות של סיבתיות.

תופעה זו אופיינית לכל מסורות הסוד היהודיות של ימי הביניים. למרות ההבדלים העצומים בין תפישות הסוד השונות, משותפת לכולם אי הנחת מתמונת העולם שיהודי ימי הביניים יורשים מהמסורת המקראית התלמודית. האסטרולוגיה, הפילוסופיה והקבלה – שלושתן מתעמתות עם האנתרופומורפיזם המקראי מדרשי. אכן עזרא – בהדגשה של היסודות ההרמטיים האסטרולוגיים בעלי האופי הסיבתי; הרמב"ם – בהעמדת מושג הטבע האריסטוטלי ויצירת המתח המתמיד בין חוכמה לרצון; והרמב"ן – באמצעות המבנה האורגני המורכב של האלוהות, שאיזונו תלויים באופן סיבתי בפעילות האנושית התיאורגית. לכל זרם יש תפישה שונה לגמרי של המכניזם הסיבתי, אולם במידה זו או אחרת מעמתים זרמים אלה את תפישת האל כאישיות ברובד עומק של סיבתיות. הישות, אפשר לומר, נאבקת באישיות. אם המאבק בין אתונה לירושלים מוגדר במונחים של המתח בין חוכמה לרצון, הרי שהשפעתה של אתונה חודרת עמוק לתוך הקבלה, משום שהמקובלים מפנימים את תפישת הטבע כתמונה הבסיסית של עולמם. משמעותו של הקיום הדתי כתמונה הסיבית של הרמב"ן אינה שיקומו והשבתו של היחס הדתי הבין-אישית מניכור, דחייה והסתר פנים למצב של אהבה וגילוי פנים. האדם כלוא לכאורה בתנועה הסיבתית החוזרת של האלוהות. אולם בטרם נגאל העולם מהמוות, החוק והסיבתיות העיוורת, ביכולתו של האדם, על ידי ביטול רצונו ודבקו, להתעלות בשרשרת ההוויה מעבר לסיבתיות המנוכרת אל נשמת אפה של האלוהות עצמה. בכך הוא משיל מעליו את קיומו המעובה והמובחן, והופך לגוף דק של אור הניזון מהשכינה עצמה והחודר בעיני הנפש שלו אל תוככי ההוויה. כמו כן, בזמן שבין החטא והגאולה, באמצעות קיום המצוות שלו, האדם יוצר לעצמו לא רק מרחב פרטי מיסטי של שקיפות, הוא גם נעשה שותף לחפץ האלוהי, להכרח הפנימי של מהותו. הוא פועל למימושה של התנועה האלוהית עצמה, זו החותרת בו זמנית להתכנס ולהתעלות, להתפשט ולהיות נוכחת.

מקובלי גירונה בני דורו של הרמב"ן – רבי עזרא, רבי עזריאל ורבי יעקב בר ששת – עסקו בקבלה בלבד. הרמב"ן, לעומתם, הותיר מורשת מבריקה ועשירה של יצירה בפנים הגלויות של המסורת היהודית. הוא היה, בלא ספק, בה בעת גדול בעלי ההלכה וגדול פרשני המקרא של המאה השלוש-עשרה, ויצירתו הגלויה פרנסה והפעימה דורות של תלמידי חכמים ובעלי מקרא. המתח בין הגלוי לנסתר בחייהם של מקובלי גירונה התמצה בפער שבין מה שהאמינו בו וכתבו ברמז לבין הצורה שהופיעו בה כלפי חוץ. בכל הנוגע לרמב"ן, אין מתח זה מעמיד מחיצה בינו לבין סביבתו; הפער שבין הגלוי לנסתר חצה את נפשו פנימה. "דרך האמת" שדגל בה הרמב"ן אינה רק

תוספת עומק לפשט ולדרש; היא עמדה לא מעט פעמים במתח ואפילו בהנגדה לממד הגלוי של עולמו. הכלתו של מתח זה באישיות אחת הטילה עליה מן הסתם עומס תודעתי בלתי רגיל. דומה שהדרך שבה התמודד הרמב"ן עם המתח הזה היא עיגונו של הרובד הנסתר כמסורת מסיני שאין לערער אחריה, אין להוסיף עליה ואין לגרוע ממנה. ספק רב אם תפישה אחרת הרואה בקבלה תחום הנתון לסברה, לחידוש וליצירה היתה מסוגלת לשאת את פני השטח העמוסים והבשלים של הרמב"ן. ריבוי הפנים של יצירתו הגלויה, הן בפירושו לתורה והן בחידושו לתלמוד, מציג פסיפס מרשים ועשיר של ידע ויצירתיות. הוספתו של הרובד הנסתר למכלול הזה הופכת את הרמב"ן לא רק לדמות יצירתית בעלת מעוף מדהים, אלא גם לדמות פרדוקסלית, שבאמצעות רובד הסוד של הגותה תרמה לתמורה הגדולה שחלה במסורת היהודית בימי הביניים.

מהדורות של כתבי הרמב"ן

חידושי הרמב"ן לתלמוד

מסכת שבת, ערוכין, מגילה, הוצאת מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשל"ג
 מסכת פסחים, הוצאת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ה
 מסכת יבמות, סוטה, ברכות, תענית, ראש השנה ודרשה לראש השנה, הוצאת מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשמ"ז
 מסכת כתובות, מהדורת ע"ד שבט, ירושלים תש"ן
 מסכת גיטין, הלכות נדרים, הלכות בכורות, הוצאת מכון הרב הרש"ר, ירושלים תשנ"ה
 מסכת קידושין, הוצאת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ו
 מסכת בבא מציעא, בבא בתרא, הוצאת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ז
 מסכת מכות, עבודה זרה, סנהדרין וקונטרס דינא דגרמי, הוצאת מכון התלמוד הישראלי, ירושלים תשל"ל
 מסכת שבועות, נדה, הוצאת מכון הרב הרש"ר, ירושלים תשל"ו
 מסכת חולין, הוצאת מכון מערבא, ירושלים תשנ"ה

כתבי הרמב"ן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג

כתבי הרמב"ן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד

ספר הזכות, ש"ס דפוס וילנה

ספר מלחמות ה' לרמב"ן, ש"ס דפוס וילנה

ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, הוצאת

מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"א

פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, הוצאת מוסד

הרב קוק, ירושלים תשי"ט

פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, הוצאת מוסד

הרב קוק, ירושלים תש"ך

תשובות הרמב"ן, מהדורת ח"ו שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים

תשל"ה