

**'מה שלא ישיגו העמים בשכלם'<sup>1</sup> –**

**הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטלאנית ומקומם באפיון ימי הביניים  
המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל**

**הרשב"א ומוריו**

ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א, 1235-1310), היה רב ספרדי קטלאני, רבה של העיר ברצלונה בשליש האחרון של המאה ה-13 ובעשור הראשון למאה ה-14. מתוך רבנות ברצלונה הוא חלש על אחת העמדות הרבניות החזקות והעוצמתיות של יהדות ימי הביניים. הוא ניהל קשרי התכתבות עם רוב תפוצות ישראל, כתב פירושים וחידושים לתלמוד ולאגדה, ספרי הלכה, שאלות ותשובות, ובהן תשובות בענייני השקפה ותשובות פולמוסיות. הוא היה תלמידו המובהק של הרב יונה גירונדי (נפטר 1263, להלן: גירונדי); החשוב שבתלמידי הרמב"ן (1194-1270) וממשיכו בהנהגת יהדות ספרד.

בכתביו השונים עיצב הרשב"א כמה מן הדוגמות הרבניות שעתידות היו ללוות את התרבות הרבנית, בספרד ומחוצה לה, מאות שנים. בכך הוא מצטרף לדמויות מכוננות אחרות של יהדות ספרד, בהן הרמב"ם מקורדובה שבספרד המוסלמית, ושני מוריו: הרמב"ן וגירונדי, שניהם מן העיר גירונה שבקטלוניה.

הרשב"א, לצד שני מוריו, מייצג תמורה מקיפה, מעמיקה ורבת השפעה בחיי הדת והחברה בספרד. שלושתם היו בני אליטה רבנית חדשה, שעלייתה לוותה בהפיכה פוליטית-דתית בקהילת ברצלונה, במהלכה תפסה אליטה זו את מקומם של ה'נשיאים' – האליטות המשפחתיות הוותיקות. עלייתה של אליטה זו הייתה אחת מנקודות השיא בהתפתחות התרבות הרבנית בספרד, כחלק מהמהפכה העירונית והתרבותית של אירופה בימי הביניים התיכונים. האליטה הרבנית החדשה שהתהוותה בברצלונה הייתה המקבילה לאליטה הכלכלית החדשה שצמחה בקרב סוחרים יהודים בערי ספרד, וניהלה עמה קשרים ענפים.

\* מחקר זה (מענק בקרן 12/1754) נתמך על ידי תוכנית מרכזי המצוינות של הוועדה לתכנון ותקצוב והקרן הלאומית למדע. המחבר מבקש להודות לחביבה פדיה, מוריס קריג'ל, אבי שגיא, שועי רו, אברהם אלקיים, בנימין בראון, דב סטוצ'נסקי ויוסי ישראלי, על תגובתם הנדיבה לנוסחים שונים של כתב היד. 1 ח"ז דימיטרובסקי, **תשובות הרשב"א: תשובות השייכות למקרא, מדרש ודעות**, וצורף להן ספר מנחת קנאות לר' אבא מארי דלונגיל, יוצא לאור על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים, עם ציוני מקורות, מקבילות, הערות, ביאורים ושינויי נוסחאות, א-ב, ירושלים, תש"ן, א, סימן לו, ד, עמ' קעד.

שני מוריו של הרשב"א מייצגים שלושה צירי השפעה עיקריים על מחשבתו: הציור הקבלי – שם ניכרת השפעתו של הרמב"ן ואילו השפעתו של גירונדי בציר זה פחות ברורה. מכתבו של ר' יצחק סגי נהור לרמב"ן ולגירונדי מהווה עד כה, ובמצב המחקר העכשווי, הבסיס העיקרי להערכה על אודות זיקתו לקבלה; הציור הלמודי והפרשני – שם ניכרת השפעת שניהם; והציור החברתי, הרגולטיבי והנורמטיבי, כלומר ציר ההנדסה החברתית – שבו ניכרת השפעתו של גירונדי. שלושה צירים אלה מצטלבים בדמותו של הרשב"א ויוצרים טופוס של למדנות והנהגה דתית המאפייין אסכולה קטלאנית סמכותנית זו ואת השפעתה לדורות.

מניתוח האזכורים של שני מוריו בידי הרשב"א בתשובותיו מסתמן שגירונדי היה מורהו העיקרי. האזכורים של הרמב"ן הם לפרקים ללא תואר 'מורי' ולפרקים בתואר 'מורי'. אולם מתוך אותם האזכורים של הרמב"ן כמורו אין ספק שהוא למד תורה ישירות מפיו וישב לפניו: 'ומעשה היה בעירנו ודנתי בדבר בפני רבותינו ומורי הרב רבי משה בר נחמן הודה לדברי'. כמו כן ניתן למצוא אזכורים בנשימה אחת של הרמב"ן וגירונדי כמוריו, למשל: 'שמורי הרב ר' יונה ז"ל היה מנהיג כשאדם נכנס לבית הכנסת ואם יאמר פסוקי דזמרה לא היה יכול להתחיל ולסיים ולהתפלל עם הצבור מתפלל עם הצבור ואחר כך חוזר ואומר פסוקי דזמרה. ומורי הרב רבי משה בר נחמן ז"ל היה אוסר כדעת הגאונים ז"ל.<sup>2</sup> ייתכן שהרשב"א לא הקפיד להזכיר את מוריו תמיד בלשון 'מורי'; לעתים הוא עשה כן ולעתים לא, אולם ריבוי ההפניות לגירונדי כמורו מלמד שהוא היה רבו המובהק.

בין תלמידי הרמב"ן האחרים ניתן למנות את ר' יצחק בן אברהם נרבוני, ר' אהרן הלוי (הרא"ה), ר' יצחק טודורוס, ר' דוד הכהן ורב ששת דסמוקדיל. בין תלמידי ר' יונה גירונדי האחרים ניתן למנות את ר' הלל מוירונה (לפי עדותו) ואת ר' יצחק בן אברהם נרבוני (לפי עדות ר' מנחם המאירי). בין תלמידי הרשב"א ניתן למנות את יום טוב בן אברהם אשבילי (הריטב"א), ר' שם טוב אבן גאון, ר' יהושע אבן שועיב ור' בחיי בן אשר.<sup>3</sup> שני מוריו של הרשב"א הינם דמויות רבניות סמכותיות והיו מעורבים בפולמוסים

2 שו"ת הרשב"א, חלק א סימן אלף רו, ושם סימן קפט. מרבית השאלות והפקוקים בהקשר זה מופיעים כבר בספריהם של פרלס על הרשב"א (J. Perls, R. Salomo b. Abraham b. Adreth: Sein Leben und seine Schriften, Breslau, 1863) ושל שרוק על ר' יונה גירונדי. ראו הדיון אצל שרוק (A. T. Shrock, Rabbi Jonah ben Abraham of Gerona, London, 1948), עמ' 44 ובפרט הערה 12, והביאורים שם. האפשרות שהרשב"א לא למד גופי קבלה מפי הרמב"ן עצמו, אלא בעקיפין מתוך כתביו, אינה מתקבלת על הדעת לנוכח אופיין של המסורות שבידו, ובפרט התבטאויותיו המדגישות את הצורך שבמסירה מ'יחיד שבדור ליחיד שבדור' (דימיטרובסקי [לעיל הערה 1], א, תשובה כט, עמ' פב).

3 מלשון הרשב"א במקצת תשובותיו משתמע שגם יצחק בן אברהם נרבוני היה ממוריו. ראו: שו"ת הרשב"א, חלק א סימן אלף יד; שם, חלק ד סימן קכט. ר' מנחם המאירי מציין גם את יצחק בן אברהם נרבוני, גם את הרשב"א וגם את ר' אהרן הלוי כתלמידי הרמב"ן ור' יונה גירונדי כאחד: 'וכן בקטליוני' אחר הרב הנשיא אלברצלוני שמענו שמע הרב הגדול ר' יונה ושמע הרב הגדול ר' משה בר נחמן אשר נתפרסמה חמתם בעולם: ומתלמידיהם שמענו שמע הרב רבי יצחק בר' אברהם נרבוני אשר חבר ספר פירוש הלכות הרב אלפסי. ועוד אתנו (פירוש) מחשובי תלמידיהם שני המאורות הגדולים האחד הרב הגדול גפן אדרת ה"ה ר' שלמה ברצלוני בכמה"ר אברהם אדרת אשר הרביץ תורה והרחיב גבול התלמידים וחבר חיבורים הוציא לאור כל תעלומה ועל ידו החזקנו לבאר כמה הלכות עמומות בכמה מסכות בנדבת לבו אשר הטח חסדו עלינו בנועם תשובותיו מוסף על שלימות ספריו וחיבוריו והרב ר' אהרן הלוי ג"כ

על רקע כתבי הרמב"ם והנצרות. גירונדי, תלמידו של ר' שלמה מן ההר, היה מעורב בצעירותו בחרם נגד ספרי הרמב"ם, חזר בו בהמשך חייו<sup>4</sup> ואף הושפע מן הרמב"ם עמוקות בכמה היבטים של כתבי המוסר שלו. בפועל גם הרשב"א וגם מוריו תרמו להתקבלותו של הרמב"ם, תוך כדי פרשנותו המרוככת ודחיית חוגים שראו עצמם כממשיכי המובהקים. הרשב"א אף מיזג בכתביו בין רכיבים מעולם המחשבה המימוני, לאחר שעקר מהם את משמעותם המקורית, לבין עולם המחשבה של מוריו האחרים. כתביו של הרשב"א כוללים פירושים וחיידושים נרחבים לתלמוד; גוף עצום של שאלות ותשובות, שרבות מהם נאספו וצוטטו על ידי ר' יוסף קארו בחיבורו בית יוסף; תורת הבית, חיבור קודיפיקטיבי חשוב ורב השפעה בהלכות איסור והיתר ונשים המחולק לשניים – 'הארון' ו'הקצר'; כתבי פולמוס וחרם נגד לימודי הפילוסופיה; פולמוסים נגד הנצרות; ופירושי אגדות. חיידושו של הרשב"א לתלמוד מקיפים את כל הסדרים הנלמדים, ויותר מ-3,000 תשובותיו מופנות לשואלים בתחומי אשכנז וצרפת, בוהמיה, סיציליה, כרתים, צפון אפריקה, ארץ ישראל, ספרד ופורטוגל. במעמדו הרשמי שימש הרשב"א כ'רב חצר', ובידו הייתה הסמכות מן המלך לדון דיני נפשות. במילים אחרות, מדובר באחת הדמויות הרבניות הלמדניות העוצמתיות באירופה בימי הביניים, מי שישב על ציר על-אזורי ונשא השפעה רבה לזמנו ולדורות.

המחקר עסק בדמותו של הרשב"א בהקשרים שונים, כגון מקומו בתהליכים שהתחוללו ביהדות ספרד במאה ה-13;<sup>5</sup> מקומו בין פרשני התלמוד;<sup>6</sup> מקומו כפרשן התלמודי הראשון שעסק בדברי אגדה;<sup>7</sup> הגדרת מקומו לנוכח פירושי לאגדה ובזיקה לתפיסות תיאולוגיות ופילוסופיות בקרב חוג תלמידיו בקבלה ובהלכה שפעלו במאה ה-14;<sup>8</sup> מקומו בפרשת חרם הפילוסופיה מיסודו של אבא מר<sup>9</sup> ובפרשת הפולמוסים נגד הנצרות, ובפרט נגד גישתו של ריימונד מרטיני בספרו פגיון אמונה<sup>10</sup> ונגד גישת

ואחרים עמהם והן היום בגבולותינו מרביץ תורה במונטפסלי<sup>11</sup> ויתר סביבותיה' (ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, מסכת אבות, פתיחה).

4 על פי דברי הרב הלל מוירונה באיגרתו לרב יצחק בן מרדכי. ראו: י"מ תא שמע, 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי – האיש ופועלו'. גלות אחר גולה: ספר היובל לכבוד פרופ' ח' ביינארט, בעריכת א' גרוסמן, א' מירסקי ו' קפלן, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 165-195, נדפס מחדש בתוך: הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב, ירושלים, תשס"ד, עמ' 109-148, ובפרט עמ' 128-129 והערה 45. הדברים מתיישים היטב גם עם פירושו של גירונדי למסכת ברכות, כדברי תא שמע, וגם עם מגמות בספרי המוסר של גירונדי. ברם, דבריו של הלל מוירונה צריכים להילקח בעירבון מוגבל, שכן הם מכילים הרחבות יצירתיות המשקפות יותר את מצבו של הלל מוירונה בשעת כתיבת הדברים מאשר את המציאות ההיסטורית שביקש לתאר. אולם במקרה הנוכחי ניתן לערוך להם אנליזה ולנפותם כדי לדלות מתוכם את הממד המציאותי. ראו שרוק (לעיל הערה 2), עמ' 50-57, ובפרט עמ' 56.

5 'בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב, תש"ה, עמ' 167-178.  
6 י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות אישים ושיטות, ב, ירושלים, תש"ס, עמ' 55-65.

7 כ' הורוביץ, 'על פירוש האגדות של הרשב"א: בין קבלה לפילוסופיה', דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 15-25.  
8 ד' שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 33 (תשנ"ד), עמ' 143-182.  
9 בער (לעיל הערה 5); מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המימוניים בפרובנס, ירושלים, תש"ס, עמ' 152-180; ר' בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה, תשע"ז, עמ' 511-555.

10 בער (לעיל הערה 5).

האסכולה המנדיקנטית שהוא מייצג;<sup>11</sup> מחקרים על אודות מקומו של הרשב"א בין המקובלים וכחלק מחוג הרמב"ן<sup>12</sup> ועל אודות פולמוסיו נגד ר' אברהם אבולעפיה ונגד מתנבאים אחרים.<sup>13</sup> הסתכלות כוללת על מחשבת הרשב"א והרבנות הקטלאנית, ועל מקומן בצומת הדרכים שבין ימי הביניים המאוחרים וראשית העת החדשה, לא הוצעה במחקר. בפתח המאמר אפרוש בקצרה מספר הקדמות ואת המגמות שיידונו בחלקי השונים.

### הנדסה חברתית ועיצובה של דת נורמטיבית

ר' שלמה בן אדרת, לצד מוריו ר' יונה גירונדי והרמב"ן, פעל להסדרה הדתית, האתית והאסקטית של יהדות ספרד. הסדרה זו קיבלה ביטוי בערוצים מספר: בדרכי הלימוד ובקביעת גבולות הקנון, לנוכח יצירת תמהיל חדש של שיטות הלימוד הצרפתיות והמסורות הגאוניות והספרדיות (גירונדי, הרמב"ן והרשב"א); בהסדרה של חיי המין והאישות תוך ניסיונות כניסה אל המרחבים הציבוריים והפרטיים ועיצובם (גירונדי והרשב"א); ובהחלה של דרישות דתיות ואתיות על שכבות עממיות רחבות (גירונדי), כלומר בהתפשטות הכוחות המהנדסים מן האליטה הלמדנית לשכבות ביניים ולשכבות עממיות, בין השאר למעמד בעלי המלאכה והאומנים שהיו רוב מניינה של יהדות ספרד.<sup>14</sup> תהליך זה התרחש במקביל להתפשטות הטפותיהם של הנזירים העניים בערי אירופה, ומתוך כך במקביל לסטנדרטיזציה החברתית של הנצרות המערבית.

מגמות אלה כללו הכנסה של תביעות סגפניות הניתנות במתכונת של ספרות מוסר פופולרית ובדרישה לרפורמה בקהילות (גירונדי), וניסיונות החלה הדרגתיים של נורמות מונוגמיות ושלילה של נורמות מיניות רווחות, בעיקר בויקה לפילגשים, לפניות ולשפחות (גירונדי והרשב"א). הן מוארות בין השאר לאור תמורה מקיפה שהתרחשה בפרק זמן זה בקטלוניה ובקסטיליה וכללה רפורמה חברתית-דתית.<sup>15</sup> רפורמה זו הייתה מעוגנת בשינויים עמוקים בקהילת ברצלונה, בירידה בכוחן של האריסטוקרטיה

11 J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca, 1982

12 ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות – זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב, 2003.

13 ראו בער (לעיל הערה 5); מ' אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח',

עטרת לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת

H. J. Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder*; 251-235 עמ' תש"ס, ירושלים, 2009

*Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, New York, 2009

14 על מעמד זה ראו דברי בער (לעיל הערה 5), עמ' 107. על נמענים חברתיים שונים בספרי המוסר של

יונה גירונדי ראו תא שמע, 'חסידות אשכנז בספרד' (לעיל הערה 4), עמ' 130-140. להרחבה בסוגיות

אלה ראו ד' סורוצקין, *לידתה של יהדות נורמטיבית: קנוניזציה, צנזורה והנדסה חברתית בספרד בימי*

*הביניים*, תל אביב (בדפוס).

15 B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth-Century; 154-148 עמ' Catalonia', *Studies in Medieval Jewish History*, edited by I. Twersky, Cambridge,

Massachusetts & London, 1979, pp. 130-197. עוד לתולדות הפולמוסים על כתבי הרמב"ם,

עלייתם של הגירונדים בברצלונה וטולדו, ויחסיהם עם הקהילה והכתר, ולניתוח זהיר וספקני של מעמד

הנשיאים ראו, E. B. Klein, *Jews, Christians, Society and Royal Power in Medieval Barcelona*,

Michigan, 2005.

והמשפחות המיוחסות (הנשיאים) ובעלייה בכוחם של סוחרים עשירים ושל אליטות רבניות חדשות. דמויותיהם של הרמב"ן וגירונדי ניצבות בלב לבה של התמורה הזאת. במקביל, קולותיהם של המעמדות הנמוכים ודרישותיהם לרפורמה בסדרי הקהילות נשמעו אף הם.<sup>16</sup> במילים אחרות, יש כאן יסודות של חברה יהודית מעמדית, הכוללת רבנים שאינם מן השכבה האריסטוקרטית הוותיקה, עשירים, מעמד בניינים של סוחרים ובעלי מלאכה ומעמד נמוך של בעלי מלאכה זעירים.<sup>17</sup>

פרק זמן זה התאפיין בהתנגשות בין תחומי הקודש והחולין בקרב יהודים ונוצרים, בהסדרתם ובעלייה של מגמות עממיות קדם-לאומיות טהרניות שלבשו לעתים כסות של קונפליקטים דתיים ומעמדיים. היחסים החדשים בין הקודש לחול נקבעו באמצעות הכוחות המהנדסים של הקודש, שנערכו לנוכח שכבות חברתיות בהתהוות – 'עמי ארצות' בז'רגון של ספרות חז"ל – שהפכו מעתה לכוח חברתי ומעמדי עירוני צומח שיש לתעל אליו כוחות של הנדסה דתית.

מנקודת המבט של הפנייה לציבורים חדשים ולפריפריות חברתיות חדשות, תוך כדי התקבלותו והפנמתו של משנה תורה לרמב"ם בצפון צרפת, הדמות המכוננת, והמשפיעה על גירונדי ועל אחרים הייתה ר' משה מקוצי, הדרשן הנודד מבעלי התוספות,<sup>18</sup> מחבר ספר מצות גדול, ובכינויו סמ"ג. הוא היה תלמידו המובהק של ר' יהודה שירליאון, ואביו, ר' יעקב מקוצי, היה חברו של ר' יצחק בן אברהם משאנץ (הריצב"א). בעקבות חלומות וחזונות שונים החל הרב מקוצי לנדוד בקהילות ישראל באירופה ובספרד (שם שהה בשנת 1236) ולהוכיח את המוני העם:

ויהי כאשר הייתה סבה מן השמים שאסבב בארצות להוכיח גליות ישראל נתתי את פני לסדר בעל פה המצות... למען לא אשגה בתוכחתה, ובכמה מקומות בקשו ממני לכתוב יסוד המצוה על פי הראיות ולעשות ממנו ספר... ובתחילת האלף הששי בא אלי עניין מראה בחלום קום עשה ספר תורה משני חלקים... וה' אלהים יודע כי לפי דעתי איני משקר מעניין המראות. וה' יודע כי לא הזכרתים בספר זה אלא למען יתחזקו ישראל בתורה ובתוכחה.<sup>19</sup>

16 י"ט עסיס, 'הקהילה היהודית בארגוניה', קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו, ב, בעריכת א' גרוסמן ו' קפלן, ירושלים, תשס"ד, עמ' 135-152, ובפרט עמ' 139-141.

17 התקופה בכללה מאופיינת בריכוז פוליטי ומשפטי: 'בסוף התקופה נמצאה רובה של ספרד מאוחדת במדינות גדולות, ובהן מתחילה לאט לאט להתחנך ביורוקרטיה מקצועית, וחוקה אחת עתידה להיות לאזרחים של כל המלכות, או לפחות, של כל מחוז. בחיים הכלכליים התחרו ביהודים העירוניים הנוצריים, וברחובות התהלכו האחים העניים (fratres mendicants) ועינם פקוחה על היהודים' (בער [לעיל הערה 5], עמ' 106).

18 סורוצקין, לידתה של יהדות נורמטיבית (לעיל הערה 14).

19 ספר מצות גדול לרבינו משה בר' יעקב מקוצי ז"ל, בעריכת אליקים שלוינגר, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 486. ה. ראו גם א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים, תשל"ו, א, עמ' 486. לביקורת ולרביזיה של תיאורו של אורבך ראו סורוצקין, לידתה של יהדות נורמטיבית (לעיל הערה 14). על יחסו של הסמ"ג למשנה תורה ראו: J. R. Wolf, 'Maimonides' Revised: The Case of the Sefer Miswot Gadol', *Harvard Theological Review* 90 (1997), pp. 175-203. עוד על מבנה החיבור ועל קהל נמענים אפשרי ראו: J. D. Galinsky, 'The Significance of Form: R. Moses of Coucy's Reading Audience and His Sefer ha-Mizvot', *AJS Review* 35, 2 (2011), pp. 293-321.

במהלך נדודיו הרבה הרב מקוצי להוכיח את ההמון ולשדלו לקיים מצוות, ובפרט מצוות בסיסיות כגון הנחת תפילין וציצית וקביעת מזווה. כמו כן הוא התעכב רבות על נושא הסדרת המיניות בקרב שכבות רחבות, ובמיוחד על האיסור לקיים יחסי מין עם נשים נוכריות – מה שככל הנראה היה תופעה רחבה מאוד בימי הביניים המוקדמים והתיכונים.

פועלו של הרב מקוצי הצטרף לכמה גורמים נוספים המהווים קו פרשת מים בעיצובה של יהדות נורמטיבית החולשת על מרחבים חברתיים ההופכים הומוגניים, מנקודת מבט דתית. הקודש חדר אל החולין ועיצב אותם; נערך מולם, ניכס היבטים מסוימים בהם ודחה אחרים.<sup>20</sup> תהליכים אלו נקבעו באופנים שונים באמצעות כמה דמויות וחוגים בצפון צרפת, באשכנז, בקטלוניה ובקסטיליה, כאשר הסמכותיות והכוחניות שבהן עומדות במוקד מחקר זה.

ההגדרות המדוקדקות המופיעות אצל גירונדי של האזורים החברתיים – הפרטיים והציבוריים – שאליהם נכנס הקודש ושאותם הוא מהנדס, הינן קריטיות להבנת דרכי העיצוב של העולמות היהודיים במפנה ימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת, ולא רק בספרד. כאמור, גירונדי פנה אל קהלים חדשים שהפכו מאז לנמענים של ספרות מוסר ונהגות רבנית – ז'אנר חדש בתוך ספרות המוסר הפונה לקהלים רחבים יחסית, שגירונדי היה מהדמויות שעיצבו אותו.<sup>21</sup> התעמתות הדת בתקופה זו עם יסודות חברתיים חדשים שהפכו לנמענה – על דרך הרפורמה, החיוב וההכלה אצל גירונדי, או על דרך ההפרדה הטיפולוגית כמו בספר חסידיים ובחלקים מספרות הזוהר – הייתה כוח מניע ראשון במעלה בהסדרה ובסטנדרטיזציה של הדת היהודית גופא תוך כדי הניסיונות להחלתה על כלל הציבור.

השימוש במושג 'הנדסה חברתית' טעון הבהרה: במקורו הוא בא לציין תכנון חברתי המאפיין באופנים שונים מדינות מודרניות, טוטליטריות וליברליות כאחד. כנקודת מוצא למפעלים של הנדסה חברתית מודרנית נהוג לציין את המהפכה הצרפתית ואת החתירה של המדינה לעצב מחדש את אוכלוסייתה לנוכח עקרונות חילוניים. עם זאת אין ספק שמדיניות תכנונית אפיינה מדינות אבסולוטיות קודם לכן; תובנה זו מתחזקת לנוכח הדגש שניתן בעשורים האחרונים, בחקר הקונפסיונליזציה של החברה האירופית, למדיניות פוליטית-דתית-חברתית-תכנונית בעת החדשה המוקדמת, עם כינון של מדינות אבסולוטיות ועם הפעלת כוחן המסדיר והחינוכי של הרפורמציות הפרוטסטנטיות והקתולית, ולאור הניטור הכלכלי המרקנטלי שאפיין מדינות אלה.<sup>22</sup>

20 אלה הן טענות עקרוניות שאותן אני מפתח ביתר אריכות ומדגים בספר שיראה אור בקרוב. סורוצקין, שם.

21 להגדרות ראשוניות על ספרות המוסר הרבנית ראו המבוא אצל י' תשבי, מבחר ספרות המוסר: פרקים נבחרים בצירוף ציונים, ביאורים ומבואות (בשיתוף י' דן), ירושלים ותל אביב, תשל"א; עוד ראו הדיונים אצל י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים, תשל"ה. לתפקודה של ספרות המוסר הרבנית בהליכי הסדרה והנדסה חברתית ראו סורוצקין, לידתה של יהדות נורמטיבית (לעיל הערה 14).

22 על הנדסה חברתית ראו המבוא והפרק הראשון בתוך: R. Shields, A. Podgorecki, and J. Alexander, *Social Engineering*, Ottawa, 2014. לדיון רחב בהנדסה חברתית בהמדינה לאפלטון ראו ק' פופר, החברה הפתוחה ואויביה, ירושלים, תשס"ג, עמ' 89-171. עוד על סוגיות אלה ומקורות נוספים ראו סורוצקין, לידתה של יהדות נורמטיבית (לעיל הערה 14).

זאת ועוד, 'הנדסה חברתית' אינה בהכרח תוצר של כוח פוליטי מרכזי. לעתים קרובות היא מגיחה מ'למטה', כתוצאה מפעולותיהם של ארגונים ואף של יחידים החותרים לשינוי חברתי ופועלים להשגתו. כך, גם את החלתה של אתיקה דתית מונותאיסטית על אוכלוסיות הולכות וגדלות – באמצעים היסטוריים חינוכיים ו/או באמצעים של אכיפה קהילתית, כתוצאה מהתנהלותם של רפורמטורים, ערים, קורפורציות או כנסיות – יש לראות כגורם מכונן בכמה מן הפרקים המוקדמים של ההנדסה ההיסטורית והחברתית של קבוצות שונות בימי הביניים.

רעיונות של הנדסה ותכנון חברתי מצויים כידוע אצל אפלטון, בעיקר בדיאלוגים שבספרו המדינה, ואלה היו ידועים היטב לפילוסופים ולאנשי הלכה בימי הביניים. הרמב"ם, כאחרים, מנסח בעקבות אפלטון את הפערים בין יחיד הסגולה להמון ומגלה מודעות מלאה לצורך בשליטה בעולם הדימויים והנרטיבים של ההמון; בהתאמה תפיסת היהדות שלו פונה לשני כיוונים: האליטיסטי והפופולרי. ברמה הפרשנית, התפיסה ההנדסית של הרמב"ם מצויה בפירושו למצוות מקראיות וברעיון הסיגול, האקומודציה, המונח ביסודם. לשיטתו המצוות מחנכות את ההמון, מקרבות אותו אל המונותאיזם ומכוונות אותו לאיזון נפשי. מפעלו החינוכי של הרמב"ם נחלק, בעיקרון, לשניים – משנה תורה בציר ההנדסי או בציר התכנון החברתי וההלכתי המיועד לרבים, ומורה נבוכים בציר הכתיבה האזוטרתית המיועדת ליחידים. גם הוויכוח על תפיסת המצוות בין הרמב"ם למתנגדיו וגם הפולמוסים המימוניים (ועל כך ראו להלן), מסמנים בין השאר חזירה והפנמה, ברמות שונות, של תפיסותיו ההיסטוריות והחינוכיות של הרמב"ם אל תוך כלל המרחב היהודי, ואין ספק שהרמב"ן, גירונדי והרשב"א מושפעים בדרכים שונות מתפיסותיו. גירונדי אף עושה בהן שימוש נרחב למטרותיו.

במחקר הנוכחי, ובעיקר במחקר מקיף שיראה אור בקרוב, אני מרחיב אפוא את המושג 'הנדסה חברתית' לימי הביניים התיכוניים והמאוחרים (מאות 13 עד 15), בספרד ובמקומות אחרים. כאמור, ההיגיון לכך ברור: בפרק זמן זה יצא לדרך מפעל הנדסי קהילתי וחינוכי הפונה לכלל אוכלוסיית היהודים יושבי הערים שלא היה לו אה ורע בתרבות היהודית קודם לכן; זאת לצד התחזקות ניכרת של מנגנוני האכיפה הקהילתיים ולצד תכנון והוצאתן לפועל של רפורמות חשובות בקהילות. מפעל זה יצר תשתית חברתית ודתית מובחנת לשינויים רבים נוספים שיצאו אל הפועל למן העת החדשה המוקדמת, לנוכח הטרנספורמציות הפוליטיות, הדתיות והטכנולוגיות שידע עידן זה.

## פולמוסים, קנון וסטייה

הרשב"א היה מעורב בפעילות תקיפה ומאורגנת, שנשאה השלכות חריפות ביותר לביסוסה של המסורת היהודית כנגד שלושה גורמים מרכזיים: ההשכלה הפילוסופית (ה'חקירה' במובנה הימי ביניים), הביקורת הנוצרית האנטי-תלמודית והמילניריות הנבואית<sup>23</sup> (מיסודו של ר' אברהם אבולעפיה). אלה שלושה גורמים מכוונים שבזיקות דיאלקטיות אליהם – חיוביות ושליליות – התבססה הזהות הרבנית בימי הביניים

H. Hames, *The art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, 23 (Leiden, 2000; הנ"ל (לעיל הערה 13)).

המאוחרים ולאורך העת החדשה. עמדתו של הרשב"א בסוגיות אלה מתבררת כמכוננת בפרשות היסטוריות שונות, אף כאלה שהתרחשו בשלבים מאוחרים יותר בעת החדשה, בהן העמידה המתמשכת מול הנצרות ולחציה, השבתאות וספיחיה והתגבשותה של ההשכלה. הרשב"א, שכבר בעיני בני דורו היה לדמות האוטוריטיבית ביותר של יהדות אירופה (כדבר אבא מרי באיגרתו אליו),<sup>24</sup> שב ונזכר בהקשרים מובהקים של הגדרתה והיבחנותה של המסורת בזיקה לגורמים הנ"ל, על התמורות ההיסטוריות המופלגות שעברו, עד המאה העשרים.<sup>25</sup>

ההקשר הפולמוסי המובהק שבמסגרתו פעל הרשב"א סיפק פרמטרים חשובים שבאמצעותם הוגדרו גבולותיה של המסורת היהודית בעזרת מעשה הפרשנות. אשר על כן מפעלו התיאולוגי של הרשב"א הוא בראש ובראשונה מפעל המגדיר גבולות. מעשה ההגדרה של גבולות, אשר מדרך הטבע כרוך בסגירה של מרחב פרשנות אחד (זה המוגדר כמסורת הקנונית שאותה אין לפרוץ), כלול גם בפתיחה של מרחב אחר – זה שניצב מחוץ לגבולות הקנון ומעתה מוגדר כתחום של 'חולין' לגיטימיים או, לפרקים, כ'חילול' קודש וכטומאה אסורה.

כלומר, הפעולה המסורתית, הבאה להציב גבולות, מקדמת במקביל, ברצון הפרשן או בעל כורחו, פתיחה של מרחב חדש המוגדר מעתה כניצב לנוכח הגבולות הללו. כך כל עוד שני המרחבים אינם מתערבבים זה בזה ניצבת המסורת על קרקע בטוחה. בפרספקטיבה היסטורית, זוהי אחת הדרכים שבאמצעותן דווקא המוטיבציה התיאולוגית השמרנית מקרבת את התמורה ההיסטורית המוגדרת 'חדשנית'. במקביל, הצבת הגבולות מסביב למרחב המוגדר מסורתית-קנוני הייתה כרוכה בהעמדת פרמטרים פרשניים, חדשים כשלעצמם, עבור מרחב זה. כלומר, האקט של סגירת המרחב הפרשני כרוך היה בהצבת עקרונות חדשים המצדיקים סגירה זו, וגם בכך מבטאת עמדה זו חידוש ביחס להגדרות קודמות של המסורת.

הן במסגרת פולמוסיו נגד הפילוסופיה, הן במסגרת פולמוסיו נגד הטענות הנוצריות, סיפק הרשב"א פרמטרים משמעותיים להגדרתם של תוכני המסורת היהודית ולהבחנתם מתוכני הטבע והתבונה. הוא זיהה את הפילוסופיה עם חקירה אנושית ועם דפוס שכליות אימננטית המשקעת את האדם בגשמיות. לעומת זאת, את תוכני המסורת והקבלה,

24 'ועתה אדננו ומורנו, שר וגדול ומושיע ורב, אשר לא היה כמוך מימי השופטים את ירבעל ואת בן' (מנחת קנאות, בתוך דימיטרובסקי [לעיל הערה 1], א, עמ' רעג); 'הלא שמענו כי רבנו גרשם ז"ל און וחקר ותקן גדלים, לקולו מקשיבים חברים, ואחר ישקו כל העדרים. ומי לנו גדול ממך שותה מן הברכה העליונה, עליך מלאכה לגמור ואי אתה רשאי לפרוש הימנה' (שם, עמ' שיח). על הברכה העליונה אצל מקובלי המאה ה-13, כהצצה לפנים ספירות בינה וחכמה, ומהן צפייה לכתר, השגה שאפשרית רק ליחיד שבדור: ח"ז דימיטרובסקי, 'הברכה העליונה', ספר הזיכרון לשאול ליברמן, בעריכת שמא יהודה פרידמן, ניו יורק, תשנ"ג, עמ' 277-290.

25 ראו למשל דברי ר' יעקב עמדין על הרשב"א במסגרת ביקורתו את ספר הוזהר (מטפחת ספרים, אלטונא, תקכ"ט), שנערכה בזיקה לוויכוח עם הפרנקיסטים, וראו להלן סעיף ה במאמר זה וההפניות שם. לדוגמה מאוחרת בעלת חשיבות ראו פרשנותו של החזון איש לדברי הרשב"א על סמכותם של דברי אגדה: 'חלילה שהרשב"א דחה [דברי אגדה], אלא כונתו ז"ל שדברי אגדה הם נסתרין ממנו ביותר, וקשה לה התישב בהו'. ראו אברהם ישעיה קרליץ, קובץ אגרות ממרן בעל חזון איש, ג, יד, עמ' מג. על תפיסתיו של חזון איש ראו ב' בראון, החזון איש – הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים, תשע"א. עוד על כך ראו להלן בסעיפים העוסקים בפרשנות האגדה.



כולל מדרשי חז"ל והאגדות, הגדיר הרשב"א כ'שכליים'. לא 'שכליים' במונח המיוחס למונח זה במסורת הפילוסופית האינטלקטואלית בימי הביניים,<sup>26</sup> לא 'שכליות' הכוללת תכנים פיזיים, קוסמולוגיים ואתיים, אלא 'שכליות' המנותקת מכל אלו, הנבחנת מתוך עצמה ומפקיעה את האדם מטיפוס השכליות האנושית הרגילה. קל להיווכח בערך שבחלוקה מעין זו בין שני סוגי 'שכליות'. ברמת הפולמוס היא מאפשרת ייחוס של כל יסודות הביקורת נגד התלמוד לשכל אנושי בסיסי המנותק מהרציונל הפנימי של תוכני המסורת. בכך מובחנים זה מזה שני שדות הרמנויטיים נבדלים – האחד מיוחס לפילוסופיה, לחקירה ולביקורת עיונית, והאחר מיוחס למסורת ולטיפול בה באמצעות כלים פרשניים מוגדרים, כאלה שאינם מוגבלים על ידי המרחב ההרמנויטי הראשון. פיצול זה בין שני ממדים פרשניים מובחנים נושא אף הוא בחובו כמה מיסודות החילון – העתידים להתבלט מאוחר יותר.<sup>27</sup>

### 'הדרך המודרנית' והממדים הלא נגישים שבמחשבת אלוהים ובמעשיו

מפאת ההבניה השיטתית של הפיצול בין תוכני המסורת ותוכני השכל האנושי, המצויה בחיבורי הפולמוסיים, ומפאת ההרחקה שיצר בין היעדים האלוהיים והיעדים האנושיים, מסמנן הרשב"א, לצד כיוונים נוספים בספרות הרבנית שבאו בעקבותיו, את ראשיתה של 'דרך מודרנית' (via moderna) בתיאולוגיה היהודית. דרך זו מבטאת וריאציה יהודית ייחודית לכיוונים סכולסטיים נוצריים שהתבלטו בתקופתו,<sup>28</sup> וזאת באמצעות יצירת

26 ראו ד' שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן, תשס"ד, עמ' 128-129, וראו הדיון להלן ליד הערה 125. וראו 'שכליות' אצל הרב סעדיה גאון ב'אמונות ודעות', שם מקורות הידיעה הם החושים, השכל, והמסורת, וכן אצל ר' בחיי אבן פקודה, בחובות הלכות, שער ראשון ושער עשירי. ראו ב' אברמוב, 'חובת העיון השכלי לפי בחיי אבן פקודה', עיונית בתרבות הערבית יהודית, דברי הוועידה הארבע עשרה של החברה לחקר התרבות הערבית יהודית בימי הביניים, בעריכת 'ארדר, ח' בן-שמאי, א' דותן ומ' עקיבא פרידמן, תל אביב, תשע"ד, עמ' 71-80. גם אצל רס"ג 'שכל' אינו עולה דווקא עם חקירה פילוסופית מובחנת אלא כחוכמה או כחוכמת לב, ואילו גישתו למדעים הייתה שיש לעסוק בהם כל זמן שהם תומכים במסורת (המקרא וחז"ל) ולא כאשר הם יוצאים נגדה. ברם קיים שוני מהותי בין שיח מוקדם זה, שבו עדיין רב התיאום בין מערכות ידע שכליות לבין המסורת והקבלה, לבין העמדות הדיכוטומיות והדיפרנציאטיביות הנשמעות כאן, למן שלהי המאה ה-13, בויקה לאתגרים החדשים של התקופה, ותוך כדי ערעור מעמד הידיעות המגיעות מן החושים והשכל.

27 'חילון' לא כערעור הדת, אלא כדיפרנציאציה בין ה'דת' המוגדרת כשדה נבדל לבין שדות אחרים, ההולכים ומקבלים מעמד אוטונומי. תהליך זה היה כרוך לעתים בהתחזקותה של הדת ולא בהחלשתה. זהו וריאנט אחד בלבד של החילון, שאינו ממצה את סבך התהליכים הכרוכים בו. ראו ד' סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרני: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל אביב, תשע"א. על תהליכים אלה בימי הביניים ראו סורוצקין, לידתה של יהדות נורמטיבית (לעיל הערה 14).

28 על הסוגיות התיאולוגיות היסודיות הכרוכות ב'דרך המודרנית' ובתיאולוגיה נומינליסטית נוצרית בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה ראו: H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (The Robert Troup Paine Prize-Treatise, 1962), Cambridge, Massachusetts, 1963; F. Oakley, 'The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology', *Journal of the History of Ideas* 59(3) (1998), pp. 437-461; idem, *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought* (Studies in the History of Christian Thought, 92), Leiden, 1999, pp. 276-332.

שורה של הפרדות ודיכוטומיות, ובפרט ההפרדה בין תוכני הטבע והקוסמוס לתוכני ההתגלות וההפרדה ובין תוכני התבונה לתוכני האמונה.

בתיאולוגיה הנוצרית, את המושג *via moderna* טבע ויליאם מאוקאם (William of Okham, 1285-1347) על מנת להבחין את דרכו מן 'הדרך העתיקה' (*via antiqua*) של קודמיו. תפיסה זו מאופיינת בטרנסצנדנטיות רדיקלית של אלוהים והרחקתו מן האדם ובתפיסה של וולונטריזם אלוהי. היא ממוקדת בשני גורמים עיקריים: בחינת היכולת האלוהית המוחלטת (*potentia absoluta*) לעומת היכולת הטבעית המוסדרת (*potentia ordinata*) ובחינת מוגבלות ההכרה האנושית ביחס לידיעת אלוהים, כאשר היכולת המוחלטת שייכת לספרה של המסורת והאמונה, ואילו היכולת המוסדרת – לספרה של התבונה והניסיון. הנחת התיאולוגיה הנומינליסטית היא כי איננו יכולים לתפוס את מהות האלוהים מתוך הבריאה וכי מעשיו של האל מצויים מחוץ לתחום התבונה האנושית. כמו כן, אלוהים אינו מחויב לפעול לפי חוקי הטבע וחוקי המוסר. בסכולסטיקה התומיסטית, מושג היכולת המוחלטת משמש כהוראה על היכולת ההיפותטית של אלוהים (כלומר, מה היה אלוהים יכול לעשות לו רצה בכך), בעוד היכולת המוסדרת משמשת כהוראה לרצונו בפועל המתורגם לפעילות, לחוקים ולסדרים בתוך העולם. לעומת זאת, אצל אחדים מן התיאולוגים הנומינליסטים נתפסה היכולת המוחלטת כגורם פעיל, המלמד על יכולתו של אלוהים להפר את החוקיות הטבעית.

בעולם היהודי מצויה המקבילה להבחנה כזאת כבר בתפיסת הרמב"ן, מורו של הרשב"א, המבחינה בין שני ממדים באלוהות: האחד סגור וחתום להשגה אנושית או לפעילות תיאורגית, המגולם בשלוש הספירות העליונות; והאחר, הממד האנתרופומורפי, הפתוח לפעילות תיאורגית, המגולם בשבע הספירות התחתונות.<sup>29</sup> מנקודת המבט של היכולת האלוהית המוחלטת והמוסדרת, מתקיימת אצל הרמב"ן הבחנה נוספת: בין ממד הנס הגלוי, הפורץ את המערכת הטבעית, ובין ממד הנס הנסתר, המגולם בה. הממד הראשון נוגד את העולם הטבעי ופורע אותו, והממד השני מתבטא בו.<sup>30</sup> הרשב"א הדגיש במפעליו הפולמוסיים את הממדים הבלתי נגישים והבלתי טבעיים של המחשבה והפעולה האלוהית, כבסיס להבחנת המסורת הרבנית הן מהפילוסופיה הרדיקלית, הן מהביקורת הנוצרית, הן מאתיקה אנושית. באופן זה נוצר וריאנט יהודי, המעוגן בתפיסותיו של חוג זה, להלכי הרוח המסורתניים העולים מתוך העולם הנוצרי, ומערער את תמונת העולם ההוליסטית של ימי הביניים. אצל הרשב"א, השימוש ברכיבים של תיאולוגיה נומינליסטית נעשה בעיקר בכתביו הפולמוסיים, הפונים נגד הפילוסופיה והנצרות.

הרשב"א קידם מגמה זו בין השאר על ידי שימוש במושג הסוד כבלם וכמעצור. שלא כמחשבת קודמיו, בפירושו ובפולמוסיו של הרשב"א הסוד אינו משמש בדרך

לניתוח פילוסופי והיסטורי מבריק של התמורות בחוגים אלה ראו: H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Massachusetts & London, 1985, pp. 146-179. (להלן בלומברג).

29 פדיה (הרמב"ן [לעיל הערה 12], עמ' 446) מבחינה תפיסה זו מתפיסות שהתפתחו מאוחר יותר בקבלת קסטיליה ובחוג הוזהר, שבהן כלל האלוהות פתוחה לפעילות תיאורגית. ראו להלן הדיון בסעיף 'קנוניציזם וצנזורה: מקומה של התרבות הרבנית בשלבי מעבר היסטוריים', וההפניות שם.

30 פדיה, שם, עמ' 318-320; מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים, תשס"ו, עמ' 149-180.

כלל גורם שבאמצעותו נערך תיאום בין מערכות ידע שונות על ידי הסברים אוטוריים מרומזים או גלויים לטקסט, אלא בעיקר ככלם וכמעצור בפני החלה של סטנדרטים אנושיים – פיזיים, קוסמיים או אתיים – על הטקסטים, על המצוות ועל המסורות המקודשים, הכוללים גופי מקרא ומסורות תלמודיות ואגדיות.

### התפוררות עולם המחשבה של אנשי ימי הביניים

במובנה הכללי ביותר מבטאת הדרך המודרנית התנתקות מן הגישה האינטלקטואלית שרווחה בפילוסופיה של ימי הביניים (למשל אצל אלפאראבי, הרמב"ם, אקווינס ואחרים), ובמובן מסוים אף מהדרך המיסטית והקבלית, הגם שהרשב"א עצמו לקח בה חלק. כלומר, מדובר בהתנתקות מתמונת העולם ההוליסטית של ימי הביניים שבה מסורת, שכל וטבע משמשים בערבוביה. הכוחות שפעלו בכיוונים אלה, ביהדות כבוצרות, היו כוחות מסורתניים שעסקו בניסיונות הגנה על דוגמות תיאולוגיות או בניסיונות לבצר את הקנון הדתי, בין שזה הקיים ובין שזה ההולך ומתרקם ונבנה מתוך ניסיונות אלו גופם. הצורך להגן על מרחב דוגמטי או קנוני יוצר אחידות במרחב זה, ומולה מתארגנים ונערכים מחדש כל המרחבים האחרים ובכללם מרחבי החקירה, העיון, החשיבה והטבע. בעולם הנוצרי, חלקים ניכרים מן הדוקטרינה האריסטוטלית, בפרט כפי שהוצגה בעבודתו של אבן רושד, הוכרו כהרטיים במסמך הנדוי של 219 ההנחות הפילוסופיות של הבישוף סטפן טמפייה (Tempier, מת 1279) בפריז בשנת 1277. מסמך זה, שביטא את נקודת השיא בסדרה של החרמות באוניברסיטאות נוצריות, נתפס לעתים כקו פרשת המים בהתפתחות הניגוד בין אמונה לתבונה בימי הביניים,<sup>31</sup> ויש האומרים אף כראשית התפרקותן הלכה למעשה של הפילוסופיה ושל הקוסמולוגיה האריסטוטליות של ימי הביניים.<sup>32</sup> לאחר היה אפקט משמעותי על התפתחותן של דוקטרינות תיאולוגיות

31 על הפרשה והשתמעויותיה נכתב רבות. ראו: J. M. M. H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Philadelphia, 1998.

32 הגישה המכוננת בהקשר זה היא של הפיזיקאי הקתולי פייר דוהם ביצירת המופת המונומנטלית שלו הקוסמולוגיה הימי ביניימית (P. Duhem, *Medieval Cosmology*, translated by R. Ariew, Chicago, 1985). לפי גישתו של דוהם, התעקשותו של טמפייה על יכולתו המוחלטת של אלוהים 'שחררה' את המחשבה הנוצרית מהקבלה הדוגמטית של עקרונות האריסטוטליות, ובכך הייתה נקודת מפנה בתולדות המדע המודרני. גם אם תפיסה זו שוב אינה מקובלת כפשוטה וכלשוונה, היא עודנה נקודת ייחוס לבחינתם של שלבים שונים בהיסטוריה של הרעיונות ושל המדע. ראו: J. E. Murdoch, 'Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West', *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, edited by A. Maier & R. Lmbach, Rome, 1991, pp. 253-302. ראו גם: E. Grant, 'The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages', *Viator* 10 (1979), pp. 211-244; idem, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge, 1996. ראו גם בלומנברג (לעיל הערה 28), עמ' 160-162. עוד ראו: C. Michon, 'Les condamnations de 1277 et la naissance de la science moderne. Perspectives cavalières sur la thèse de Duhem', *Europe et sciences modernes. Histoire d'un engendrement mutuel*, édités par V. Jullien, E. Nicolaïdis et M. Blay, Bern, 2012. יש לציין ששלמה פינס, במאמרו על חסדאי קרשקש והסכולסטיקה הנוצרית, הולך בעקבות גישתו של דוהם ועושה שימוש בתמות מרכזיות בספרו,

מרכזיות במאה ה-14, כפי שניכר מההתייחסויות הרבות אליו, ישירות ובלתי ישירות, מפי דמויות כגון דנס סקוטוס (Duns Scotus, 1266-1308), ויליאם מאוקאם, פטרוס אוראולי (Petrus Aureoli, 1280-1322), ז'ן בורידן (Jean Buridan, 1298-1358), ניקול אורסם (Nicole Oresme, 1382-) ואחרות.<sup>33</sup>

בראשית המאה ה-14, המקבילה הבולטת למסמך הנידוי הנוצרי בעולם היהודי הייתה חרם ברצלונה (1305). כמו שם אף כאן הוביל החרם לערעור הולך וגובר של הפילוסופיה האריסטוטלית, לעתים תוך שימוש במערכת המושגית האריסטוטלית גופא. עם זאת, יש להביא בחשבון שחרם הפילוסופיה בעולם היהודי התרחש באותו פרק זמן שהיהדות הרבנית גופא הוכרזה כהרסייה על ידי גורמים שונים בנצרות המערבית, ומכאן שהיה מוקד כפול של לחץ על התיאולוגיה ועל ההרמנויטיקה היהודית למן המחצית השנייה של המאה ה-13. באמצעות הקו הייחודי המתבלט למן זמנו של הרשב"א, שהתמודד עם שתי המערכות, הולכת ומתבלטת דרך פרשנית חדשה, החומקת, או חורגת, ממה שמוגדר מינות פילוסופית, מהביקורת הנוצרית ואף מהדרכים המיסטיות, הקבליות והאתיות של קודמיו.

התהוותה של דרך פרשנית זו הייתה קשורה לבלי הפרד בהתהוות בעיית היהודים באירופה ובאופן שבו נתנה התיאולוגיה היהודית, למן ימי הביניים המאוחרים, ביטוי למצבו הגבולי והבעייתי של מושאה המותקף. המיקום הייחודי והמותקף של היהודים באירופה בין המאות ה-13 וה-16 יצר מוקדים שונים של לחץ על ההרמנויטיקה היהודית; לחץ זה הוביל בהדרגה ליצירתו של ממד פרשני החורג מגופי הידע הסגורים של ימי הביניים. בהינתן שגופי הידע של ימי הביניים הם אקלקטיים ובנויים משכבות ומממדים פרשניים שנמהלו יחדיו, יש לסייג טענה זאת; הווי אומר שבשלב ההיסטורי הזה נפרצו הגבולות שנקבעו במאה ה-13 בין גופי ידע פילוסופיים וקבליים, לטובת פרשנות תיאולוגית המעוגנת בדוגמות ובעקרונות אורתודוקסיים הנערכים מחדש. עקרונות אלה ילכו ויתבהרו לאורך המאמר.

### השימוש במונח 'אורתודוקסיה' לגבי ימי הביניים המאוחרים

בנקודה זו יש להוסיף הערה: ניתן להצדיק את השימוש במונח 'אורתודוקסיה' כדי לאפיין הלכי רוח מסורתניים ביהדות בתקופות שונות, הן מנקודת מבט אידיאולוגית, הן מנקודת מבט של המבנים החברתיים והן לנוכח הגדרות שונות של הרסיה וכפירה, או

כמעט מבלי להזכירו אלא בהערות מועטות שאינן חושפות את גודל השפעתו עליו. ראו: ש' פינס, 'הסכולאסטיקה שאחרי תומאס אקווינאס ומשנתם של חסדאי קרשקש ושל קודמיו', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים א (תשכ"ו), עמ' 1-73.

E. Grant, 'The Effect of the Condemnation of 1277', *The Cambridge History of Later Middle Ages Philosophy*, edited by N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg, Cambridge, 1982, pp. 537-539. על השפעתן של מגמות סכולסטיות נוצריות לאחר החרם של 1277 על הפילוסופיה היהודית בסוגיות תיאולוגיות שונות, בעיקר בכל הקשור לתיאוריות קוסמולוגיות ופזיקליות, ראו: T. M. Rudavsky, 'The Impact of Scholasticism upon Jewish Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries', *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, edited by D. H. Frank & O. Leaman, New York, 2003, pp. 345-370.

של קונפליקטים בין המרכזים האורתודוקסים לבין יחידים או קבוצות אלטרנטיביות.<sup>34</sup> 'אורתודוקסיה' היא מונח דינמי, הנוגע להתפתחויות שונות בדתות המונותאיסטיות והטעון הגדרה חדשה בכל תקופה. בהקשר הנוכחי, וכפי שיתברר, לרשב"א ולסביבתו הקטלאנית היה תפקיד חשוב בהגדרת התפתחויות בקנון, בדוגמה, בנורמה ובפרקטיקה הדתית ביהדות בשלהי ימי הביניים ובעת החדשה. זאת לצד פועלם בהבניה החברתית והמעמדית הדתית-נורמטיבית של קבוצות בספרד, שקודם לכן נשענו על קיום מצוות אקלקטי ולא סדור ועל זהות דתית מטושטשת, כפי שעולה בבירור מהפורטרט הרחב שמשרטט ר' יונה גירונדי של הנמענים של כתבי המוסר שלו, וכפי שעולה מכתבים רבניים נוספים מן המאה ה-13.

המונח 'אורתודוקסיה' משמש אותי אפוא במסגרת זו בהוראה כפולה: הראשונה, כהתפתחויות בתיאולוגיה, בדוגמה ובקנון במרכזים הרבניים בימי הביניים התיכוניים והמאוחרים; והשנייה, הדתית-נורמטיבית – כמפגש או הצטלבות בין כוחות הנדסה חברתית המגיחים 'מלמעלה', מן המרכזים הרבניים, ובין שכבות חברתיות שעדיין אינן נושאות חותם דתי נורמטיבי מובהק, ההולכות ועוברות הסדרה וסטנדרטיזציה דתית לנוכח מפגש זה.

#### צנזורה, טופוגרפיה נפשית והבניה מעמדית

מפעלם של גירונדי, הרשב"א ורבים אחרים מצטרף למפעלו של הרמב"ם (תוך דחיית יסודות שונים בו) ומסמן נקודת שיא בתהליכים ממושכים יותר, שבמהלכם התהוו עקרונות צנזוריאליים שאפשרו בירור ומיון של התופעה הדתית במפנה ימי הביניים ובראשית העת החדשה. עקרונות אלה קידמו כוחות של רציונליזציה, שהסדירו, משטרו ותרבתו את התופעה הדתית הרבגונית והמפוצלת, מורשת ימי הביניים. פונקציית הצנזור תפקדה בהקשרים אלה ככוח דוחה, מעבד וקולט כאחד, שעל גביו נכווו השלבים הבאים בהיסטוריה היהודית (והכללית). היא יצרה הבחנה בין כלכלה שיטתית של החוק, הפרשנות, הסדר, האסקזה, הזמן ההיסטורי והמשיחיות, לבין הממדים המיתיים, האפוקליפטיים והמשיחיים האקוטיים שתססו מתחת.

פונקציית הצנזור קשורה לבלי הפרד במגמה שנוכרה לעיל: בהסדרה של החברה היהודית לנוכח שינויים ביחסי הקודש והחול ולנוכח מגוון של סטיות המוגדרות ומובחנות מתוך החול ומופקעות ממנו; וכן ברציונליזציה של השפה הדתית, בניקויה ממשקעים הקשורים בסדרי מציאות קדומים, ששוב לא היו תקפים, ובהשתתתה על שכבות חברתיות נמוכות, ההולכות ומקבלות בזיקה לשפה זו מאפיינים מעמדיים מוקדמים. פונקציה זו תפקדה בכל המדיומים הרבניים המתווכים את המציאות, את הניסיון ואת השפה הדתית אל תוך המציאות החברתית: הרמנויטיקה והמשגות פרשניות, קודיפיקציה ואתיקה; וכן באמצעות עיצובם ומיצובם מחדש של רכיבים משיחיים ואפוקליפטיים המגיחים מלמטה, מאינטליגנציית משנה ומשכבות עממיות. הרכיבים השונים של הדת שעוברת הסדרה מוכלים בתוך רשת סמנטית צפופה, הזולגת מתוך מוקדי הכוח הרבניים אל העולמות העומדים בצלם; באמצעות כוחות

34 סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרני (לעיל הערה 27), עמ' 25-45 ולאורך הספר.

ההנדסה הרבניים הפועלים עליהם, עולמות עמומים אלה הולכים ומקבלים אפיונים חברתיים מעמדיים. כאמור, מדובר בעיצוב הדתי הראשוני של מעמד ביניים יהודי עירוני, המובחן הן מהשכבה הרבנית המקבילה לכמורה הנוצרית, הן מהשכבה החצרנית המקבילה לאצולה. עיצוב זה היה מעוגן באידיאולוגיה דתית וברפורמה פרקטית שקיבלו את ביטוין בכל תחומי ספרד הנוצרית. 'מעמד ביניים' יהודי זה היה, מכאן ואילך, לנמען מרכזי של כוחות ההנדסה הדתית בספרד ומחוצה לה, ובעבורו נכתב חלק לא מבוטל מספרות המוסר וההנהגות שהתפתחה במאות השנים הבאות.

באופן זה נוצרו שתי שכבות, שביניהן מעטה צנזוריאלי סמיך; השכבה העליונה ייצגה את הסדר הדתי, ומולו את הסדר החילוני שהלך ונוצר מתוכו ובזיקה אליו, והשכבה התחתונה את הממדים התוססים, הפראיים והלא מאולפים של התופעה הדתית בפרט ושל התופעה האנושית בכלל, שהגיחו משדרות וממעמדות חברתיים שוליים טרם משטורם ובמקביל לו. בתקופות היסטוריות שונות מחלחלים ממדים אלה מבעד למעטה הצנזוריאלי הרבני – המרשת את המציאות החברתית ואת המציאות הכתובה ושולט במרבית המדיומים המתווכים את הידע ואת הניסיון – ופורצים במסגרת תופעות של התלהבות (אינת'וזיאזם) דתית, אישית וחברתית. התפרצויות כאלה התרחשו למן ימי הביניים המאוחרים, דרך העת החדשה המוקדמת ועד למחצית הראשונה של המאה ה-18. על סף העת החדשה המאוחרת הופעלו רשתות צנזוריאליות נוספות, ועל בסיסן התארגנו התנועות החברתיות היהודיות המוכרות למן עידן הנאורות: האורתודוקסיה, החסידות, ההשכלה ולבסוף הלאומיות היהודית.

### **הזיקה לרמב"ם ולפולמוסים המימוניים: המאבק העליאזורי על גבולות האורתודוקסיה**

למרות הפולמוסים מול כתבי הרמב"ם וההסתייגויות החריפות מהם – הרמב"ן, גירונדי והרשב"א הפנימו היבטים מרכזיים במחשבתו ובדרכיו.<sup>35</sup> בדור הרמב"ן, גירונדי, הרשב"א ותלמידיהם התבסס מעמדו של הרמב"ם בחוגים אלה בקרב דמויות שונות, למשל בעל ספר החינוך מחד גיסא<sup>36</sup> ושם טוב אבן גאון בפירושו מגדל עוז על משנה תורה, המשיב ומיישב את ההשגות על הספר, מאידך גיסא. התקבלותו של הרמב"ם בחוגים אלה התרחשה במקביל לדחייה של צדדים שונים במחשבתו, ובפועל סונתזה לתוך עולמם של תלמידי הרמב"ן והרשב"א.

המאבקים השונים סביב ספרי הרמב"ם כוללים כמה גלים: הגל הראשון, המצומצם, בפולמוס שיזם ר' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה) בראשית המאה ה-13; הגל השני, המאסיבי, שהנוע על ידי ר' שלמה מן ההר ותלמידיו ר' דוד בן שאול וגירונדי בשנות השלושים של אותה מאה; וחרם ברצלונה בראשית המאה ה-14, שלא יצא נגד הרמב"ם גופו אלא נגד ממשיכיו ופרשנויות רדיקליות 'בלתי מוסמכות' לדבריו, מנקודת מבטם של המחרימים. כל אלה משקפים, בין השאר, מאבקים פוליטיים על כוח, על שליטה ועל השפעה בקהילות, לצד תנועה דיאלקטית שבמהלכה התקבל הרמב"ם סופית על

35 ראו הדיונים להלן בסעיפים 'פולמוסים וגבולות' ו'הקנוניזציה של האגדה'.

36 ראו הדיונים במובאות מספר החינוך להלן.

רוב החוגים, תוך כדי יצירת מודיפיקציות אורתודוקסיות שונות של מחשבתו. הרשב"א, במסגרת פירושו לאגדות ובכתבים נוספים, מעניק לנו דוגמה מאלפת לתהליכים אלה. במסגרת פרשניות פולמוסיות אקזוטיות הוא יוצר שילוב בין עולם המושגים של הרמב"ן לעולם המושגים של הרמב"ם, שאותו רוקן מתוכן; זאת כחלק מתהליכי הקנוניזציה והצנזורה של הרמב"ם ומתוך פולמוס גלוי נגד פרשנויות לא מוסמכות – מנקודת מבטו של הרשב"א – של דבריו.

הסינתזה בין הרמב"ם לבין כיוונים ורעיונות שמעולם לא עלו על לבו, או שלהם התנגד מפורשות, תוך כדי ולאחר המאבקים התיאולוגיים והפוליטיים במורה נבוכים ובספר המדע, השלובים בכניסה המאסיבית של הקוד המימוני משנה תורה לרוב קהילות ישראל – מייצגת פן מרכזי בתהליכי קודיפיקציה ואורתודוקסיזציה בימי הביניים, שבמהלכם הונחו יסודות חשובים של דוגמה תיאולוגית תוך תהליכי בירור, מיון וצנזורה של השקפות ורעיונות. בהיות שהפולמוס על כתבי הרמב"ם נשא מאפיינים על-אזוריים – מצרים, ספרד, פרובנס וצפון צרפת – הייתה לתוצאותיו השפעה רבה על הסטנדרטיזציה של היהדות הרבנית למן המאה ה-13. סטנדרטיזציה במשמע – תהליכי ההכלאה של היהדות המקומיות שהתהוו במרכזים הגאוגרפיים והתרבותיים השונים באירופה ומחוצה לה, לכדי 'דת' הנעה לקראת אחדות בדוגמה שלה.

התשתית לקבלת הרמב"ם בחוגים אלה, תוך כדי מודיפיקציות משמעותיות של מחשבתו, הונחה באיגרתו החשובה של הרמב"ן לבעלי התוספות, שתבעו את החרמת ספר המדע ומורה נבוכים – 'טרם אענה אני שוגג'. במסגרת זו העמיד הרמב"ן את ספר המדע, באופן שיכול היה להתקבל על כל החוגים, תוך כדי שתיאם את הסוגיות הבעייתיות – הספיריטואליזציה של העולם הבא, דין הנשמות בגיהנום והמחלוקת על הגשמת האל – אל מערכות חשיבה אחרות, חוץ-מימוניות. בעשותו כן הוא ציטט באריכות מכתבי ר' אלעזר מוורמס, המקובלים לדבריו גם על חוג בעלי התוספות ותיאם בין הרמב"ם למכלול נוסף של כתבים, בין השאר מכתבי הגאונים. את מורה נבוכים, קבע הרמב"ן, אמנם יש להכשיר משום שנועד למטרה רצויה – לקרב את המתפלספים שהתרחקו מן הדת, אולם יש לאסור את הלימוד בו. גם כאן התבלט התחכום הפוליטי שבדברי הרמב"ן: פסילה מוחלטת של מורה נבוכים עלולה הייתה להטיל צל על דמותו של הרמב"ם, ולהעיב גם על כתביו האחרים. תחת זאת הוא מידר את החיבור והכניסו, הלכה למעשה, אל הארכיון שבו לא אמור להיות לו תפקיד אחר מלבד להעלות אבק. על רקע זה, בין השאר, יש לראות את השימוש בטרמינולוגיה מימונית מסורסת בפירושי ההגדות לרשב"א, תוך כדי טעינתה במערכות חשיבה הרחוקות ממנה ת"ק פרסה; ועל רקע זה יש לראות את השימוש שנעשה ברמב"ם ובפרשנותו אצל דמויות נוספות מקרב חוג זה.

הרמב"ם הפך קנוני, אפשר שבלית ברירה מנקודת המבט של מתנגדיו, אולם קנוניזציה זו הייתה שלובה בצנזורה של הכיוונים ההגותיים שהוביל, באמצעות ניכוס והדרה בו זמניים של כיוונים אלה ובאמצעות תהליכים מתמשכים של פרשנות לדבריו, לצד חרם על מרבית נקודות הכובד של הפילוסופיה שלו, הדרתן וגדיעתן. תהליכים אלה הולידו את הרמב"ם ההיסטורי והקנוני, ויש חשיבות רבה לבירורם השיטתי. זהו נושא קריטי שישתלב במקצת בהמשך דברי, אולם בירורו השיטתי חורג מגבולות המחקר הנוכחי, ואני מייחד לו דיון בבמה אחרת.

## א. פולמוסים וגבולות

### הרשב"א כתלמיד הרמב"ן

הרשב"א היה תלמיד הרמב"ן בהלכה ובקבלה ופעל מתוך אחיזה במדדים נוקשים ביותר של מסורת, קבלה, העלם והסתרה.<sup>37</sup> זיקתו לרמב"ן מתבררת במסגרת חידושי

37 על הרמב"ן כתב הרשב"א: 'אין לנו גדול ממנו בחכמה ובמנין וביראת חטא' (שו"ת הרשב"א, א, סימן תיג). לשאלת אופיו של גוף הידע הקבלי שבידי הרמב"ן יש מחלוקת במחקר אם הרמב"ן חידש בענייני קבלה; המונח 'סברה' הוא עקרוני לדיון זה. משה אידל גרס שהרמב"ן מקדם תפיסה של 'ידע סגור', בעיקר על בסיס מובאותיו הנוגעות לסתרי עריות המופיעות במסכת חגיגה. ראו: M. Idel, 'We Have No Tradition of This', *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Virtuosity*, edited by I. Twersky, Cambridge Massachusetts, 1983, pp. 51-53. בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית, תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 535-580. חביבה פדיה חלקה על אידל. לדבריה הרמב"ן מציג שאינו סובר דווקא ב'מסורות שהגיעו עדיין בענין מרכבה, בראשית ועריות', אולם אין ללמוד מכך שלא סבר בעניינים אחרים, וההפך הוא הנכון: 'זהו ההקשר העיקרי לאמירתו 'אין בידינו דבר מקובל בזה' בנושא העריות, וזהו גם ההקשר העיקרי לאמירתו 'והפירוש אסור ליודעיו וכל שכן אלינו' במעשה בראשית... ויש להבין אמירות אלה בהקשר החומרה הקשורה באזהרת 'אין דורשין'... יש לצפות כי לעומת מקרים אלה יועמזו משקלם של המקרים הרבים שבהם אומר הרמב"ן 'כך העלית', בהתייחסו לספר הבהיר או לספר יצירה, ובכך הריהו מלמד שהריהו אכן 'סובר' בתורת הסוד שבכתב' (פדיה, הרמב"ן [לעיל הערה 12], עמ' 71). לצד זאת העמידה פדיה את דגם החידוש התיאולוגי, כלומר לא רק סברה בקבלה אלא יצירתה אל תוך מבנה תיאולוגי חדש. לסוגיית דעתו של הרמב"ן על הפצת הקבלה והאפשרות ששינה אותה לאורך חייו, ראו להלן הדיון ליד הערה 116 וההפניות שם.

עוד על סוגיות אלה ראו לאחרונה י' לורברבוים, 'האומנם קבלת הרמב"ן היא 'ידע סגור'?', ציון פב (ב-ג) (תשע"ז), עמ' 309-354. מאמרו המלומד של לורברבוים ראה אור עם כתיבת ההגהות למאמר זה, ובו כמה הערכות מעניינות ומעוררות מחשבה בנוגע ליחס הרשב"א לרמב"ן בסוגיית טעמי המצוות. בסעיף זה של מאמרי, ובחטיבות נוספות בגוף המאמר שלהלן, ילמד הקורא על הדומה ובעיקר על השונה בגישות שאנו מציעים לסוגיה זו. בכללות יאמר שלורברבוים אינו עוסק בקונטקסטואליזציה של הגישות שמציע הרשב"א ואינו נדרש לסיבות, ליעדים, לסוגות ולנמענים של כתביו, לעומת אלה של הרמב"ן; לעומת זאת אני סבור שקונטקסטואליזציה מדוקדקת היא קריטית בניתוח הפערים בשאלת טעמי המצוות ובסוגיות אחרות, בתקופה המהווה את אחד השיאים בפולמוסים מול הנצרות והפילוסופיה, בין השאר על טיב המצוות ומהותן; לורברבוים טוען להיעדר מקורות שיסבירו את החומרה היתרה שנוקט הרשב"א בענייני אוטריות ביחס לרמב"ן (שם, עמ' 346). אני מציע כי יש שפע מקורות ועדויות קונטקסטואליות שניתן לדלות מניתוח כתביו של הרשב"א בענייני השקפה, שרובם פולמוסיים או נושאים יעדים פולמוסיים, בהתאמה לעלייה המאסיבית בלחצים הפולמוסיים בתקופתו. לורברבוים טוען לפער מהותי ביחס לאלגוריה בין הרמב"ן לרשב"א ומייחס לאחרון, כמקובל במחקר מאז גרשם שלום, שימוש באלגוריות פילוסופיות (שם, עמ' 347, והערות 145 ו-146 שם). לעומת זאת אני מציע גישה שונה לחלוטין לפירושי ההגדות לרשב"א. בנקודה זו אומר בקצרה שהרשב"א עוקב אחרי הרמב"ן עקב בצד אגודל בגישתו לאלגוריה במדרשים האסכטולוגיים, שהם אלה שעליהם נסוב שער הגמול; ואילו בפירוש ה'חיצון' של האגדות הוא מעמיד דגמי פרשנות מורכבים, השונים – כפי שאטען – מהאלגוריות הפילוסופיות. מוקד מחלוקת נוסף הוא הוראת המושג 'שכלי'; מדברי לורברבוים נראה כי הוא מייחס לעמדה פילוסופית (דברי הרשב"א אינם נעוצים במבנה מחשבה תאוסופית אורגני-רמב"ני אלא במבנה מחשבה פילוסופי (שלפיו השלמות האחרונה היא זו השכלית), שהוא זר לרמב"ן. שם, עמ' 345, הערה 138). אני מציע שבטענתו החוזרת ונשנית של הרשב"א שהמצוות רומזות לעניינים שכליים ובשימושים נוספים במושג 'שכלי', הזיקה לפילוסופיה היא בשיתוף השם – 'שכלי' – שהוראתו שונתה בתכלית. היא קשורה בין השאר בניכוסו של הרמב"ם תוך כדי הדרתם וסירוסם של יסודות מחשבתו בחוגים אלה (וראו דברי בסעיף הקודם, ולאורך המאמר). על כל מה שנדון בהערה זו ועל סוגיות נוספות, ראו בהרחבה בגוף הדברים והערה 164 להלן.



לתלמוד המיוסדים על שיטתו של זה, המאחדת את כל החומר ההלכתי ויוצרת סינתזה ייחודית בין מסורות צרפתיות וספרדיות. בהתאם למגמת הרמב"ן, אף הרשב"א הפנים את המסורות הלמדניות האשכנזיות תוך שהוא מותיר את סמכותן של המסורות הספרדיות הלכה למעשה. הרשב"א הוא תלמיד הרמב"ן אף בדרכו בקבלה, כפי שעולה מהתייחסויות בודדות, הגם שמועטות ונדירות הן התייחסויותיו לקבלה; הרשב"א לא כתב דברי קבלה ואך רמז להם לעתים ברמיזות דקות. גם מן המקומות שבהם הרשב"א רומז לדברי קבלה קשה לשחזר את גוף הידע הקבלי שבידו אלא כרסיסים. בדרך כלל ולמעט מקומות נדירים, תחום הסוד אצל הרשב"א הוא בחזקת נוכח-נעדר. הוא נוכח ברמות הגבוהות ביותר שכן בויקה אליו מתארגנים הממדים הפרשניים האחרים, והוא נעדר ברמות הגבוהות ביותר שכן תכניו הממשיים כמעט אינם בנמצא לפנינו. ברם, מן המעט שנמצא קשה להטיל ספק בויקות ההדוקות שבין קבלת הרמב"ן למחשבת הרשב"א, וויקות אלה תובהרנה להלן. על מנת לברר סוגיות אלו יש להתייחס לאותם המקומות שבהם הרשב"א רומז לענייני קבלה, כגון בפירושי ההגדות ובתשובותיו בענייני השקפה, ובמקביל לסייג שימוש זה ולערוך אנליזה קונטקסטואלית מדוקדקת למקורות העומדים לדיון. מקורות אלה רובם ככולם פולמוסיים, כלומר מיועדים לבסס דוקטרינה תיאולוגית מוסמכת לנוכח דחייה של דוקטרינות אחרות, ולא ניתן להסיק מהם מהו מכלול השקפתו של הרשב"א בענייני קבלה, ואפילו לא מה המוקד של שיטתו הקבלית, אם סוגיית המצוות ואם עניינים אחרים הקשורים בקבלת הרמב"ן.

מה שניתן להסיק מהמקורות שלפנינו הוא בעיקר את דמות התיאולוגיה והפרשנות היהודית המוסמכות שאותן רצה הרשב"א להציג בפני קהל יהודי ונוצרי; 'מוסמכות' מכוח סמכותו העצומה בעיני בני דורו ובעיני הדורות הבאים. בכך, ובעיקר בכך, מחשבת הרשב"א מבטאת התפתחות ולפרקים מפנה חשוב ביחס למחשבת הרמב"ן בכמה הקשרים תיאולוגיים ופרשניים מרכזיים. הקשרים אלה, שחלקם תוארו בקצרה בסעיפי המבוא דלעיל וחלקם יתוארו להלן, קשורים בדרכו האישית, בשינויים בקונטקסט ההיסטורי שבמסגרתו פעל, באתגרים שמולם ניצב ובהשפעות ממקורות נוספים; הם יוסיפו ויובהרו להלן בחלקי המאמר השונים.

### שמרנות וחדשנות

מפעלו של הרמב"ן בהלכה הוא אחת מנקודות המפנה המרכזיות בהתפתחות ההלכה בימי הביניים ובהשפעתה לדורות. כפי שכותב אברמסון, למן הרמב"ן: 'שוב אין לדבר על בתי מדרש שונים... כל תחומי הלימוד בפזורות השונות, כל הגולה כולה הפכה לחטיבה אחת. אין לדבר על שיטת חכמי צרפת... ואין לדבר על שיטת חכמי ספרד, משום שהרמב"ן מזג לתוך יצירתו ופתן בתוך דבריו את דעותיהם וסברותיהם של כל החכמים כולם... החל מהגאונים עד זמנו... משום כך עומד הרמב"ן כעמוד ברזל בפרשנות התלמוד ובבירור ההלכה, עמוד ברזל שעליו נשענת ההלכה כמעט עד זמננו'.<sup>38</sup> כלומר, אופי הלימוד התלמודי למן הרמב"ן הפך רב-אזורי ועל-אזורי. הבסיס ההלכתי המסורתי והפסיקה מעוגנים היו בעולמם של הגאונים וחכמי ספרד, בעוד שיטות הלימוד

38 ש' אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים, תשל"א, עמ' 8-9; מצוטט אצל תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד (לעיל הערה 6), עמ' 40.

הצרפתיות הופנמו ויצרו סינתזה ואפשרויות רבות של חידושים למדניים בגבולות מוצקים של מסורת המנוסחים מחדש.

שיטת הרמב"ן ביססה את ה'חידוש' כעוגן של המשא ומתן ההלכתי והלימוד הישיבתי. החידוש הוא קביעה של עקרונות משפטיים חדשים המיוסדים על סברה ועל פלפול רוחבי בסוגיות התלמוד. הפיכת החידוש ללב המשא ומתן התלמודי מאז הרמב"ן מקיימת הקבלה לרוח הזמן ולייסוד האוניברסיטאות בספרד למן המאה ה-13.<sup>39</sup> מגמת החידוש התלמודי עומדת לכאורה במתח עם האוריינטציות השמרניות של משנת הרמב"ן בקבלה. המתח פוחת שעה שנותנים את הדעת לאופיו של החידוש ככלי לימודי מרחיב גבולות, ולא כמהלך פורץ מסורת. כאמור, הרמב"ן מקיים מגמה הלכתית שמרנית; הוא עושה שימוש בכלים הלכתיים מושחזים כדי לקיים ולהעמיד את מסורות הגאונים והראשונים הספרדיים. בכך מפעלו של הרמב"ן בהלכה וכפרשן תלמודי מקביל, גם אם אינו זהה, למגמה החדשנית שבכתביו בקבלה. על מגמה זו עמדה חביבה פדיה, שראתה את הרמב"ן כמי שמחדש לא רק בזיקה למסורות הסוד שבכתב גופן, אלא בצורות של מסירתן ובהתאמתה לעקרונות פרשניים חדשים. החידוש בצורות ובז'אנרים נעשה אל מול בעיות השעה, וממילא אף התכנים עוברים טרנספורמציה והגדרה מחדש:

בה במידה שהיה הרמב"ן שמרני בתפיסתו הקבלית בה במידה עצמה נמדדת חדשנותו... ברמה של תפיסות העל המארגנות את החומר וקובעות למעשה את אופי ההיגד, היה הרמב"ן מחדש... הרמב"ן עצמו מספק לנו... עדות לסברותיו המיסטיות... ספק אם היה הרמב"ן רואה את עצמו כמחדש בעניין זה... התפיסה העל-פרשנית נתפסה אצלו כמעין צורה המארגנת את החומר, כמעין פעולה של סידור ולא כפעולה של יצירה, ובה אפשר לראות את עיקר מפעלו הקבלי. דהיינו מצד אחד החומרה של שימור תכנים עתיקים כפי שהם, ומצד אחר הקישור והתרגום של מערכות אלה למערכות תיאולוגיות מרכזיות של זמנו. מערכות אלה הן: תפיסת ציורי הדברים, תפיסת הניסים הנסתרים, תפיסת ההשגחה, תפיסת תחיית המתים, תפיסת הדברים הכפולים, תפיסת גבול ההשגחה האנושית, תפיסת הנבואה ותפיסת ארץ ישראל – אלה הם נושאים שנקודת המגע שלהם עם בעיות תיאולוגיות שריחפו באקלים האינטלקטואלי של בני דורו הפילוסופים והפרשנים ברורות הן.<sup>40</sup>

שיטת הרמב"ן הייתה נקודת מוצא להתפתחויות חשובות שחלו בהלכה ובקבלה בספרד בימי הביניים המאוחרים. בלב לבה ניצבת תפיסת תורה, מסורת וקבלה, הכוללת הסתעפות מורכבת של שלשלת מסירה המאגדת את המסורת לדורי דורות, עד לזמן נתינתה של התורה בסיני. תפיסת התורה והמסירה של הרמב"ן הייתה לבסיס לענפים מרכזיים של התיאולוגיה היהודית מזמנה ואילך, והיא אף עומדת ברקע מפעלו הפרשני והפולמוסי של הרשב"א.

39 שם, עמ' 46. וראו ח' פדיה, 'ציור ותמונה בפרשנות הקבלית של הרמב"ן', מחניים 6 (תשנ"ד), עמ' 114-123.

40 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 191-192.

## תפיסת התורה והמסירה של הרמב"ן

בהקדמה לפירושו הרמב"ן לתורה מוצגת התורה כישות טוטאלית, פרימורדיאלית, הנמסרת למשה באמצעות שמיעה והעתקה.<sup>41</sup> התורה נמסרת מפי הקב"ה לאוזנו של משה, לצד כל דקדוקיה ורמזיה, והוא מעתיקה על ספר. הרמב"ן פורש טענות מספר על אופייה של התורה: התורה כולה נמסרה למשה בסיני, למעט ספר דברים שנאמר בשנת הארבעים לשבת ישראל במדבר, ואפשר שניתן גם הוא בסיני; התורה כוללת חמישים שערי בינה. 49 מהם מתפצלים לכל הדקדוקים, הרמזים והסודות שנמסרו למשה והועברו ממנו והלאה מפה לאוזן. כהדגמה לכך מביא הרמב"ן את מדרש 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות'. מדרש זה – העוסק בגילוי תורתו של ר' עקיבא למשה רבנו ובקשר בין משה לר' עקיבא המתגלם במושג 'הלכה למשה מסיני' – מובא על ידי הרמב"ן כאילוסטרציה למסורות שהועברו ממשה רבנו דור אחר דור:

והכל נמסר למשה רבינו בשערי הבינה, הכל נכתב בתורה בפירושו, או ברמזיה בתיבות או בגימטריאות או בצורות האותיות, בכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות וזולתן, או בקוצי האותיות ובכתריהן, כמו שאמרנו, כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה כותר כתרים לאותיות, אמר לו אלו למה, אמר לו עתיד אדם אחד לדרוש בהם תלי תלים של הלכות, עד זו מנין לך, אמר להם הלכה למשה מסיני. כי הרמזים האלה לא יתבוננו אלא מפה אל פה עד משה מסיני.<sup>42</sup>

התורה ניתנה למשה שלמה וחתומה, ולצדה המסורות המדויקות של לימודה, אינספור המקומות שבהם היא רומזת וכללי ההיסק הנובעים ממנה. מלבד כללי הרמז, המדרש וההיסק שנמסרו למשה והועברו מדור לדור, חמישים שערי בינה רומזים לכל כללי המציאות או 'חוכמת הבריאה' – הטבעית, הנפשית, האסטרוולוגית והקוסמולוגית. לבסוף מציין הרמב"ן את מסורת קבלת התורה כשמות אלוהים, היכולים להיקרא ברצף כמילה אחת או להתפצל לאינספור חיתוכי מילים ומשמעות שונים.

מנקודת מבט הלכתית, המושג הבולט ביותר בתפיסת הרמב"ן הוא ה'מסירה'. התורה כוללת גוף עצום, הנוגע למקומות שבהם היא רומזת לסודות או לכללי המדרש ההלכתי של הפסוקים. גוף זה, שנמסר למשה בעל פה, מקיף את התורה ומעגן בתוכה את גופי המסורת הקנוניים שנגזרים ממנה – ובראש ובראשונה את התלמוד, המכיל מסורות רבות של מדרש והיקש שהועברו בעל פה והועלו על הכתב, ואת הקבלה, שהועברה בעל פה מדור לדור עד לזמנו של המחבר. לפיכך, לפי הרמב"ן, יש חשיבות רבה לכל שלבי המסירה, גם לאחר חתימת התלמוד. מכאן נובע האינטרס שלו להגן על מפעלם של הגאונים ושל הרי"ף. ערעור סמכותם של הגאונים, כחטיבת מסירה מרכזית לאחר חתימת התלמוד, מוביל לנתק בשלשלת המסירה והלימוד של תורה שבעל פה והופך

41 ההקדמה נותחה ביסודיות על ידי פדיה, לאור מפעלו הכולל של הרמב"ן בקבלה ובפרשנות ולאור הקדמות אחרות ומגמות בנות הזמן. ראו שם, עמ' 120-157.

42 הרמב"ן, הקדמה לפירושו התורה. ההדגשות כאן, ובשאר המובאות במאמר, שלי.

את הטקסט הקנוני הכתוב לרפרנס כמעט בלעדי, תחת המסורות של הנחלתו.<sup>43</sup> תפיסה כזאת, שבמרכז הטקסט, מאפיינת את מפעלם של בעלי התוספות ושל אלו העומדים תחת השפעתם בפרובנס, דוגמת רבי זרחיה הלוי, ובאופן אחר חלקים ממפעלו של הרמב"ם.

מנקודת המבט של התיאוריה של ההלכה, תפיסת התורה והמסירה של הרמב"ן מתבארת בהשגותיו על **ספר המצוות לרמב"ם**.<sup>44</sup> תפיסת ההלכה של הרמב"ן מוארת לנוכח הדוגמטיקה המימונית, המעמידה חיץ בין מצוות התורה שניתנו למשה, שמניין לפי מדרש רווח בתלמוד תרי"ג, לבין דברי חכמים. לפי הרמב"ם, דברי חכמים ברובם אינם מן התורה, וסמכותם שואבת ממצוות עשה של לשמוע לדברי חכמים ומלאו של 'לא תסור מדבריהם ימין או שמאל'. דברים אלה יפים לא רק לגזירות חכמים ותקנותיהם, אלא אף למרבית ההיסקים המוסקים בתלמוד באמצעות י"ג מידות ולהלכות למשה מסיני, למעט במקומות שבהם נאמר בפירוש שהם מן התורה. תפיסת הרמב"ם שוללת זיקה ישירה בין התגלות החוק לבין דברי שאר הנביאים (שאינם משה) ומרבית מסורות חז"ל ומדרשיהם. תפיסת המצוות שלו מצומצמת לפשטי המקראות ולהיגדים ישירים הנובעים מפשטי הפסוקים, או ממסורות מוגדרות שנקבעו כהלכה למשה מסיני.<sup>45</sup> באמצעות הגדרות אלה שולל הרמב"ם חלקים ממניין המצוות של בעל הלכות גדולות. את גישתו של הרמב"ם ניתן לאבחן כ'פוסט-קראית'; היא ניצבת על הפלטפורמה

43 ראו דבריו של ר' יונה גירונדי בפירושו למסכת אבות א, א: 'זוקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה... ואנשי כנסת הגדולה מסרוה לאנשי דורם. והחכמים לבניהם אחריהם בכל דור ודור והיתה הקבלה מחכם לחכם עד שנתקבצו כל חכמי ישראל ונזרקה עצה מפי כלם להכתב תורה שבעל פה וכתבו וסתמו התלמוד ואחרי כן לא נוסף בו דבר ולא נגרע ממנו. וגם הדור הוא מסרוה לגאונים והיתה הקבלה מגאון לגאון רב מפי רב עד היום הזה'. גישה זו משמעותית ביותר להבנת המוטיבציות הפרשניות בחוגים אלה, בשדות ההלכה והקבלה כאחד. זאת כמובן בניגוד לדברי הרמב"ם בהקדמתו **למשנה תורה**, הממעטים בחשיבות דברי הגאוני. הרמב"ם גורס שלאחר חתימת התלמוד 'אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו, בין ראשון, בין אחרון'. זאת בנוסף לנתקים שעליהם הוא מצביע שם בין זמנו לבין זמנם של הגאוני.

44 ראו י' טברסקי, מבוא **למשנה תורה לרמב"ם** (תרגום: מ"ב לרנר), ירושלים, תשנ"א, ובפרט עמ' 23-25. מטרתו של הרמב"ן בהשגותיו על **ספר המצוות** כפולה: דחיית תפיסת ההלכה של הרמב"ם והגנה על **ספר הלכות גדולות**. הרמב"ן אינו מזדהה עם מפעלו של בעל הלכות גדולות במלואו, כפי שעולה מדבריו במקומות שונים. למשל, ברור מדבריו שהוא היה מעדיף להותיר תקנות חכמים מחוץ למניין המצוות, אלא שיש ספקות רבים בכל מניין מצוות שהוא, ובכלל זה מניינו של הרמב"ם עצמו, והמתודולוגיה שהרמב"ם נוקט בעייתית יותר, לדעת הרמב"ן, מזו שהרמב"ם עצמו מייחס לבעל הלכות גדולות. 'הנה פטרנו בעל הלכות מהיות טועה בשגיאות הגדולות אשר האשים אותו בהן הרב [הרמב"ם]. ועכ"ז יותר דברי הרב קרובים לנו ונראים בעינינו שלא ימנו במנין הזה אלא מצות שהן מן התורה בלבד אם יהיה החשבון עולה בידינו, אבל היא אצלנו חכמה נעלמה מכמה ספיקות אשר בעינינו, וכמה מחלוקות במנין'. (ח"ד שעוועל, **ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן**, על פי כתב יד יחיד בעולם עם מבוא, ציוני מקורות, ביאורים ומפתחות, ירושלים, תשס"א, עמ' מד-מו).

45 וכבר הגיע בזה הסכלות אל יותר קשה מזה, וזה כשמצאו דרש בפסוק יתחייב בדרש שהוא לעשות פעולות או להרחיק ענין מן הענינים, והם כלם בלי ספק מדרבנן, ימנו אותם בכלל המצוות ואע"פ שפשטיה שקרא לא יורה על דבר מאותם עינינים, עם השורש שהועילונו בו ע"ה והוא אמרם אין מקרא יוצא מידי פשוטו' (שם, עמ' מד-מו). ראו העמדת הרמב"ן מול הרמב"ם והניתוחים הרחבים אצל הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 30), עמ' 21-76, וראו עוד להלן את דברי בגוף הדברים ובהערה 50.

של הביקורת הקראית<sup>46</sup> ומציבה לה אלטרנטיבה של פשט הלכתי, שעל גביו ניצבות, כקומה שנייה, תקנות חכמים ומסורות חז"ל שאינן מן התורה, אך השואבות ממנה את סמכותן להסיק, לתקן ולגזור. ניתן אפוא לראות את ספר המצוות של הרמב"ם כאחת ההתמודדויות המקיפות ביותר למן הרב סעדיה גאון עם משבר הקראות ועם הדחיפה שהעניקה זו לבריור הרבני בסוגיות הקשורות בפשט טקסטואלי ולבירור היחסים בין הפשט המקראי ומסורות חז"ל. בהקשרי הביסוס הרבני של תורה שבעל פה, הרב סעדיה גאון ביקש להתמודד עם הביקורת הקראית בטענה שהמשנה מאגדת בתוכה הלכות שכולן ניתנו למשה בסיני והועלו על הכתב באותו שלב.<sup>47</sup> לעומתו, הרמב"ם התמודד עם אתגר זה בחציצה הגמורה שיצר בין 'פשטי המקראות' לבין מסורות חז"ל, הלכה למשה מסיני וי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. במסגרת זו, יסודות מן הביקורת הקראית הפוגמו אל תוך המסגרת ההלכתית הרבנית גופא. אצל הרמב"ם דברי תורה הם שורשים, ואילו כללי ההיסק, ההיקש והלכות למשה מסיני הם ענפים הנגזרים מהם, אבל אינם כלולים בהם. הממד הסמכותי של מסורות חז"ל שואב מן הציווי לשמוע לדברי חכמים ומכונן את סמכותם המשפטית לדורות, אך הינו נבדל באופן מהותי מתורת משה.

משה הלברטל הקדיש ניתוחים מפורטים וחשובים לפרישת משנתו ההלכתית של הרמב"ן, בין השאר לאור מפעלו של הרמב"ם בספר המצוות. לדבריו, ביקורתו של הרמב"ן על משמעות המצווה 'לא תסור מדבריהם ימין או שמאל' אצל הרמב"ם, כוללת את שלילת 'הקביעה המרכזית של הרמב"ם שהבחנה בין דאורייתא לרבנן מסמנת גם את גבולותיה של ההתגלות'. הלברטל גורס שמטרת הרמב"ן היא 'לכלול בהתגלות בסיני את כל התכנים הנורמטיביים והמקודשים של היהדות לדורותיה', וכן 'התגלות דבר האל היא אין-סופית פניה אל העבר, ההווה והעתיד, אין היא כבולה לכבלי הזמן'. הלברטל הטעים שהרמב"ן 'רואה בהתגלות אירוע המקיף את כל התכנים המקודשים של המסורת היהודית' ושלפיו, אף 'תקנות חכמים נתנו בסיני'.<sup>48</sup>

סבורני שהרמב"ן אינו חולק על הרמב"ם בכך שלא כל התכנים הנורמטיביים והמקודשים של היהדות לדורותיה נכללו בהתגלות בסיני. עיקר המחלוקת שלו עם הרמב"ם היא על אודות שאלת היקפן של המסורות שבעל פה ועל אודות הכלים ההלכתיים החוזרים עד להתגלות בסיני. מטרת הרמב"ן היא לבסס מושג ברור ומוצק של קבלות או מסורות שבעל פה החוזרות לסיני, שכוללות חלק ידוע מדברי הנביאים וממסורות חז"ל.

לפי הרמב"ן הלאו של 'לא תסור', שבו תלה הרמב"ם את מרבית ענפיה של תורה

46 הקרבה של תפיסת הפשט של הרמב"ם לעמדה הקראית עולה מהשגותיו של הרמב"ן בכמה מקומות, וראו הציטוטים להלן בגוף הדברים..

47 ראו ' ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים, תשס"ו, עמ' 44-45, והציטוטים שם.

48 הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 30), עמ' 37-38. לדברי אבי שגיא יש מתח בין התבטאותו של הרמב"ן במסגרת ספר המצוות לבין התבטאותו בפירוש התורה. בפירוש התורה (דברים יו, א) כותב הרמב"ן: 'ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו', ואילו בספר המצוות כתב: 'כי על המשמעות שלהם הוא מצווה ונותן לנו את התורה'. פירוש התורה מניח מושג של אמת קודמת שמתוכה נבחת הטעות, ואילו בהשגה לספר המצוות נדמה כי לטקסט אין משמעות עצמאית, מחוץ לפירוש חכמים. ראו א שגיא, 'הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי: עיון ביקורתי בעקבות הרמב"ן', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 121-141.

שבעל פה, אינו בא לבסס מערכת עצמאית של נורמות משפטיות שבמקורם לא נכללו בהתגלות, כדברי האחרון. לאו זה נוגע אך ורק לסמכותם של חז"ל לפרש את דבר ההתגלות ולהכריע במקומות שבהם מסתעפת מחלוקת על פירושה של דברי תורה או על המסורות שלפיהן היא נדרשת, אך לא לתקן תקנות ולגזור גזירות. לדעתו, הכללת כלל סמכותם של דברי חכמים בלאו הזה אצל הרמב"ם הופכת באופן אבסורדי את כל דברי חכמים לשווי ערך לאיסורי התורה ממש, ואת מי שאינו שומע להם לאחד מחייבי לאוין. לדברי הרמב"ן תפיסת הרמב"ם משובשת אפוא בשני אופנים בולטים: האחד, היא מבטלת את הכלים שבאמצעותם מובחנות אצל חז"ל מסורות שבעל פה כחוזרות להתגלות בסיני, ובכך למעשה מערערת על המתודולוגיה התלמודית; האחר, היא מטשטשת את ההבדלים הבולטים ואת ממדי הסמכות השונים שבדברי חז"ל עצמם בהכפיפה את כולם לאיסור תורה של 'לא תסור'.

במקביל, כפי שהדגים אבי שגיא, אצל הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות, רובד המשמעות של דברי תורה נקבע בידי חכמים; כלומר ההתגלות ניתנה על דעתם ושבה ונקבעת בהכרעותיהם.<sup>49</sup> יש להדגיש שתחום ההתגלות חל כאן רק על פירושיהם והכרעותיהם של חז"ל במקומות בהם יש מחלוקת על משמעות לשון הכתוב והוראתו, על המידות שהתורה נדרשת בהן ועל הלכות למשה בסיני; ואף זאת כאשר סנהדרין יושבת בלשכת הגזית וניתן לדון דיני נפשות. כלומר, להבנת, היא אינה אינסופית, אינה פונה אל העתיד כמו אל ההווה והעבר, ואינה כוללת את כל התכנים הנורמטיביים של היהדות לדורותיה.<sup>50</sup> נתבונן בדברי הרמב"ן:

**אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא שנודע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה**

49 שם, עמ' 123-124; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 30), עמ' 41.  
 50 שם, עמ' 37-38. האסמכתה מדברי הרמב"ן שמביא הלברטל לפרשנותו היא מדרשי חכמים ששוור הרמב"ן על אתר, הדורשים את ההתגלות בסיני כרומזת גם למצוות דרבנן. להבנת, מדרשים אלה מובאים על אתר בהקשר ואינם משקפים את דעתו של הרמב"ן בנוגע לתכנים ולכלים המשפטיים שאינם מדאורייתא, כפי שהם עולים במכלול ההשגה. ההקשר שבו הם מובאים הוא המחשת האבסורד, לדעתו, שבדברי הרמב"ם הסומך את כל דברי חכמים לאיסור תורה של 'לא תסור', ובמקביל שולל את הכללת קריאת מגלה ונר חנוכה במניין המצוות של בעל הלכות גדולות: 'ואני תמה על הרב שזה [הרמב"ם] גמר בדעתו וזאת סברא התקועה אצלו יחד שלא תמוט, שהעובר על מצות חכמים בין בתקנות בין במצוות המתחדשות עובר על עשה ועל לא תעשה שבתורה... למה יכבד עליו חשבון בעל הלכות שמנה מצות חנוכה ומגלה שנאמרו למשה בסיני. אבל אנו עם היות דעתנו שאין בה [במצוות חנוכה] זכר בלאו הזה [של 'לא תסור'] מ"מ מנהג חכמים הוא לומר בלשון הזה, לפי שהורשו מאתו יתברך לתקן ולסדר והם דורשים בזה רמזים וגימטראיות. ובגמרא ירושלמי במסכת מגלה (א, ה"ז): רב ור"ח ורב נתן ובר קפרא וריב"ל הוו יתבין ואמרין המגלה הזאת נאמרה למשה בסיני, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה' (שעוועל, ספר המצוות להרמב"ם [לעיל הערה 44], עמ' יט). לפי הרמב"ן, מצוות, תקנות וחיידושים המובאים מפי חכמים אינם נכללים בתחום ההתגלות. השימוש בלשון 'לא תסור' בהקשרים של מצוות מדבריהם הוא 'מנהג חכמים'. חכמים 'הורשו מאתו יתברך לתקן ולסדר והם דורשים בזה רמזים וגימטראיות'. מנקודת מבט דרשנית התורה כוללת הכול וניתן להסיק ממנה ולתלות בה רמזים וגימטראיות לכל התרחשות בתחום החקיקה ובתחום הגילוי ההיסטורי. אולם מנקודת מבטה של התיאוריה ההלכתית, גם לפי הרמב"ן תוכני ההלכה שאינם מדאורייתא אינם נכללים בתחום ההתגלות, ובכלל זה גם לא מצוות חיוביות מדרבנן של קריאת מגילה נר של חנוכה. ראו להלן הדיון בגוף הדברים, והביאורים שם.

או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם לזה דבר האסור או מותר מן התורה לפי מדרש הכתוב, או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממשה רבינו ונראה הוא ההיפך, חייב לבטל דעתו ולהאמין במה שאמרו להם, זהו שאמר הכתוב: 'כי יפלא ממך הדבר למשפט'... כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי תורה ואיסוריה ונגעיה...

והעובר על דברי בית דין הגדול שבדורו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם נעשה זקן ממרא בזמן דיני נפשות... וענשו אבד מן העוה"ז ומן העוה"ב, וזו היא כת הצדוקים הארורים ששמש במזרח קראין. כי התורה נתנה לנו ע"י משה אבינו בכתב, וגלוי הוא שלא ישתנו הדעות בכל הדברים הנולדים, וחתך לנו ית' הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו, בין שיקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתם לפי דעתם, כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו את התורה. וזהו מה שאמרו אפילו אומרים על שמאל שהיא ימין ועל ימין שהיא שמאל...

ויש בזה תנאי יתבונן בו המסתכל על ראשון של הוריות בעין יפה. והוא שאם היה בזמן סנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר, והוא סובר שטען בהוראתו אין עליו מצוה לשמוע דברי חכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו דבר האסור לו אבל ינהג חומר לעצמו, וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין... ויש עליו לבוא לפנייהם לומר טענותיו להם... ואם הסכימו רובם בביטול הדעת ההוא... יחזור וינהג כדעתם... אבל הגזרות והתקנות שגזרו חכמים למשמרת התורה, אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא... ועוד אודיעך כי המצות שחדשו אותם החכמים או הנביאים כגון נר חנוכה ומקרא מגלה אינן באים בסמך הזה.<sup>51</sup>

לפי הרמב"ן, תחום ההתגלות נוגע לתכנים מן התורה שהסטייה מפרשנותם המוסמכת על ידי חכמים נכללת בלאו של 'לא תסור'; לאו זה כולל את מה 'שאמרו [חז"ל] בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה או בבנין אב ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה'. במלים אחרות, ההתגלות אצל הרמב"ן מצומצמת להכרעותיהם של חז"ל במחלוקת על דברי תורה בזמן שסנהדרין קיימת, למידות שהתורה נדרשת בהם ולמסורותיהם על הלכות למשה מסיני, אבל לא לכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש.

כמו תחום ההתגלות, גם זמן ההתגלות אצל הרמב"ן מוגבל בהיקפו, ומנקודת מבט היסטורית הוא סגור וחתום. המימרה 'כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו את התורה', מוגבלת לזמן שבו עמד בין דין הגדול בלשכת הגזית, שבו מי שחלק על הכרעת הרוב, לאחר שהביא בפניהם את טענותיו, נידון כזקן ממרא. ענין זה שב ומודגש

51 שם, עמ' טז-יח.

בפירוש הרמב"ן על התורה, על הפסוק: 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (דברים יז, יא); בפירושו שם מדייק הרמב"ן בכך שהוראת 'משמעות דעתם' חלה דווקא 'במקום אשר יבחר', וכי 'רוח השם' שורה 'על משרתי מקדשו'. כלומר דווקא בבית דין הגדול שהכרעותיו ניתנו על פי רוח הקודש:

וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך תעשה כמצותם... תאמר כך ציוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו... והצורך במצוה הזאת גדול מאוד, כי התורה נתנה לנו בכתב וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות, וחתך הכתוב לנו הדין שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר... כי על הדעת שלהם הוא נוטתן לנו התורה... כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול.<sup>52</sup>

לקביעותו של הרמב"ן על אודות תחומה והיקפה ההיסטורי המוגבל של ההתגלות יש גם השלכות פולמוסיות ברורות, שאותן הוא מדגיש; מי שחולק על הכרעות חז"ל ועל פירושיהם לדברי תורה כמוהו כחולק על ההתגלות עצמה: 'וזו היא כת הצדוקים הארורים ששמום במזרח קראין'. הקראים, כמוהם כצדוקים בשעתם, חולקים על הכרעות חכמים בנוגע לדברי תורה ולמסורות של הנחלתה, הנכללים בהתגלות (שמשמעותה ניתנה להתפרש על ידי חכמים). לפיכך גרע חלקם בעולם הזה ובעולם הבא, כדין זקן ממרא בזמן הסנהדרין. הקבלה זו בין זקן ממרא לצדוקים ולקראים מתקיימת אצל הרמב"ן למרות שאותו זקן מקבל את מסורות חכמים וחולק רק בדין אחד, והם אינם מקבלים את התורה שבעל פה מכל וכול. ככל הנראה הטעם לכך הוא שביטול סמכות חכמים במקום אחד, כמוהו כביטול סמכות חכמים בכלל. על קרבתו המסוכנת, לדעת הרמב"ן, של מושג הפשט של הרמב"ם (המוציא חלק ניכר מפירושי חז"ל ומסורותיהם על עניינים מדאורייתא אל מחוץ לתחום ההתגלות) אל מושג הפשט הקראי והצדוקי, אשוב ואדרש להלן.

קריאה בהשגותיו של הרמב"ן על ה'שורשים' של הרמב"ם בספר המצוות מלמדת על מרכזיותו של המושג 'בעל פה' להבנת תפיסת המסורת והקבלה של הרמב"ן, של תלמידיו ושל תלמידי תלמידיו, הן בהקשרים הלכתיים, הן בהקשרים קבליים, ולמעשה שני ההקשרים משלימים זה את זה. כפי שתכנים הלכתיים מוגדרים מדאורייתא הועברו במשך דורות רבים, עוד לפני שנכתבו, בערוצים שבעל פה ובאמצעות כללים מדוקדקים של מסירה והיקש, כך אף נמסרו והועברו תוכני הקבלה דור אחר דור מרב לתלמיד, עד למחוקק הראשון ולסובייקט ההתגלות – משה. כמו להלכה גם לקבלה ישנם ערוצים מוגדרים של מסירה, הגדורים בכללים מדוקדקים, כללים החוזרים אף הם



למשה.<sup>53</sup> ישנן אפוא כפילות והתאמה בתפיסת המסורת של הרמב"ן בין הרובד הגלוי והסמוי, בין דרכי המסירה הסמכותית של התורה בערוצים המצויים בידי חכמים ובין דרכי המסירה של מסורות אוטוריות, המועברות בעל פה ורק נרמזות בכתב, ולצדן כללי מסירה ברורים ומדויקים.

רובד המשמעות של התורה שניתן להתפרש בידי חז"ל, מבסס את הגילוי של התורה שבכתב באמצעות התורה שבעל פה. אלה הם שני ממדים משלימים שאף מסומלים כממדים באלוהות – הקב"ה והשכינה, תפארת ומלכות – והקשר ביניהם הוא אפוא סמלי וקונקרטי כאחד; סמלי ברובד הסוד וקונקרטי ברבדים המציאותיים, הפשטיים וההלכתיים.<sup>54</sup> היחסים בין סמל וקונקרטי מלווים את הרמב"ן לאורך פירושו לתורה ומתבססים בתפיסת 'הדברים הכפולים' המניחה התאמה בין רובד הפשט (קרי הקונקרטי, הממשי) ובין הממד הסמלי. המקבילה לתפיסה זאת מתגלמת במונח 'ציורי דברים', שלו רובד מטפיזי והיסטורי כאחד; אונטולוגי מחד גיסא, והיסטורי – המתגלם בתפיסת 'מעשה אבות סימן לבנים' שרואה בסיפורי התורה פרה-פיגורציות לאירועים עתידיים, מאידך גיסא.<sup>55</sup>

ברובד הקונקרטי, הפשט מבסס את רובד הגילוי של תורה שבעל פה על כל מדרשי ההלכה המחייבים הכלולים בפסוקיה; ברובד הסמלי הוא מייצג ממד באלוהות, המתווך את התורה אל המציאות הנגלית. לפיכך, בניגוד למושגי הפשט הקראיים ובניגוד לדעת הרמב"ם, הפשט נושא בחובו את כלל מדרשי ההלכה המחייבים של חכמים, המבוססים על טכניקות דרשניות שונות, שבאמצעותם מובחנת תורה שבעל פה ככלי מסירה קנוני, המתרגם את התורה שבכתב ואת ההתגלות לכדי מציאות משפטית קונקרטי. לדברי הרמב"ן לא זו בלבד שפירושיהם של חז"ל לדברי תורה הם חלק בלתי נפרד מן ההתגלות, הם אף אינם יוצאים מגדר פשט הכתוב, למעט במקום שמצוין כך בפירוש. טעותו של הרמב"ם נובעת ממושג הפשט המצומצם שלו, הקרוב למושג הפשט הקראי. אבל הטקסט התורני הוא רב שכבתי ורב משמעי, ומדרשי חז"ל פותחים בו רבדי משמעות רבים נוספים הנתלים בפשט הכתוב מבלי לבטלו:

הנה הרב תלה הר נופל הזה בחוט השערה. אמר העיקר אשר הועילונו בו ע"ה והוא אמרם אין מקרא יוצא מידי פשוטו... וחס ושלום כי המדרשים כולם בענין

53 אסטרטגיית ההיעלם והמסירה שבחוג הרמב"ן והרשב"א תוארה, מתוך אידיאליזציה של שלשלת המסירה, בדבריו של ר' שם טוב אבן גאון: 'ואין חכם יכול לדעת בהם בחכמתו ולא המבין יבין בתבונתו ולא חוקר בחקירתו ולא דורש בדרישתו, מלבד המקובל כפי קבלתו אשר קבל איש מפי איש עד לשלושת גדולי הדורות המפורסמים שקבלו מפי רבותם ואבות אבותם עד משה ע"ה קבל תורה מסיני... כאשר קבלתם מיד רבותי הרב הגדול ר' שלמה בר' אברהם ז"ל בן אדרת, וה"ר יצחק בר' טדרוס נ"ו, שקבל מפי הרב ר' משה בן נחמן ז"ל, והרב החסיד הר' יצחק סגיא נהור ז"ל בן הרב הגדול ר' אברהם בר' דוד זצ"ל' (שם טוב אבן גאון, **בדי הארון**, מהדורת לוינגר, ירושלים, תשכ"ד [מהדורת פקסימיליה של כתב יד פריס 408], עמ' 27). על כך ראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 83; הלברטל, **על דרך האמת** (לעיל הערה 30), עמ' 327-323.

54 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 168-169; 178-179.

55 ראו ע' פונקנשטיין, **תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל אביב, תשנ"א, עמ' 179-168; פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 185-190.

המצות אין בהם מקרא יוצא מדי פשוטו אלא כולם בלשון הכתוב נכללים, אף על פי שהם מרבין בהם בריבויים. ואין מדרש כבוד תלמידי חכמים מלשון 'את ה' אלהיך תירא' מוציא הכתוב מפשוטו. וכן אם נאמר ב'כי יקח איש אשה', שהוא בכסף, אינו מוציא ממשמעו ומפשוטו. ולא כל אתי"ן וגמ"י"ן ריבויין ואכ"י"ן ורק"י"ן מיעוטים ושאר המדרשים, כולם אצל הכתוב יכלול הכל. כי אין הפשט כחסרי דעת הלשון [נ"א: כלשון חסרי הדעת] ולא כדעת הצדוקים, כי ספר תורת ה' תמימה אין בה אות יתר וחסר כולם בחכמה נכתבו.<sup>56</sup>

מושג הפשט ההלכתי של הרמב"ן כולל אפוא גופי מסורות של חז"ל הנתלות בכתוב מבלי להוציאו מפשוטו. כך למשל, דברי חז"ל על הכתוב 'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו, יג) המרבים ממנו את החיוב בכבודם של תלמידי חכמים, אינם מבטלים בכך את פשוטו של מקרא אלא מבטאים פן נוסף מפניו מתוך שמירה קפדנית על הוראתו; כלומר, מתוך יראת אלוהים נובע החיוב לכבד את חכמים, וכך גם בהוראות רבות אחרות מדברי חכמים הנתלות בפשט הכתובים על פי כללים מוגדרים.

כאן, בהשגותיו על ספר המצוות, הרמב"ן מציין בפירושו את קרבתו של מושג הפשט של הרמב"ם לפשט הצדוקי, שבו הוא כולל כמובן אף את דרכי הפירוש הקראי. לעומתו, הוא טוען שמושג הפשט נושא בחובו ריבוי משמעויות שהכתוב נושא, בהתאמה למסורות של הנחלתו.<sup>57</sup> לדברי הרמב"ן, המקומות שבהם נוקטים חכמים לשון 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו' הם אותם מקומות שבהם הוראתו ההלכתית של הפסוק אכן מפקיעה אותו מפשוטו על ידי 'משל ומליצה', כלומר באופן הקרוב לאלגוריה, ולא במקומות שבהם נדרשים הפסוקים להלכה על פי מידות וכללים, כפי טענת הרמב"ם. במקרים כאלה, אף על פי שהעיקר הוא המסורת, נוקטים חכמים לשון 'אין מקרא יוצא מדי פשוטו' כדי להדגיש שאף המובן הפשטי נותר על עמדו. אולם גם במקומות בהם מתפרש הכתוב על פי 'משל ומליצה' לפי מסורת מוגדרת, יכלול השדר הפשטי של הפסוק גם את הפירוש האלגורי, לפי העיקרון שלפשט הכתוב יש מובן 'פנימי וחיצוני':

56 שעוועל, ספר המצוות לרמב"ם (לעיל הערה 44), עמ' מד; והשוו: שגיאי (לעיל הערה 48), עמ' 129-130; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 30), עמ' 53-55.

57 לימים ישמיע המהר"ל מפראג טענה דומה בנוגע למדרשי האגדה הנתלים בכתוב: 'מדרש חכמים הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות (כד א) אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חשוב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך עוד' (מהר"ל מפראג, באר הגולה, באר השלישי, ד).

'בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה יאמינו כי שניהם פנימי וחיצוני'. כלומר הטקסט הוא רב שכבתי ורב משמע, וגם מן הפשט מסתעפים מובנים רבים. כמו אצל הרמב"ם, כך אף אצל הרמב"ן יש מודעות מלאה למושג הפשט המילולי והקונטקסטואלי, כמו גם לאתגרים שהוא מעמיד בפני מסורות חז"ל, ובראש ובראשונה – האתגר הקראי. במקביל יש כאן ניסיון להרחיב את מושג המשמעות בשני אופנים: האחד, להתגלות יש משך זמן היסטורי ומשמעותה תחומה ומתגלה בדעת הרוב בבית הדין הגדול בשעה שהיה קיים; השני, הטקסט מתפשט לריבוי משמעויות המתבטא בריבוי ההוראות ההלכתיות היכולות להיגזר ממנו. דומה שכשם שבהקדמתו לפירוש התורה, מרחיב הרמב"ן את גבולות השפה באמצעות ביאוריו לתורה הקדומה, כך אף כאן במסגרת ההשגות הוא מבקש להרחיב את המושג הפשט באופן שיכלול ריבוי משמעויות הנגזרות מהוראתו המילולית, מבלי לבטל אותה. התורה הנגלית היא טקסט קבוע הצופן בתוכו אינספור קריאות אלטרנטיביות מבלי לבטלה, ופשט התורה אף הוא קבוע, ונושא בחובו ריבוי משמעויות שנקבעו ונחתמו במסורת מבלי לבטלו.

#### מן הרמב"ן אל הרשב"א

תפיסת התורה והמסורת של הרמב"ן, מבניה הקבליים והמשגתו את הפשט המקראי וההלכתי, לצד תפיסותיו האסכטולוגיות, כל אלה עומדים ברקע הגדרותיו של הרשב"א את דרכי הפירוש הלגיטימיות והבלתי לגיטימיות של התורה הכתובה והמצוות וברקע חתירתו לבסס את המסורת הרבנית כנגד מגמות אינטלקטואליות מפוררות, להשקפתו, המגייחות ממוקדים חברתיים ופולמוסיים שונים. סוגיות אלו יתבררו להלן. המקומות שבהם סוטה הרשב"א מדרכו של הרמב"ן יתבארו אף הם על רקע השינויים בהקשרים ההיסטוריים והאינטלקטואליים והפולמוסים שבהם נטל חלק.

מטרות פולמוסיו של הרשב"א הן להגדיר את גבולות המסורת לנוכח תחומים אחרים של ידע וחקירה; ליצור קונוזיציה של גופי המסורת תוך כדי הרחבת הקנון – בין השאר לתחום מדרשי האגדה; ולבצר את הקנון המוסמך, להשקפתו, אל מול מגמות אינטלקטואליות שונות המערערות על תוקפו. ערעורים כאלה עלו הן באמצעות טכניקות של אלגוריה, המפקיעות מן הכתובים את תוקפם הפשטי, הן באמצעות טכניקות פשט, המפקיעות את המסורות הנתלות בכתובים או מציגות אותן כנטולות יחס לכתובים ואף כאבסורד, הן באמצעות הביקורת הנוצרית המבקשת לערער על תקפות המסורת היהודית בהחילה עליה יחסיות היסטורית ואתית.

על מנת ליצור אחידות תיאולוגית בכל המקרים האלה פנה הרשב"א לביקורת מצבה של התודעה האנושית וערעור תהליך ההשכלה הטבעית של האדם; זאת תוך העמקת הפער הישוטי בין היעדים האלוהיים והיעדים האנושיים, בין השאר על ידי שימוש ייחודי במושג ה'סוד' ובטקטיקות של הסתרה. מערך שלם וחדש של תובנות והנמקות, הנבדל מדרכו של הרמב"ן, עולה מכתביו ומוליד מקרבם את ניצניה של תמונת מציאות חצויה, שבה המסורת הקנונית ניצבת בקוטב האחד והאדם הטבעי בקוטב האחר.

**'כי אנו מורכבים בארץ': הפרדת הסטטוס האנושי מן הסטטוס של הקנון**

בכתבי הפולמוס של הרשב"א קיים ניסיון לבסס סכמה המבצרת את גופי המסורת, תוך שימוש ברעיונות ביקורתיים שחלקם נשמעו עוד קודם בפולמוסים נגד הפילוסופים;

למשל רעיונותיו של אלגזאלי על הנבואה כקטגוריה נבדלת מן ההשגה השכלית, שלהם הייתה השפעה על ר' יהודה הלוי ואשר זכו לתחייה בהגות היהודית במאות ה-14 וה-15. באחת מתשובותיו מצטט הרשב"א את אלגזאלי ישירות, ושלא במיצוע רעיונותיו של ר' יהודה הלוי. בציטוט דברי אלגזאלי הוא מטעים שהיקשים שכליים קיימים כי האדם נברא חסר; אילו נברא האדם שלם לא היה בהם צורך, אלא הוא היה משיגם ללא מיצוע. צורת השגה כזאת, ללא מיצוע, היא המאפיינת את הנבואה. מכאן שהנבואה היא תולדה של האדם השלם, והאדם השלם אינו זקוק להיקשים.<sup>58</sup> לתפיסת אלגזאלי אפשר לצרף את תפיסת הרמב"ן, הרואה באדם הראשון טרם החטא גילום של הרצון ובחטא – נפילה למערכת של בחירה בין טוב ורע.<sup>59</sup> הרשב"א נמצא בתווך בין שתי התפיסות – חסרון השכל ונפילת הרצון. תפיסות אלה הן הבסיס שממנו הוא יוצא לערער את יסודות ההשגה האנושית ולהציב מולה תפיסה של רצון אלוהי הניצב מעל לשכל האנושי, עומד בבסיס גופי המסורת ותומך במעמד הקנוני.

האדם הטבעי במחשבת הרשב"א, הנמען של גופי המסורת הרבנית, הינו חסר מיסוד ומצטייר כישות מעורערת מבחינה אפיסטמולוגית. התבונה האנושית מיוסדת על תכונות העצמים הטבעיים, על הרכבה ועל פירוק, ומשום כך אינה יכולה לבסס מתוך עצמה בלבד, ללא סמכות חיצונית, תפיסות מוחלטות על אודות האפשרי והנמנע. החקירה הפילוסופית מיוסדת על יחירות שהיא תוצאה של הישענות על סמכותה הבלעדית של התבונה האנושית.<sup>60</sup> יש אפוא להבחין בין שתי מדרגות שונות של סמכות: מדרגת החקירה, ומולה מדרגת המסורת המיוסדת על כללים מוגדרים של מסירה והיקש, הנבדלת מן המדרגה הראשונה. הרשב"א מבקש להגדיר מדרגה זו כניצבת מעל לשכל ולדרכי החקירה של האדם הטבעי. מדרגת החקירה מיוסדת על מנהג העולם ועל פעולת החושים: 'אין החקירה לקוחה אלא מן המורגש ומנהג הטבע'. כנגד המעמד הקונטינגנטי של הידע המושג מן החושים מציב הרשב"א את מעמדו היציב של הקנון: 'באמת כל מי שטוען כן אינו מן המורגש אלא מצד הקבלה המסורה בידן של ישראל מפי חכמיהם עם הוראת המקראות, וכל שהקבלה או הנבואה הנחתו לא תנצחנו החקירה'. הקנון נשען על סמכותה של הנבואה ובמקביל, וביתר שאת, על המסורת של קריאתה התקפה המסורה בידי חכמי ישראל.

הדיונים בשאלות הנוגעות לפיזיקה ולמטפיזיקה האריסטוטלית מופיעים אצל הרשב"א בדרך כלל בזיקה לכללים הרמנויטיים בביאור הכתובים והפסוקים. כללים אלו נקבעו על ידו הן בהקשר למקראות, הן בהקשר לדברי חז"ל. הכלל הראשון נוגע לכתובים ולשאלת המשלתם, כאשר המונח 'משל' מתפקד כאן בהוראה על אלגוריה

58 דימטרובסקי (לעיל הערה 1), א, סימן לו, עמ' קעה, וראו שם הערות 101 ו-104.

59 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 287-289.

60 'וכאילו יחייבו שאין מדרגה באמיתות זולת מדרגת חקירתם'. חידושי הרשב"א על בבא בתרא עד, ב (אריה ליב פלדמן, חידושי הרשב"א על הש"ס: פירושי ההגדות, ירושלים, תשנ"א, עמ' קג). בניגוד לשיטתו של ר' יהודה הלוי, הערעור על התבונה לא בא על מנת לשוב ולמוג אותה בצורה הרמנויסטית עם תוכני ההתגלות, אלא מיועד להבחין בין השניים. הבחנה זו בין ספר הכוזרי, שאותו אני רואה כניסיון ליצור פיוס בין הפילוסופיה האריסטוטלית הערבית ובין דת ההתגלות, ובין הפולמוסים עם הפילוסופיה היא עקרונית ומבחינה אותם כשתי סוגות נבדלות. כפי שנראה, גם ההשלכות הרמנויטיות שונות, ולעתים אף הפוכות.

וגם בהוראה על מטפורה בעלמא. כלל זה מגביל את השימוש ב'משל' להקשרים שאין עליהם מסורת מוגדרת.<sup>61</sup> המשל או האלגוריה נתפסו על ידי הרשב"א ככלי הבא לתאם פסוקים או מבואות מהמקרא או מהתלמוד באמצעות התבונה ודרכי ההסתכלות השגורות בכל תקופה נתונה. זהו כלי המאפשר נורמליזציה וסטנדרטיזציה של הטקסט נוכח גבולות השכל. לשיטתו, השימוש בכלי זה מאבד את תקפותו כאשר הוא פונה נגד מסורת מפורשת הבאה בתלמוד או הנפוצה בקרב ישראל.

הרשב"א מעוניין היה לדחות שתי עמדות קלאסיות בנוגע לדברי חז"ל, אשר קנו אחיזה איתנה בלב העולם היהודי: הראשונה, שאין אנו מחויבים לקבל ענייני אמונות ודעות המופיעים בגמרא כאשר הם סותרים את השכל ואת התפיסות המדעיות בנות הזמן – ובלבד שאין הם מוסבים על 'האסור והמותר', קרי על עניינים הלכתיים; השנייה, שבכל המקומות שבהם מקראות או מסורות חז"ל סותרים את השכל יש להמשיכם. העמדה הראשונה מיוסדת על תפיסת האגדה של הגאונים והמסורת האנדלוסית. היא נוסחה פעמים מספר על ידי חכמים שונים, ולהלן נשוב ונתייחס אליה בפרוטרוט בסעיפים שיוקדשו לקונוזיציה של האגדה. מעמדה כזאת נגזרות תפיסה פתוחה של הטקסט ואוטונומיה של קבלה ודחייה של רכיבים שונים בו. דרך זו מאפיינת את ההגות האנדלוסית בכללה, בעיקר זו שהקדימה את עידן הפולמוסים הנוצריים נגד התלמוד בכלל, והטקסט המדרשי בפרט, ואת הפולמוסים האנטי-פילוסופיים של ראשית המאה ה-14. גם הרמב"ן עצמו עשה בה שימוש טקטי בוויכוח ברצלונה.<sup>62</sup> הרשב"א דוחה לחלוטין עמדות מסוג זה.

אחד המקומות שבהם נוקט הרשב"א ניסוח חריף, הבא להדוף הסתכלות ביקורתית על דברי חז"ל, ממוקם בפירושי ההגדות ונוגע לאגדות הנושאות מסורות קבליות. האגדה שעליה מוסב פירושו של הרשב"א מציגה את מיתוס 'ליתן' ו'בהמות בהררי אלף' (בבלי, בבא בתרא עד, ב). לפי פירושו, ה'ליתן' רומז לנפש ו'בהמות' רומזות לגוף, ושידוך הנפש לגוף ינהג כל עוד נוהג העולם הזה עד לאחירתו בסוף האלף השישי. לאחר שכתב את פירושי ההגדות נשאל הרשב"א, ככל הנראה על ידי חכם מפס, דוד בן זכרי, על פירושו לאגדה זו, המכליל את תפיסת קץ העולם בסוף האלף השישי, תוך עימות עם תפיסת הרמב"ם הגורסת שהעולם לא עתיד להשתנות. תשובתו של הרשב"א, הנסבה על מסורות קבליות הנרמזות באגדה הספציפית העומדת לדיון, ממוקדת בעיקר בתורת השמיטות מבית מדרשו של הרמב"ן. האינטרס הפרשני שלה כפול: להגן על המסורת הקבלית שבידיו, ולהשמיע כללים ברורים ביחס למסורות חז"ל שבתלמוד הבבלי. לפי המסורת שבידי הרשב"א תורת השמיטות מופיעה בתלמוד בדברי רב קטינא במסכת סנהדרין 'שית אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב',<sup>63</sup> ונמצא שמתקיימת כאן השקה בין המסורת הקבלית למסורת התלמודית.

61 השווה הקדמת הרד"ק על ספר בראשית.

62 ראו הדיונים להלן בסעיף 'הקונוזיציה של האגדה'. עמדה זו נדחתה במידה כזו עד שבעת החדשה המוקדמת הייתה נדירה, וכאשר הופיעה בכל זאת, כמו בדיונו של עזריה די רוסי מאור עיניים, היא הותקפה קשות והוכרזה כהרטית על ידי המהר"ל מפראג בספרו באר הגולה. גם בימינו בעולם החרדי היא אינה מקובלת והייתה אחד הנימוקים העיקריים בדחיית מהדורת התלמוד של עדין שטיינזלץ, כפי שקיבלה ביטוי בגילויי הדעת של הרבנים האשכנזים.

63 בבלי, סנהדרין צז, א.

בתשובה לשאלת החכם מפס פורש הרשב"א את השאלה העקרונית העומדת לדיון: מדוע לסמוך על המסורת כאשר היא סותרת את התבונה או את ההסתכלות? במענה לכך הוא מפתח פעם נוספת את גישתו, הבאה לערער על תקפותה של התפיסה האנושית ובמקביל להבחינה מן המחשבה האלוהית. בהמשך לכך הוא גם מערער על תפיסת הטבע האריסטוטלית מתוך נתונים הבאים מן הניסיון וגם קושר ערעור זה עם תפיסתו את מצבו היסודי הבעייתי של האדם ואת מגבלות הידיעה שמצב זה כופה עליו:

מי שדן כלל דברים אלו [הבאים במסורת] בשכלו ומצד חקירתו ומבטל כל מה שתבטל החקירה האנושית לבד מצד שהוא איש ומצד דרכי הטבע, צוח עליו הכתוב: 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם' (ישעי' נה, ח-ט). ופירושו אצלי: לא גובה מקום אלא רק גובה מעלה [כלומר דרגה]. והמשל בזה... כי אנו מוטבעים בארץ ומורכבים ויפלו השינויין וההפסדים בדעותינו הרבה מצד הרכבתנו ומצד השינויין וההפסד המגיעים למי שיסודו בדברים המקבלים השינוי וההפסד, ואיך נדון על מחשבותיו ודרכיו יתברך שלא יגיענו שינוי חלילה. ואמר החכם: 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דברייך מעטים' (קהלת ה, א).<sup>64</sup>

מצבה של התבונה האנושית נגזר ממצבו הגופני של האדם. האדם 'מוטבע בארץ' ו'מורכב', וכשם שבגופו הוא משתנה ונפסד, כך גם בדעותיו נופלים שינוי והפסד. מכאן שלא ניתן לסמוך על דעה או על סברה המיוסדת על שכל אנושי או על הסתכלות חושית כנגד דברים המוצבים בקבלה ובמסורת. התבונה האנושית אינה יכולה לספק אמת מידה קבועה לבחינה ולהכרעה אחרונה בכל הקשור להיבטים שונים של המציאות. היבטים אלו אינם כוללים רק אמות מידה הרמנויטיות ודברים הבאים במסורת, אלא גם את עצם ההכרה המלאה של תכונות העצמים הטבעיים.<sup>65</sup>

הפסוק מספר ישעיהו הנזכר על ידי הרשב"א, 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי', הוצג על ידי הרמב"ם במסגרת דיוניו על טיבה של ידיעת האל בחלק השלישי של מורה נבוכים (פרק כ), שם הוא מציב את הפער המוחלט בין הדינמיות של הידיעה האנושית הנעה ממושא למושא, לבין הסטטיות הנצחית של הידיעה האלוהית שהינה בלתי נפרדת מעצמותו של האל. הרשב"א עושה שימוש יצירתי, נגד כוונת הרמב"ם, בפער זה גופו, כדי לטעון שהמסורות הקנוניות משקפות ידיעה אלוהית שאינה נתפסת במושגים אנושיים. לפיכך החתירה תחתן או הטענה שמסורות כאלה נסתרות

64 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' ק. ראו שו"ת הרשב"א, חלק א תשובה ט, וראו גם שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות' (לעיל הערה 8), עמ' 155-158.

65 זהו טיפוס ספקנות הידוע למן העת העתיקה. בתיאולוגיה היהודית הוא מופיע בהשפעת חיבורו של אלגזאלי הפלת הפילוסופים ובא לערער על תקפות התבונה האנושית בכל הקשור לחקירה, ומתוך כך לערער על תקפות תמונת העולם האריסטוטלית-נאופלטונית, ובעיקר זו של אלפאראבי ואבן סינא. השפעה זו ניכרת בספר הכוזרי, בדברי הרשב"א ובאופן משוכלל יותר אצל ר' חסדאי קרשקש בספרו אור ה'.

על ידי התבונה או הניסיון כמוהן כטענה שאלוהים מחויב לפעול בהתאמה לתהליך ההשכלה והידיעה המצומצמות של האדם. את דבריו חותם הרשב"א בדחיית העמדה המחייבת שיקול דעת ובחינה שכלית לפני אימוץ אמונות ודעות, המוגדרות כקנוניות. מה שמובחן כאמיתי על ידי הטקסט אינו יכול להידחות על ידי השכל:

ומכל מקום אם תשאר השאלה במקומה שתשאלני, ואנה היא הקבלה הזאת עד שנסמוך עליה להרחיק החקירה ודין השכל האנושי, אם מצד הכתובים כבר הודינו יש הרבה כתובים מדברים דרך משל. באמת אני כבר כתבתי כי זה דעת רבותינו ז"ל והקבלה בידם על ככה אמרם אמר רב קטינא שיתא אלפי הוי עלמא וחד חריב... ואילו היו דברים אלו בטלים אצל חכמים למה כתבום רבינא ורב אשי בחיבורם הנכבד המקודש בלי מחלוקת, ורבי יהודה משמיה דרבי עקיבא... תניא כותיה (ר"ה, לא, א) דאמר בשיר שהיו אומרים בבית המקדש: בשביעי מהו אומר מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת, ואמרינן עליה בגמרא דסבירא ליה כרב קטינא דאמר חד חרוב.<sup>66</sup>

כניסתם של הדברים אל הטקסט ועמידתם בקריטריונים של ההכרעה הקבועים בו מחייבות אותנו לדחות את הסתכלותנו האישית על הטקסט ולקבל את סמכותו – וזאת הגם שהדברים אמורים בענייני אמונות ודעות ולא בענייני מצוות.<sup>67</sup> טענתו היסודית של הרשב"א היא שהתלמוד הוא טקסט קנוני בכליותו ולא רק בחלקיו ההלכתיים או באותן החטיבות באגדה שעלה בידינו להמשילן כרומזות על תכנים המתקבלים על דעתנו. העמדות וההיגדים שהתפרסמו בתלמוד עברו את שבט ביקורתם של רבינא ורב אשי, ובכל מקום שלא צוינה מחלוקת על אודות היגדים, שמועות ומסורות, או שהמחלוקת הוכרעה לצד אחד או יושבה, יש לקבל את סמכותו ללא ערעור. חשוב כאמור לשים לב שאין מדובר רק בעניינים הלכתיים, אלא גם בענייני אמונות ודעות או בחיזויים על אודות מצבים בעולם או על אודות טיבו של העולם.

ברקע התעקשותו של רשב"א לקבל מסורת זאת כפשוטה עומדת מחויבותו העמוקה לתורת השמיטות – המהווה עיקרון מיסטי מארגן מן המעלה הראשונה של קבלת הרמב"ן – וכן לשלילת טכניקת אלגוריה המבטלת את הפשט ('משל שאינו אמת') בכל הנוגע למסורות אסכטולוגיות מובחנות, המאפיינת אף היא את מורו. לכך עוד יוקדשו דיונים להלן. אולם מערכת הטענות וההסברים המובאת כאן אינה קבלית, וכל עניינה הוא הרחבת המסורת הקנונית, סגירתה והחלתה על שמועות שעלולות להיחשב להיגדים קונטינגנטיים – מן הסוג שבו מי שרוצה מאמין ומי שאינו רוצה אינו מאמין. המסורת הספציפית שבה דן הרשב"א על אתר היא כמובן רק דוגמה לדרך שבה הוא

66 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' קו.

67 במסגרת זו דוחה הרשב"א את האפשרות להמשיל את דברי חז"ל באופן שמוציא אותם מידי פשוטם: 'ותפרש אתה באיזה צד שתרצה, הנך רואה לדעת החכם הזה כי כולם כמנהגו נוהג שיתא אלפי וחד חריב, שאינו נוהג המנהג ההוא אלא כמנהג גרוע ונפסד ממנו מצד ישות העולם הגופני'. השווה המהר"ל מפראג, נצח ישראל, כז.

מטפל בענייני אמונות ודעות שבתלמוד. סתירות בין חיוויים והיגדים שבתלמוד ובין תוכני השכל והתבונה נדחות כאמור, לפי הכלל שאין בסיס לסמוך על תפיסות אנושיות, בין שמדובר בתפיסות החושים ובין שבנורמות תבוניות, במקום שבו אלו נסתרות על ידי המסורת. כלומר – אם נעביר זאת למושגים אחרים – סתירת המסורת על בסיס הרגלי, על ידי התצפית או על ידי נתוני החושים, מצביעה על בעייתיות הקיימת בהרגל, בתצפית או בחושים, ולא במסורת.<sup>68</sup> כיוון זה ביסס, מהקשר נוסף, את השפעתה של עמדת הרשב"א על התהוותן של דוגמות מסורתניות ואורתודוקסיות למן זמנו ואילך. מקבילה לעמדתו של הרשב"א, המצמצמת את תחום ההשגה האנושית, נשמעת מפי דמות אחרת מחוג תלמידי הרמב"ן, בהערת המחבר לספר החינוך:

מצד חקירתנו לא נוכל להשיג לעולם בדבר אלהים כלום, כי גם בעניני העולם השפל לא יכלו כל חכמי הטבע לבוא עד תכליתם... אף כי נאמר להבין מהם חכמות נכבדות ודעת אלהים נמצא, חלילה לנו חלילה לבוא אחרי המלך בגבהינו, ולהרים יד ולחשוב מחשבות במה שלמעלה ממחשבותינו ואין צורך אלינו. כי הנה אבותינו זכרונם לברכה המה סדרו שלחן לפנינו, הם העמיקו שאלה ובאו אל תכלית הידיעה האמיתית, והשיגו לדעת כי ידבר אלהים את האדם וחי [דברים ה', כ"א]. ומה לנו אחרי זאת לחקור ולחטט אחר דבריהם האמת אתם, רק לשתות בצמא את דבריהם ככתבם וכלשונם... כי אמתת עניני העולם נודעת מפי ריבוי בני אדם המעידיים על אותה אמת יותר מן המכריחים דבריהם מצד שכלם וחקירתם, כי בהיות האדם חסר השלמות אין שכלו משיג אל תכלית הדברים. ועל כן הדרך הנבחר לאדם לעשות ככל דברי התורה המקובלת מן

68 ראו גם שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות' (לעיל הערה 8), על ה'אמפריציזם' בחוג זה. אמפריציזם, בהקשר זה, מנוגד כמובן לריאליזם וקרוב לנומינליזם. כפי שציינתי, כניסתן של מגמות נומינליסטיות, הן פילוסופיות, הן תיאולוגיות, היא מהגורמים שפוררו את תמונת המציאות הימי ביניימית. מגמות אלה קשורות וקרובות להלכי רוח אורתודוקסיים דוגמטיים הבאים להגן על תחום ההתגלות מפני תקפותם של היגדים 'אוניברסליים'. ביהדות העת החדשה ניתן לאתר מגמות תיאולוגיות נומינליסטיות למן תקופה זו ועד עיצובה של שיטת בריסק לקראת סוף המאה ה-19. ניתן להקביל את העמדה העקרונית המוצגת על ידי הרשב"א לעמדות אורתודוקסיות מן התקופה המודרנית. בהקשר זה, הסתמכות על גישה כמו זו של הרשב"א תגרום כי אי-אפשר לסמוך על סדר הזמנים שנקבע לעולם לפי העמדה המדעית, באשר זו סותרת את המסורות המובאות בגמרא. מאחר שסדר הזמנים שקובע המדע נסמך על תפיסות החושים ועל תהליך אנושי של היסק – אין לסמוך על אלו במקום שבו נסתרות המסורת. על פיתוחה של עמדה כזו אצל חזון איש ראו בראון (לעיל הערה 25), עמ' 612-637. הרבי מלובביץ' גרס שבריאת העולם לוותה בתנאים פיזיקליים וכימיים שאינם מוכרים לנו מהתצפיות המדעיות הרגילות, והם אלו שהעניקו לחומרים תכונות המתפרשות על ידינו כמעידות על קיום בפרקי זמן ממושכים כל כך. ראו א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב, תשנ"ג, עמ' 255-256; וראו שם על גישתו של הרב קוק באותו העניין. בזמננו, בעולם החרדי, סתירות בין מצבי עניינים בעולם ובין הטקסט מיושבות תמיד לטובת הטקסט, לפי הכלל שהטקסט אינו טועה. דוגמה לכך ניתן להביא מאירוע ברכת החמה שהתרחש לפני שנים מספר ופתח שוב את הוויכוח על אודות טעמיה בין אורתודוקסים המכונים 'מודרניים' ובין אורתודוקסים חרדים. הראשונים מקבלים את התפיסה המדעית הגורסת כי העמדה שעליה מיוסדת הברכה גוויה מבחינה אסטרונומית ומתייחסים לברכה כמעין מטפורה המיועדת להדגיש את עלינות אלוהים על הטבע. לעומת זאת, בציבור החרדי מוסיפים לגרום כי החמה אכן שבה כל 28 שנים למיקומה בזמן בריאת העולם, על בסיס התפיסה שהטקסט הקנוני תמיד דובר אמת.



העדים הנאמנים אשר נתן אדון החכמה לבני-אדם, ובה נכלל כל דעת יקר וכל חכמה מפוארה.<sup>69</sup>

על דברי הרשב"א מוסיף בעל ספר החינוך נימוק בעל אופי ספקני מובהק, שכמותו הושמע קודם לכן על ידי אלגזאלי, ומאוחר יותר – על ידי דיוויד יום: גם האמיתות הידועות מיוסדות על הסכמה בין בני האדם ועל הרגל ולא על מופתים שכליים. במילים אחרות, כל האדם מוגבל וכבול בהרגלים שעליהם חלות הסכמות, ואין מופת ברור על הסכמות אלה, אלא הרגל בלבד. מכאן שיש לקבל את עדות הנבואה המעידה על רצון אלוהים, הגם שמחשבותיו אינן מובנות עד תום או אינן מובנות כלל.

**קנוניציה וצנזורה עצמית: דחייה והחלת סלקטיבית של טכניקת האלגוריה על הטקסט**  
אחד המקורות החשובים שבהם נחשפת תפיסת המצוות של רשב"א הוא תשובה לז במהדורת דימיטרובסקי, שנדפסה במקורה בחלק העברי של ספרו של פרלס. תשובה זו היא העדות והשריד החשובים ביותר לפולמוסים ולדיונים שערך הרשב"א עם הנוצרים. התשובה נחלקת לכמה חטיבות, הפותחות כל אחת בטענה מטענות הנוצרים, ויש הרואים בה אוסף של תשובות שניתנו בהזדמנויות שונות ונאספו יחד.<sup>70</sup> החלק הראשון של התשובה מתמודד עם תפיסות שונות של החוק המקראי בקרב נוצרים, למן אבות הכנסייה ועד זמנו של המחבר; חוקרים נטו לזהותו כמתמודד עם ספרו של ריימונד מרטיני פגיון אמונה, הנפתח אף הוא בחלוקה בין בני הדתות השונות. חלקים אחרים בה מהווים התמודדויות עם ראיות לאמיתותה של הנצרות מתוך האגדה והמקרא. החלק העשירי של התשובה מכיל קטע השב ומופיע בפירושי ההגדות לרשב"א, והוא הובא בחלקו כתוספת בחלק האחרון במהדורת פלדמן לפירושי ההגדות. בניתוח מפורט

69 ספר החינוך, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים, תש"ך, עמ' מו. בדבר זהותו של בעל ספר החינוך נחלקו דוד מצגר ותא שמע. הראשון גרס שמדובר בתלמיד הרשב"א, בעוד האחרון גרס שמדובר ברב פנחס הלוי, אחיו של הרא"ה. ראו: י"מ תא שמע, 'מחברו האמתי של "ספר החינוך"', קריית ספר מה (אלול תש"ם), עמ' 197-787 (נדפס שוב בתוך כנסת מחקרים [לעיל הערה 4], עמ' 196-201); כפי הנראה, הדין הוא עם תא שמע בייחוס החיבור לר' פנחס הלוי. הדבר מתבטא, כפי שמציין תא שמע (שם, עמ' 198) וכפי שנראה להלן בסעיף על טעמי המצוות, בביאוריו של ספר החינוך למצוות 'שילוח הקן', איסור שחיתת בהמה ובנה ביום אחד וחיוב עשיית מעקה לגג, המקבילים לשמועה שמביא הרא"ה משם אחי ר' פנחס. עם זאת, בכל הקשור לחיץ שבין דרכי הבורא לדרכי האדם ניכרת הקרבה לגישה המנוסחת על ידי רשב"א בגופי דברים בספר החינוך. לעומת זאת, ניסיונו של תא שמע להעמיד את הפילוסופיה ואת הקבלה כשתי מתודות שקולות בחוגים אלה אינו מיוסד על שיטה ברורה בניתוח הכתבים שלפנינו, אף לא על הגדרה של ההיררכיות ההרמוניות המצויות בהם בפרט, ושל ההרמוניטיקה ככלי מרכזי ביצירתו ובביסוסו של הקנון בפרק זמן זה בכלל. להתקבלותו של הרמב"ם אצל יונה גירונדי והרשב"א והשתמעויותיה אתיחס ביתר הרחבה בהמשך הדברים. ראו הנ"ל, 'הלכה', קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית: לביקורת הספר "תולדת היהודים בספרד הנוצרית", שנתון המשפט העברי יח-יט (תש"ב-תשנ"ד), עמ' 479-495 (נדפס שוב בתוך כנסת מחקרים [לעיל הערה 4], עמ' 279-298).

70 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), עמ' 159-221. ראו: J. Cohen, 'The Christian Adversary of Solomon: ibn Adret', *JQR* 71 (1980-1981), pp. 48-55; כהן (לעיל הערה 10), עמ' 153-163; היימס (לעיל הערה 13), עמ' 243-283.

ומנומק העריך חיים היימס שהתשובה מורכבת מחלקים שבמקורם נכתבו לנמענים שונים, ושחלק זה עשוי להורות על פולמוס שערך הרשב"א עם ריימון לול.<sup>71</sup> החטיבה הראשונה הארוכה, העוסקת בדרכי הפירוש של החוק המקראי, נבדלת מאוד במאפייניה משאר חלקי התשובה. בעוד היא חושפת את עמדתו השלמה של המחבר בשאלת מהות החוקים ואפיוניהם, החלקים האחרים הם בעיקרם דיונים פולמוסיים הדוחים את טענות הנוצרים. הדברים הבאים ימוקדו בעמדתו של הרשב"א בחטיבה הראשונה, העוסקת במהות החוק המקראי. זאת, בהשלמה לתפיסתו את טעמי המצוות ולפרשנות האגדה, שאליה אתייחס בפרוטרוט בסעיפים הבאים, ומתוך זיקה לטקסטים נוספים.

בדבריו מתמודד הרשב"א הן עם הטענה שחלק מחוקי המקרא מוגבלים בזמנם, הן עם הטענה שהיהודים זייפו להם תורה חדשה, הנבדלת מהחוק המקראי. בראשית דבריו הוא מגדיר שתי תפיסות חוק. האחת, תפיסת החוק המקראי של הפילוסופים שעליה אין הוא מתעתד לענות: 'אין לנו דבריהן מצד פירושי הכתוב וכוונותיו כי הם הורסים כל היסודות'. מנגד הוא מציין את תפיסת החוק המקראי של בעלי הדתות המונותאיסטיות: 'עברים, ישמעאלים והנצרים', שאליה מכוונים דבריו. ההתמודדות הראשונה של הרשב"א היא עם תפיסת חוק נוצרית שלפיה החוקים נחלקים לשלושה טיפוסים: אלגוריות המכונות 'משלים ודמיונות', כדוגמת 'מניעת החרישה בשור ובחמור ומניעת אכילת מיני בהמה'; חוקים הנתפסים כפשוטם, כדוגמת הקורבנות, אלא שלחוקים אלו הושם זמן מוגבל ותוקפם פג; ופרפיגורציות – 'שהם צורות לרמוז על העתיד, ובהגיע הזמן נתגלה הרמז והנמשל ונתבטל המשל והצורה'. המכנה המשותף לכולם הוא גבול, הגבלה או ביטול של מעשה המצוות.

בספרות הפולמוס היהודית נגד הנצרות ניתן ביטוי בכמה חיבורים לתפיסה הנוצרית הממשילה את המצוות, למשל בפירוש ר' יוסף בכור שור לתורה, מבעלי התוספות במחצית השנייה של המאה ה-12, או בספר מלחמות השם ליעקב בן ראובן, הפולמוסן הספרדי (שגלה בדרום צרפת) בן המחצית השנייה של המאה ה-12.<sup>72</sup> חיבור זה הוא מהפופולריים שבכתבי הפולמוס נגד הנצרות וזכה לתפוצה רבה בכתבי יד ולהתייחסויות נוצריות לטיעונו. כחיבורים פולמוסיים אחרים מימי הביניים, כגון יוסף המקנא וספר נצחון גדול מן המאה ה-13 וביטול עיקרי הנוצרים לר' חסדאי קרשקש מן המאה ה-14, חיבורו של בן ראובן הוא פולמוס על בכורת השכל בין היהדות והנצרות. רובו ככולו מוקדש לדחיית הנצרות ופירושה למקרא כסותרים את דרכי השכל. הפולמוס שבספר נערך בין 'המייחד' – המייצג את היהודי, ובין 'המכחד' – המייצג את הנוצרי. במסגרת הדברים מובאת חטיבה ארוכה הנאמרת משם 'המכחד', המצטט מדברי אב הכנסייה הירונימוס דברים הנוגעים למשמעות האלגורית של המצוות.<sup>73</sup> איסורים

71 היימס, שם.

72 רבות נכתב על חיבור זה. ראו למשל: R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, New York, 2004, pp. 98-100.

73 'המצות יש בהם דמיון ומשל נגלו ללמוד מהם ענין האמונה והיורש... גם יירונימוס... הוסיף לדבר והגדיל לפרש כל המקראות במשל ודמיון... וכה אמר יירונימוס הם [היהודים] לא לקחו כי אם קליפת המכתב לבדה והניחו השרוש והענף'.

ומצוות שונים, כמו איסורי אכילת חזיר והיתר אכילת בהמות טהורות ואיסור כלאיים, נתפסים כמשלים למידות טובות או מגונות, כלומר כאלגוריות שמהן ניתן ללמוד את דרכי האמונה והמוסר.

עמדתו של הרשב"א ביחס לפולמוס שונה מיסודה. מטרתו אינה לתקוף את אמיתות הנצרות ואף לא להוכיח את אמיתות היהדות על בסיס השכל, אלא להגביל את דרכי השכל לנוכח דרכי אלוהים המתגלמות במקראות ובמסורות של קריאתם. עמדה זו מובנת גם לאור מיקומו ההיסטורי של הרשב"א, לאחר היסט הוויכוח היהודי-נוצרי מן המקרא אל התלמוד, ולאור הגדרת היהדות התלמודית כסטייה מן המקרא ומדרכי השכל והמוסר. בדיונו של הרשב"א מתכווץ מקומם של השכל ושל שיקול הדעת הפרשני והם מורחקים מדרכי הפירוש של הקנון. את המצוות באשר הן אין להבין ולפרש אלא כפשוטן; את המקראות אין להוציא מפשוטם אלא כאשר הכתוב עצמו מכריח לעשות כן מתוך הקשרו הפנימי, וכאשר אין בכך כדי לסתור מסורת מוגדרת; בנוסף לכך, בהתאמה לעיקרי שיטתו של הרשב"א, כפי שראינו, יש לקבל את סמכותו של התלמוד גם בפירושי המצוות וגם בענייני אמונות ודעות.

את דחייתו המקיפה את העמדה שחלק מהמצוות הן משלים וחידות פותח הרשב"א בבירור מקיף באופי הנבואה שניתנה למשה רבנו:

ואנו אומרים שזה אינו. כי משה רבנו ע"ה זכה להסתכל באספקלריא המאירה כמו שהעיד עליו הכתוב 'ותמונת ה' יביט', וכל נבואותיו מפורשות כמו שקבל פה אל פה. וראה מה שראה ראה שלמה, לא כשאר הנביאים שדברו דרך משל וחידה בקצת נבואתם... אלא דברים כהויתם. והוא שהעיד עליו השי"ת 'אם-יהיה, נביאכם-ה' בַּמְרָאָה אֵלָיו אֶתְנֹדַע, בַּחֲלוֹם אֶדְבַּר-בּוֹ'. ר"ל: 'במראה' שם העצם, והוא שם כלי. כלומר, כרואה מתוך מראה של זכוכית. וכן 'בחדות', כרואה מתוך חזיונות לילה, בחלום, שהוא מדרגה ממדרגות הנבואה... אבל משה רבינו ע"ה ראה לא בחדות, אלא כמדבר פה אל פה. ככתוב 'לא כן עבדי משה... פה אל פה אדבר בו במראה ולא בחדות ותמונת ה' יביט'. ומראה, שם דבר. כלומר בראה ומפה אל פה.<sup>74</sup>

הבחנתו העקרונית של רשב"א עוסקת בהשלכות ההרמנויטיות שיש לכל אחד מטיפוסי הנבואה: נבואה באמצעות מראָה, שכמוה חזו הנביאים, ונבואה כמראָה, שכמוה חזה משה. הטיפוס הראשון מוגדר באמצעות שם עצם – הנבואה מושגת במיצועו של דבר אחר או של חלום לילה, ולפיכך גם מעמדה ההרמנויטי אינו כה חותך וחד-משמעי. הפונקציה הפרשנית הכפולה של המשל או האלגוריה, המזהה בין חיצוניות השדר ופנימיותו, נובעת מדרך מסירתו. השדר אינו חושף את עצמו בפני הנביא, אלא במיצוע של מראות וחזונות. בניגוד לכך, נבואת משה מוגדרת כ'שם דבר'. ההבדל בין שם עצם ובין שם דבר מכריע: העצם הוא מה שנגלה לחושים ומשתנה בהתאמה

74 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), א, לו, עמ' קסו. השוו פירושו של ר' יוסף שור לבמדבר יב, ו-ה, בתוך 'נבו, פירוש רבי יוסף בכור שור על התורה, יו"ל על-פי כתב-יד, עם מבוא, ציוני מקורות, מקבילות, הערות, ביאורים והשלמות מרבתינו בעלי התוספות, ירושלים, תשס"א, עמ' רנח-רס.

עם גיוון המקרים. לעומת זאת, הדבר הוא המהות שמאחורי העצם, הכוללת את כל מופעיו השונים.<sup>75</sup> הטקסט של משה, לפיכך, הינו אבטיפוס לטקסט שהשדר שבו חשוף ומוסר את עיקר כוונתו. דפוס הפרשנות הנאות לטקסט כזה הוא פרשנות פשט או לחלופין – מה שאינו נאמר על אתר – פרשנות סימבולית שאינה מפקיעה את הפשט, אינה מטשטשת אותו ואינה ממעטת מעיקר כוונתו. הפרשנות האלגורית, הן זו של הנוצרים, הן זו של הפילוסופים, מייחסת לטקסט טשטוש, היעדר שדר ממוקד, ההפך הגמור ממה שהטקסט מעיד על עצמו.<sup>76</sup> ברקע דברי הרשב"א עומדת תפיסת הנבואה של הרמב"ן, המבחינה בין נבואת משה שניתנה באספקלריה המאירה, במראה, ובין נבואת שאר הנביאים שניתנה באספקלריה מטושטשת, בחידות.<sup>77</sup> אולם הרשב"א מתקדם עם תפיסה זו אל המקום המדויק המעסיק אותו: לא רק כיצד נמסר הטקסט, אלא גם ובעיקר כיצד ניתן וצריך לקרוא אותו. לדבריו ישנה התאמה בין האופן שבו נמסר הטקסט ובין האופן שבו יש לקראו.

לדברי הרשב"א, ניתן לייחס לכתובים בתורה משמעות אלגורית רק כאשר 'המשל והנמשל נכנס בתוך גדר הצנאה', כלומר המשל והנמשל אינם מפקיעים את עיקר הציווי או אינם מבטלים את המשמעות הישירה של הטקסט. במקרה שעיקר מה שמיוחס לציווי הוא הבנתו הפשוטה, ניתן לקשור בו פרשנויות אלגוריות צדדיות. כזו היא דרכם של חז"ל לעתים קרובות, לייחס לכתוב משמעות נרמזת נוספת או לתלות בו איסור נוסף, למשל בפסוק 'הין צדק יהיה לכם' (ויקרא יט: 36), שממנו נלמד איסור דיבור 'אחת בפה ואחת בלב' (בבא מציעא מט, ע"א). מעשה הקשירה של עניינם רבים בפסוק אחד, מבלי לפרק את השדר העיקרי הצפון בו, אינו פסול ואף 'איות לתורת אמת כוללת עניינים רבים בדברים מעטים'. בנקודה זו תפיסתו של הרשב"א מתואמת עם תפיסת התורה של הרמב"ן. זו מתגלה, כפי שראינו לעיל, בהקדמתו של האחרון לתורה ובהשגותיו לשורשים של ספר המצוות לרמב"ם, שם הוא מגדיר את הפשט כנושא בחובו את כלל מסורות חז"ל מבלי להפקיעו: 'כולם אצל הכתוב יכול הכל. כי אין הפשט כלשון חסרי הדעת ולא כדעת הצדוקים'. לפי תפיסת הרמב"ן, הפשט הוא ממוקד, ועם זאת נושא בחובו את כלל המסורות הנתלות בו והמוגדרות על ידי כללים ידועים המובאים בתלמוד ובמדרשי ההלכה.

הדבר הקרוב ביותר לאלגוריה במעשה המצוות – קרוב אך לא אלגוריה ממש – הוא, לדעת הרשב"א, מצוות שטעמן ניתן בכתובים עצמם 'לזכרון', כלומר כאשר מעשה המצווה 'מזכיר' לעושה המצווה עניין אחר, כגון השבת שהיא זיכרון לבריאת העולם, הסוכה והמצה שהן זיכרון ליציאת מצרים, והציצית המשמשת לזכירת כלל המצוות. אולם הציווי לזכור המעוגן במצווה אינו מבטל או מטשטש את כוונתה הפשוטה. לרוב

75 ראו הפניותיו של דימיטרובסקי על אתר (שם, עמ' קסז, הערה 18) ובפרט לחיבור 'לשון לימודים' לדוד אבן יחיא: 'הסוג העליון אשר לשמות הוא שם דבר לפי שהוא כולל לעצמים ולמקרים ולהעדרים' (שער ג, חלק א').

76 השוו לתפיסתו של הרמב"ן, בהקדמה לפירושו על התורה, את משה כמעתיק מספר קדמון: 'והטעם לכתוב התורה בלשון זה, מפני שקדמה לבריאת העולם, אין צריך לומר ללידתו של משה רבנו, כמו שבא לנו בקבלה: שהייתה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה. הנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב'. על כך ראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 129.

77 ראו למשל פירוש הרמב"ן על בראשית א.

המצוות אין מובן כלל מתוך הכתובים, כלומר הן אינן משמשות כלי לזיכרון אירועים כאלה או אחרים. בין המצוות הללו רבות אלה שהשכל אינו משיג או רק מדמה שהוא משיג. מצוות כאלה אינן צריכות להידרש בדרך משל או רמז משום שהן קשורות במחשבתו של אלוהים, הנבדלת מעיקרה ממחשבת האדם:

אלו באנו לנו לדון המצוות מדעתנו לומר זו אינה כפשוטה. כי מה אכפת להשי"ת לצות עליה, כאכילת בשר החזיר, אסר [את מה שהוא] הטוב שבבשרים והנותן כח... הרי אנו דנים דעת עליון בדעתנו וכבר גזרנו שכל מה שלא ישיג שכלנו טענה בו, אי אפשר ששיג אותה דעת עליון חלילה, וזה דבר בטל. על הדבר הזה צוה הנביא... 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי'... ועוד שאם היותנו גוזרים שמקצתם רמזים... ג"כ כבר נתן הרשות לכל אחד לגזור מדעתנו בכל מצוה ומצוה שאין זו כצורתה, רק משל... ואם תשיבני למה יקשה בעיניך זה יותר מכל היעודים והספורים שבאו בכתוב שאי אפשר לפרשם כצורתם. כמו 'אז ירננו עצי יער'... 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים', 'ערים גדולות ובצורות בשמים' ועוד ורבים כאלה בפסוק, זה אינו. כי לא גזר עלינו הדין הזה רק על המצוות. כי המצוה והמזהיר, על שהוא חפץ בעשיתו או יזהיר במניעתו, לא יתכן שיזהיר ויצוה דרך משל וחידה כדי שלא יתבלבל מי שנצטוה ויטעה בסברתו, ויחליף דבר ודבר ותתבטל המצוה או האזהרה. גם ביעדים או בספורים ככל שאנו יכולים לפרשם על פשוטיהם וכן הדין שאין לנו להוציא מן המשמעות הפשוט. ולמה? כי באמת מי שמוציא דבר מפשוטו על דעת עצמו הוא אולת לו. אבל במקומות [שמביאים] לכלל הפסד אמונה כענין 'יורח ה' את ריח הניחוח' שיגזור להיות לו לשי"ת כלי הנשום... וכן כל מה שהדבר מוכיח שאינו באפשר במשמעו כמו 'וכל עצי השדה ימחאו כף', אנו מפרשים אותם דרך משל. שההכרח מביאנו לכך... ואם כן נשאר כל המצוות על פשוטיהן, והיעודים והספורים על מה שיאות לכל אחד ואחד מהם.<sup>78</sup>

פסקה זו מספקת מדדים מובנים וברורים להבנת דרכו הפרשנית של רשב"א בכל הנוגע לפירוש המקרא ולקשר בין ביאור המקראות ובין המסורת הקשורה בהם. לטענתו, הבנה פשוטה של המצוות נובעת הן מאופי נבואתו של משה רבנו, שנגלתה באספקלריא המאירה, הן מאופי מחשבת אלוהים הנבדלת ממחשבה אנושית. מחשבתו של אלוהים נבדלת מיסודה, ונבואתו של משה רבנו בהירה וצלולה דיה כדי למסור אותה באופן מדויק שאינו משתמע לשתי פנים. במקביל, בשל מוגבלות ההכרה האנושית, יש להעמיד כללים ברורים לקריאה הנכונה של המקראות והמצוות. מוגבלות ההכרה האנושית והאפשרות לריבוי ולגיוון של הבנת הפסוקים אינן מאפשרות לראות בציווי האלוהי משל. גם אם המשלת המצוות אינה בהכרח עוקרת אותן, היא עלולה להוביל לבלבול, לחילופי סברות ואף לביטול המצווה או האזהרה. המוטיבציה הפרשנית שביסוד הפירושים האלגוריים מיוסדת על היברים. זוהי פרויקציה המטילה את מגבלות ההכרה האנושית על אלוהים: 'הרי אנו דנים דעת עליון בדעתנו וכבר גזרנו שכל מה שלא

78 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), א, לו, עמ' קסח.

שיגי שכלנו טענה בו, אי אפשר ששיגי אותה דעת עליון'. פרויקציה כזו קיימת לשיטת הרשב"א הן בפירושי הפילוסופים המימוניים, הן בפירושי הנוצרים. הפרמטרים הפרשניים שהוא מעמיד לאור מוגבלות ההכרה האנושית הם ברורים ופשוטים: המצוות צריכות להיקרא כפשוטן או על פי המסורות של קריאתן, ובמקביל יש לחתור אף לקריאה של המקראות ('היעודים והספורים') כפשוטם, 'כי באמת מי שמוציא דבר מפשוטו על דעת עצמו הוא אולת לו'. הדגש כאן הוא כמובן 'על דעת עצמו', בניגוד למצבים שבהם יש מסורת קריאה מוגדרת. לכלל זה יש יוצא מן הכלל: ניתן להמשיל את הפסוקים כאשר ברור מאליו שקריאה פשטית חותרת נגד דוגמה דתית, ושוב: אך ורק כאשר אין מסורת קנונית מוגדרת על אודות הקריאה הנכונה של פסוקים אלה. כל הדוגמאות שמספק הרשב"א בהקשר זה הן דוגמאות להאנשה של אלוהים עצמו או של תופעות טבע, שבהן לאלוהים מאפיינים אנושיים או שהטבע מבצע פעולה אנושית. כמו במדדים שהוא מגדיר לפירושי מדרשים ומסורות חז"ל נבחרות (להלן), כך אף בפירושי המקראות מציע הרשב"א דחייה מתונה של טכניקת האלגוריה, תוך החלטה על רכיבים של האנשה, בתנאים מוגדרים, כאשר אלה אינם סותרים מסורת מוגדרת; אותם רכיבים מיתיים שאף הרשב"א עצמו מצנזר ומעלימם. ניתן להיווכח שהמסורת הגאונית והאנדלוסית, העוקרת מהמקרא ומהתלמוד מופעים מיתיים ופנטסטיים שונים, נוכחת, ובמקביל נדחה הניסיון להחיל מדדים רציונליסטיים על כלל המסורת. במילים אחרות, כאשר אין מצווה מפורשת או מסורת מוגדרת אזי ניתן לצנזר את הטקסט, קרי להמשילו ולעקור את משמעותו הפשטית על בסיס השגה רציונלית של אלוהים ופעולותיו; וכאשר ישנה מצווה מפורשת או מסורת מוגדרת אזי דרכי השכל נדחות משום שמחשבתו של אלוהים ומעשיו הם מעל להבנת האדם ומצריכים ציות. כלל דוגמאות אלה מתיישבות יפה עם מגמתו התיאולוגית הנומינליסטית של הרשב"א ליצור פער בלתי חדיר בין מחשבת אלוהים ופעולותיו ובין מחשבת האדם ופעולת הטבע, תוך שימור הרכיב הרציונליסטי והצנזוריאלי שבפילוסופיה האנדלוסית והמימונית.<sup>79</sup> הפלטפורמה הרציונליסטית נותרת על כנה, ואילו האוריינטציות

79 על התפקוד של הסוד אצל הרשב"א כבלם וכנוכח-נעדר ראו הדיונים בסעיפים הבאים: 'קנוניזציה וצנזורה', 'הקנוניזציה של האגדה' ו'פירושי ההגדות לרשב"א'. הוויכוח בין רשב"א ובין האלגוריסטים מזכיר במידת מה את הוויכוחים שעמדו בתשתית הקריאה בקוראן בעולם המוסלמי בין חכמי המועתזילה, שדגלו בעליונות השכל ובמיוזוג עם האמונה, ובין חכמי החדית', שדגלו בעליונות המסורת. בתשתית הוויכוח המוסלמי עמדה השאלה בדבר הקריאה הנכונה בקוראן והוצאתו מפשוטו במקרה הצורך. העמדות המכריעות בסוגיה זו נוסחו על ידי אבו חסן אלאשערי וחוגו במאה העשירית. אולם שם הפתרון לא היה באמצעות הפרדה בין המסורת והתבונה, אלא באמצעות מענים שכליים סכולסטיים לקשיים שמערימים הכתובים, מתוך הכלל שאין להוציאם מפשוטם (כפי עמדת בעלי החדית'). ויכוחים אלו, שעמדו בתשתית היבחנותה של האורתודוקסיה המוסלמית הסונית בעיקר למן המאה העשירית, לא ניכרים בתרבות היהודית לפני המאה ה-14. היבחנותה של התופעה בעולם היהודי במאה ה-14 קשורה בהתפתחויות דומות בעולם הנוצרי של התקופה ובביקורת הולכת וגוברת על קריאות אורוואיסטיות או פילוסופיות-אינטלקטואליות בטקסטים נוצריים, המאפיינת את הסכולסטיקה הנוצרית בפרק הזמן האמור. כפי שאני מראה, בהקשר היהודי היא קשורה גם בפולמוס הנוצרי עם התלמוד ועם היהדות התלמודית. ככלל, המאבק הנמשך לכל אורך ימי הביניים בין טקסט לטבע מוכרע בשלהי התקופה באמצעות הפרדות נומינליסטיות, המאששות את תקפות הטקסט ומציבות אותו ואת הטבע כשני ממדים ותחומי חלות שונים.

התיאולוגיות פונות בכיוונים של הפרדה (דיפרנציאציה) בין דרכי האלוהים ודרכי האדם, תוך כדי הביסוס ההרמנויטי של כלל רכיבי המסורת והקנוניזציה שלהם.

## ב. השגה מול ביצוע: הטרנספורמציה הנומינליסטית של תפיסת המצוות

ההיסט התיאולוגי מן היכולת האלוהית המוסדרת וממושג החוכמה אל היכולת האלוהית המוחלטת ואל מושג הרצון משקף, כאמור, מעבר יסודי בהתפתחותה של התיאולוגיה בימי הביניים המאוחרים: מתיאולוגיה אינטלקטואלית לתיאולוגיה בעלת מאפיינים נומינליסטיים. כפי שבעולם הנוצרי מעבר זה מתבטא, בין השאר, בעזיבה של עקרונות תומיסטיים, כך בעולם היהודי הוא מתבצע באמצעות הביקורת על העקרונות של הרמב"ם וממשיכיו הפילוסופים המימוניים. כפי שהראתה פדיה, מושג ה'רצון' עומד בלב משנתו הקבלית של הרמב"ן,<sup>80</sup> כך שמנקודת המבט של הרשב"א, המערך המגביל את התבונה ומסיט את נקודת הכובד לכיוון תיאולוגיה שבמרכזה עומד הרצון מעוגן גם בכיוון הכללי של התיאוסופיה הקבלית של מורו. המעבר מן הרמב"ן לרשב"א מתבצע אפוא על שילוב ציר הדגשת הרצון (אצל הרמב"ן), לצד ציר הגבלת השכל (אצל הרשב"א), ועליו גם נסב השוני בעמדותיהם. מאחר שהשכל האנושי מוגבל מעיקרו על ידי מחשבתו הנבדלת של אלוהים ורצונו, כך גם, כפי שנוכחנו, יש גבולות ברורים למכלול ההיסקים ולתמונת המציאות המיוסדת על המערך השכלי האנושי, שאין בה כדי להשתוות ליציבותו של הקנון המוסר בצורה מדויקת את מחשבת אלוהים ואת רצונו, גם אם אינה מובנת עד תום או אינה מובנת כלל.

ביטוי נוסף למקומו של הרשב"א בביסוס של מעבר זה בעולם היהודי יש במחלוקתו עם הרמב"ם על טעמי המצוות. הוויכוח מול הרמב"ם מתגלה בכמה מקומות, בין השאר במסגרת הוויכוח שניהל הרשב"א מול הנוצרים על חוקי התורה, שם הוא ממוקד בפירושו, האלטרנטיבי לזה המימוני, שהציע הרשב"א לפסוק: 'ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול ההוא' (דברים ד: 6). הרמב"ם נעזר בפסוק זה כדי לדחות את אחת הדעות המופיעות בתלמוד, ולפיה חוקי התורה הם 'גזירות', וכן דעה רחבה יותר המסתייגת מכל מתן טעם למצוות, שאותה הוא תוקף בחריפות.<sup>81</sup> את תפיסת הרמב"ם אפשר

80 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 274-301.

81 התפיסה שהרמב"ם תוקף בחריפות היא זו שיוצרת פער בלתי חדיר בין מחשבת האדם ומחשבת האל, באמצעות מעשה המצוות. הרמב"ם תיאר את תפיסה זו כ'מחלה': 'יש אנשים שקשה להם מתן טעם למצוה מן המצוות. רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות. מה שמחייב להם את זאת היא מחלה שהם חשים בנפשותיהם שאין הם מסוגלים לדבר עליה ואין הם מיטיבים להביעה. כי הם סוברים שאילו היו המצוות האלה מועילות למציאות זאת, ונצטוונו בהן משום כך וכך, אזי כאילו באו מתוך מחשבתו ושיקול-דעתו של בעל שכל. אבל אם הן דבר שאין מושכלת לו משמעות כלל, ואין הן גורמות תועלת, אזי הן באו בלי ספק מן האל, כי אין מחשבתו של אדם מביאה לדבר מזה. בעיני חלשי שכל אלה האדם הוא, כביכול, שלם יותר מיוצרו, מפני שהאדם הוא אשר אומר ועושה מה שמביא לתכלית כלשהי, והאל אינו עושה זאת, אלא מצוה עלינו לעשות מה שעשייתו לא מועילה לנו, ואוסר עלינו מה שעשייתו לא מזיקה לנו... כל הכוונה [במעשה המצוות] היא להועיל לנו, כמו שהסברנו את דברו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה (דברים ו, כד). ואמר: אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה (שם, ד, ו). הרי שאמר במפורש שאפילו החקים כולם מורים בעיני כל האומות שהם בחכמה ותבונה. אילו היה דבר שאין יודעים את טעמו ואינו מביא תועלת ואינו

למקם בין השאר במסגרת דחייתו את עקרונות הכלאם, המדגישים את היסוד הוולונטרי שבפעילות האלוהית.

ביסוד דברי הרמב"ם ניצבת תפיסתו שחוקי אלוהים הם שכליים ותכליתיים. חוק שאין בו תכלית הינו חוק פגום, ואין לייחסו בשום אופן למחוקק האלוהי. התכלית מוכרת באמצעות השכל ואין הפרש לעניין זה בין שכל אלוהי לאנושי. מצוות התורה ניתנו לתועלת תכליתית, להשלים את האדם 'בדעות, במדות ובמעשי הנהגת המדינה'. כאמור, ראייה לכך מביא הרמב"ם מהפסוק בספר דברים המושם בפי הגויים – 'רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'; וכיצד יוכר בהיות עם ישראל חכם ונבון, אם מצוות התורה נטולות טעם ותכלית? דברי הרמב"ם מייצגים תפיסה אנתרופוצנטרית ואוטונומית של המצוות בפרט ושל התורה בכלל. בדומה לעמדות אינטלקטואליות אחרות מימי הביניים, המרחב ה'שכלי' נתפס כאן כמרחב משותף לאדם ולאל, והמצוות נועדו להביא את האדם לתכליתו השכלית או לכל הפחות לחנך את ההמון להתקרב אליה.

מבחינת הרשב"א, תפיסה כזו מעמידה בעיה יסודית בהגדרת הקנון: אם מרחב שיקול הדעת הוא נרחב ונובע משיתוף בין דרכי המחשבה האלוהית ודרכי המחשבה האנושית, יכול האדם להתערב בקנון, לדחות רכיבים מסוימים בתוכו ולאמץ אחרים כרצונו. המסגרת שבה הרשב"א מתמודד עם שאלת היחס בין השכל לקנון היא סוגיית החוקים שלא נודע טעמם. ההבחנה בין 'חוקים' ל'משפטים' מצויה בספרות חז"ל. רש"י בפירושו לתורה קבע שהחוקים הם גזירות מלך ואין בהם טעמים: "את חקתי תשמרו" – ואלו הן "בהמתך לא תרביע כלאים" וגו' חקים אלו גזרות מלך שאין טעם לדבר' (ויקרא יט: 19). הרמב"ן דחה את עמדתו של רש"י וקבע שגם ל'חקים' יש טעמים, הנסתרים מהיחיד וידועים לבעלי הסוד.<sup>82</sup> הרשב"א מקבל את עמדת הרמב"ן שלחוקי התורה – גזירות המלך – יש טעמים סודיים וחולק עליו בשאלת התועלת שבהענקת טעמים גלויים למצוות ולחוקים שלהם התורה עצמה לא טרחה להעניק טעמים כאלה. נקודות השיתוף, נקודות המחלוקת והסיבות להן יתבררו בהמשך.

פירושו של הרשב"א לפסוק 'ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הוא' מובא במסגרת פולמוסיו מול הנוצרים ומציע דרך אלטרנטיבית, המפקיעה את הפסוק הן מהתפיסה האוטונומית של המצוות המאפיינת את הפילוסופיה השכלתנית, הן מתפיסת זמניותן המאפיינת את הדרך הנוצרית:

די לנו כי צוה הוא ית' ועשינו רצונו, ואע"פ שאין דעתנו משגת חכמתו... כי חקים אלו שחקק לנו הם נחשבים לנו על דרך הודאת האמת לחכמה ובינה.

דוחה נזק, מדוע ייאמר על המאמין בו, או העושה אותו, שהוא חכם ונבון ורב-ערך, ויעורר פליאה באומות? אלא העניין בלי ספק כמו שצינינו, שכל מצוה ממש מאות ושלוש-עשרה מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עשק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה. הכול תלוי בשלושה דברים, בדעות, במידות ובמעשי הנהגת המדינה. מה שחייב שאין אנו מונים את האמירות הוא שהאמירות אשר התורה זירזה לאומרן, או אסרה אותן, חלקן מכלל המעשים המדיניים, חלקן להקניית דעות וחלקן להקניית מידות' (מורה נבוכים [מהדורת מיכאל שוורץ, תל אביב, תשס"ב], ג, לא).

82 פירוש הרמב"ן לתורה, ויקרא יט, יט. ראו הדיון אצל הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 30), עמ' 253-254.



שהרי כתוב 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'... הנה שאמר כי על שמירת החקים ראוי לקרות לנו חכמים ונבונים.<sup>83</sup>

הרשב"א מציע לקרוא את הפסוק בשונה מהרמב"ם: אין החוקים עצמם מעידים בפני הגויים על חוכמת העם השומר אותם, אלא עצם שמירתם מעידה כי עם זה חכם הוא. בהמשך דבריו הוא מוסיף שאמנם יש כאן היקש: 'כי כל מצות התורה, כל שאנו משיגים טעמם, הם בנויים על היושר באמת ובתמים... גם כן שנעשה מה שלא ישיגו העמים בשכלם, מצד ההיקש יש לנו לדון בבינה יתרה'. כאמור, הרשב"א מצביע בעיקר על אותם החוקים שאין בהם טעם ושעליהם 'אומות העולם מקטרגים עלינו'. עיקר טעמו לדחיית מתן טעם לחוקים מתגלה כפולמוסי ומיועד לדחות עמדה שאותה שמע מ'אחד מן חכמי הנצרים' בני זמנו, ולפיה מצוות שאין בהן טעם שכלי ניתנו כדי להרגיל את העם לעבודת האל: 'כעגל לא לומד וחמור שלא הורגל לשאת משא, שעומסים עליו משא כבד... עד שיהא רגיל, ואח"כ מקילים מעליו המשא הכבד ונותנין עליו המשא הראוי'. העמדה הנוצרית שעמה התמודד הרשב"א מייחסת לחלק ניכר מן המצוות מעמד אקומודטיבי; הטעם לנתינתן היה פדגוגי-חינוכי. הן הותאמו לרמתם הנמוכה של ישראל בעת נתינת התורה ויועדו לשמש הכנה עבורם לקראת עבודת אלוהים אמיתית. כידוע, גם הרמב"ם במורה נבוכים ייחס לחלק מן המצוות, ובפרט למצוות הקורבנות, מעמד אקומודטיבי חינוכי שיועד להעביר את העם ממצב של עבודת אלילים לקראת דת מונותאיסטית שלמה ולנטוע בהם הנהגות מוסריות טובות.<sup>84</sup> במאה ה-17, ובהדגשים שונים, עשה כן גם שפינוזה בפרק 'על בחירת העברים' שבחיבורו מאמר תיאולוגי מדיני. הרשב"א איתר לפירושים המימוניים והנוצריים מכנה משותף, המייחס טעם אנושי למצוות התורה ובכך חותר תחת קביעותן הנצחית. לפי עמדתו, נצחיותן של המצוות נעוצה בכך שהן אינן ניתנות לרדוקציה אנושית, פונקציונלית, חינוכית, אתית או היסטורית-פרוגרסיבית. כל דיון בטעמיהם הנגלים של החוקים נתקל אפוא מיד באבן הנגף של העמדה הנוצרית או של עמדת הרמב"ם.

בהמשך למגמתו הכללית של הרשב"א בפולמוסים מול הנצרות, לשלול את עקרון הסיגול (אקומודציה), ולמגמה הנומינליסטית של פירושו, המיועדת לשלול שיתוף בין מחשבתו המוגבלת של האדם למחשבת אלוהים – דוחה הרשב"א את תפיסת טעמי המצוות של הרמב"ם מכול וכול: 'אל תתן לבך לטעמי מצות שכתב הרב ז"ל [הרמב"ם], כי יש ויש קושיות גדולות כמעט בכלן... וחוי' מכבוד הרב ז"ל, אין משגיחין בטעמים האלו, וברוך ה'ידוע טעם גזרותיו'.<sup>85</sup> מחלוקת עקיפה מתגלה כאן גם מול הרמב"ן; בפירושו למצוות 'שילוח הקן' מקבל הרמב"ן את הכיוון הכללי של הרמב"ם למציאת טעמים גלויים לחוקי התורה:

83 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), א, תשובה לו, עמ' 192.

84 ראו ע' פונקנשטיין, 'תפישתו ההיסטורית והמשפטית של הרמב"ם', הנ"ל, תדמית ותודעה היסטורית, תל אביב, תשנ"א, עמ' 103-156.

85 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), א, תשובה כט, עמ' פב.

הענין שגזר הרב במצות שיש להם טעם מבואר הוא מאד כי בכל אחד טעם ותועלת ותקון לאדם... וכבר ארז"ל (סנהדרין כא) מפני מה לא נתגלו טעמי תורה וכו' ודרשו (פסחים קיט) ולמכסה עתיק זה המגלה דברים שכסה עתיק יומין ומאי ניהו טעמי תורה. 'וכבר דרשו בפרה אדומה (במדבר יט, ג-ד), שאמר שלמה על הכל עמדותי, ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני (קהלת ז, כג), ואמר ר' יוסי בר' חנינא אמר לו הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אדומה אבל לאחרים חקה דכתיב (זכריה יד, ו) והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון, יקפאון כתיב, דברים המכוסים מכם בעולם הוזה עתידין להיות צפויים לעולם הבא... הנה בארו שאין מניעות טעמי תורה ממנו אלא עורון בשכלנו, ושכבר נתגלה טעם החמורה שבהם לחכמי ישראל.<sup>86</sup>

הרמב"ן מבאר שלמצוות ולחוקים יש טעמים גלויים, 'תועלת ותקון לאדם', אבל העיקר הגלום בהם נעוץ בטעמיהם הסודיים הפנימיים הנגלים בזמן הזה ליחידים בלבד, והם עתידיים להתגלות לעתיד לבוא בעולם הבא. מניעת הידיעה במצוות נובעת מ'עורון בשכלנו'. כך, למרות נקודת המחלוקת, מונחת בניסוח זה פלטפורמה נוספת לציר הגבלת השכל, המודגשת בכל פולמוסיו של הרשב"א. בסוף דבריו רומז הרמב"ן לסוד מצוות 'שילוח הקן', הניצבת בלב תפיסת ההתעלות והאצילות שלו:

אבל במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה בשלוח הקן מדרש שיש במצוה סוד, אמר רבי רחמאי מאי דכתיב שלח תשלח את האם... בכבוד אותה בינה שנקראת אם העולם... מאי ואת הבנים תקח לך? אמר רבי רחמאי אותם בנים שגדלה, ומאי ניהו? שבעת ימי הסוכה ודיני שבעת ימי השבוע. והנה המצוה הזאת רומזת לענין גדול, ולכך שכרה מרובה למען ייטב לך והארכת ימים.<sup>87</sup>

כאמור, במסגרת פירושו המשלים בספר ויקרא השיג הרמב"ן על דברי רש"י שחוקים שלא נודע טעמם הינם 'גזירות מלך', שאינן ניתנות להבנת האדם, ופרש את עמדתו שלחוקים אלה יש טעמים קבליים סודיים. לפי הרמב"ן, החוקים הם אכן 'גזירת מלך' כדברי רש"י, משום שאין העם יודעים את תועלתם והם 'מהרהרים אחריהם בלבם ומקבלים אותם ליראת המלכות', ועם זאת 'כלם בטעם נכון ותועלת שלמה'.<sup>88</sup> בנקודה זו נאמן הרשב"א לדברי הרמב"ן; גם לדבריו לכל חוקי התורה יש טעמים סודיים והם מועילים לאדם בין שהוא יודע טעמם ובין שלא. המחלוקת בין הרשב"א לרמב"ן נעוצה במידת התועלת שבהענקת טעמים גלויים לאותם החוקים. לפי הרשב"א אין תועלת

86 פירוש הרמב"ן לתורה, דברים כב, ו.

87 שם. על התפיסה הקבלית הנרמזת כאן, שהינה הליבה של תורת האצילות וההתעלות של הרמב"ן, ראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 392-401, ובפרט עמ' 399.

88 'ואין הכוונה בהם שתהיה גזרת מלך מלכי המלכים בשום מקום בלא טעם, כי כל אמרת אלוה צרופה, רק החוקים הם גזירת המלך אשר יחוקק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם ואין העם נהנים בהם אבל מהרהרים אחריהם בלבם ומקבלים אותם ליראת המלכות, וכן חוקי הקב"ה הם הסודות אשר לא בתורה שאין העם במחשבתם נהנים בהם כמשפטים, אבל כלם בטעם נכון ותועלת שלמה' (פירוש הרמב"ן על התורה, ויקרא יט, יט). וראו הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 30), עמ' 253-254.

מיוחדת בידיעת הטעמים הגלויים למצוות שאף התורה עצמה לא טרחה לבארן, שכן (גם לפי דעת הרמב"ן) מצוות אלה פועלות את פעולתן אף ללא ידיעת טעמיהן. נראה שהרשב"א נקט דרך של העלמת הטעמים הגלויים למצוות, משום שטעמי המצוות מיוסדים על סברות אנושיות ולכן ניתן לסתור אותם באמצעות סברות אנושיות אחרות. אין עדיפות מיוחדת לטעמים האתיים שמביאים הרמב"ם או הרמב"ן על פני הטעמים שמביאים הנוצרים. טעמים אתיים ואחרים למצוות שלא נודע טעמן מובילים להאנשה של כוונת המחוקק; ואם חינוך האדם למעשים טובים ולמידות טובות הוא העומד על הפרק, התכלית של הציווי אינה גלומה בציווי עצמו אלא בהתקדמות שמושגת באמצעותו, ומכאן קצרה הדרך לעמדה הנוצרית. הקבלה לדברי הרמב"ן – רק החוקים הם גזירת המלך אשר יחוקק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם – מצויה באחת התשובות החשובות של הרשב"א בעניין טעמי המצוות, שבה הוא עוסק ביחס שבין עשיית המצוות להשגת סודותיהן. לקראת סיום התשובה הוא מביא משל: רופא מעניק מרקחת סמים לחולה, שרק בשיעורים מסוימים ובזמנים ידועים יש בה כדי לרפאו. בנמשל ישראל הם החולה ואלוהים – הרופא המעניק להם תערובת סמים, היא המצוות. לדברי הרשב"א, 'החולה אוכל ואינו יודע ואינו מרגיש בתערובת הסמים, אלא בטעם אכילתן בלבד, והמרקחת פועלת בכוח הסמנים המורכבים בו, והחולה אעפ"י שאינו מרגיש משיג התועלת בלא מדע'.<sup>89</sup> בשתי הדוגמאות, הן של הרמב"ן, הן של הרשב"א, הידיעה עצמה אינה מבוא או גורם הכרחי להשגת התועלת, הגלומה בביצוע המדויק ולא בהשגה.

המסגרת הכללית של תשובה זו סובבת סביב פירוש דברי התלמוד: 'אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה וכו' דבר קטן ודבר גדול. דבר גדול מעשה מרכבה. דבר קטן הוי"א דאביי ורבא' (בבלי סוכה, כח א). כאן מבקש הרשב"א לדחות דעה נוספת במעשה המצוות: 'טועי הרוח חשבו כי עשיית המצות דאביי ורבא נושאין ונותנין בהן הוא דבר קטן... וכמלך שרוצה לנסות את העם אם ישלימו רצונו בין שיש באותה צְנָא תועלת בין שאין בעשייתה תועלת וזלתי ההוראה שמורה העושה'. הרשב"א מייחס דעה זו למי ש'אינן נותנין דעתם רק בלמוד ספרי חכמי האומות פילוספיא וטבע', כלומר לנוהים אחרי הפילוסופיה וממעטים בחשיבות מעשה המצוות. לדבריו כל המצוות, ולו הקלות ביותר, מכילות מושכלות לאין שיעור:

מי שחננו השם יתברך מהן יתבונן במושכלות שנכללו במצותיו, ועל זה התפלל דוד באמרו 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', וכפי שפי' ז"ל... שהיה אומר על כל מקרא ומקרא, אלף וחמשה טעמים, ולא נעלמה ממנו אלא פרה אדומה (עפ"י פסיקתא רבתי, פרשת פרה, אות ט). והוא שאמר ית' ליהושע 'לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל' (יהושע א, ח), ר"ל תצליח במעשה וממנו תשכיל המושכלות הרמוזות בהן. וזהו ענין ריב"ז שהסתכל בטעמי התורה וזכה להתבונן בהן, וזהו ענין המרכבה, שהדברים הרמוזים במצות התורה הם מעשה מרכבה. ואביי ורבא ושאר חכמי ישראל שהתעסקו בפירושי המצות

89 שו"ת הרשב"א החדשות – מכתב יד, ירושלים, תשס"ה, סימן שס"ו.

כחכמי המשנה והאמוראים הבאים אחריהם, השתדלו לבאר סבר עניינם ועשייתם כיצד.

הרשב"א מדגיש שעשיית המצוות לפרטי פרטיהן – הוויות דאביי ורבא – מובילה להשגת סודותיהן – 'מעשה מרכבה'. עמדת הרשב"א, שהדברים הרמוזים במצוות הם מעשה מרכבה, יועדה לדחות את דעת הפילוסופים ש'מעשה מרכבה' הוא המטפיזיקה האריסטוטלית.<sup>90</sup> הרשב"א כמו עונה לדברי המתפלספים: אתם סבורים שהמצוות הן דבר קטן ומעשה מרכבה הוא דבר גדול, אבל המצוות רומזות לדברים שהם מעשה מרכבה. מנקודת המבט של היחסים בין ביצוע המצווה להשגה, יש פה היררכיה: הביצוע המדויק קודם להשגה, וזו האחרונה תלויה בו. הביצוע מועיל גם ללא ההשגה, אבל ביצוע מדוקדק והשגה מלאה הם האידיאל והתכלית של מעשה המצוות, גם אם בזמן הזה האפשרות להגיע לאידיאל אינה ברורה או עומדת בספק. השימוש בצירוף 'תשכיל המושכלות הרמוזות בהן' אינו מכוון כמובן למושכלות פילוסופיים, אלא לפיגורות אלוהיות הרמוזות במעשה המצוות, 'ציורי דברים' בלשון הרמב"ן. לכך עוד אדרש בחלקי המאמר העוסקים בפירושי ההגדות.

כאמור, ההבדל בין עמדתו של הרשב"א לזו של הרמב"ן נעוץ בשאלת התועלת שבמתן טעמים נגלים לחוקי התורה. עמדתו של הרמב"ן מתגלה סביב הפירוש שהוא מעניק למצוות 'שילוח הקן', וכפי שצוטט לעיל. הרשב"א נדרש למצווה זו בתשובה נוספת שבה הוא מגלה את דעתו בנושא טעמי המצוות:

ואף המצות שיראה מפשוטי הטעמים שנתנה בהם תורה, שהטעמים ההם תכלית הכונה בהם, אינה תכלית. אלא, הטעם שהוא אמת, אך הוא כנקודה מתועלתיה ומכונותיה, והדברים הנעלמים הרמוזים בתורה, לאשר חננם השם יתברך אין להם תכלה... ואם על הפשטים בלבד, יכילם מעט גליון כאזהרות שחברו הפייטנים. ואם על פירושיהם, יכילום קונדריסין כמשנה וכתלמוד... והנה מצות שבת שנתפרש בתורה טעמה... עם כל זה יש בענין השבת סוד נשגב מאוד. ואולם

90 שו"ת הרשב"א החדשות – מכתב יד, ירושלים, תשס"ה, סימן שס"ו. דבריו של רשב"א עומדים בניגוד לשתי עמדות נוספות בנות התקופה: הראשונה, מובאת בחיבורו של שמואל אבן עבאס יאיר נתיב, בדבר ההתרכזות בתלמוד ובהלכה בלבד. ראו ד' שוורץ, 'מהרסים, תלמודיים ואנשי החוכמה: עמדתו ודרשנותו של ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 585-617 (במידה שאכן נתחבר החיבור באזור ברצלונה בסביבות 1250 כמו שהציע שוורץ). עבאס משלב בדבריו גם פילוסופיה ואלגוריום מתון, המעניק קדימות לפשטי התורה ולהוראותיה; השנייה, חיבורו המוקדם של משה דה ליאון אור זרוע, שנכתב כנראה במחצית השנייה של שנות השבעים של המאה ה-13, וכולל ביקורת קשה נגד תלמידי החכמים המשווקים בתלמודם ואינם עוסקים בקבלה. ראו א' אלטמן, 'ספר אור זרוע לר' משה די ליאון: מבוא, טקסט קריטי והערות', קובץ על יד: סדרה חדשה ט' (תש"ם), עמ' 217-293, ובמיוחד עמ' 243-244, 249-250. המתייגע בתורה כמוהו כ'כבהמה המביאה את התבן על כתפה' ועליו נאמר 'אין ראוי לבוא אל המלך בלבוש שק', ולעומתו העוסקים ב'חכמה עליונית' (שם, עמ' 249). גם עמדתו של ר' יצחק אבן לטיף מסכימה עם היות 'מעשה מרכבה' דבר גדול, אך דוחה לחלוטין את זיהויו של מעשה מרכבה עם המסורת הקבלית-תיאוסופית. ראו ש' רז, 'מטפיסיקה ומעשה מרכבה: הרמב"ם ויצחק אבן לטיף', הרמב"ם בנבכי הסוד: מחווה למשה חלמיש, בעריכת א' אלקיים ומ' חלמיש, רמת גן, תשס"ט, עמ' 149-164.

גם הטעם הזה הנגלה כולל ענינים לא יכילום ספרים למי שדעתו יפה וראה רמו מועט... כאשר יעורר טעם המצוה היא, יפסוק הזמן ולא יספיקו כל החכמים למצוא כמעט אפילו כנקודה אחת כנגד הגלגל העליון... וכן במצות הסוכה, וכן במקצת מן המצות, כל שכן אשר לא נתפרש טעמם בתורה. ודע כי לכל אלו יש לבעלי הסודות התורה טעמים נכבדים מאוד, אף כי בעון הדור נסתתמו מעינות חכמה אחר שגרם החטא ונחרב בית קדשנו ותפארתנו, שמשם היה משך החכמה והנבואה נמשך לחכמים ולנביאים...

ועל ענין שבא בכתבך, הרמז על מצות שלוח הקן (דברים כב: 6)... דע כי אי אפשר לגלות טעמה שיש בה לבעלי הקבלה, כי אם יחיד שבדור ליחיד שבדור לשתי סבות, אחת מצד המוסר והשנית מצד המקבל. כי היודעים חן ערך המצות מעט, ותמה אני אם יש בדור מי שראוי לדבר במ ליקר תפארת הענינים ולמיעוט הידיעה בהם... אך דרך כלל אני אומר מדעתי, שהמצוה היא רומזת באמתות בידיעת החכמה והאמונה, מה אשר לא ימד ולא יספר.<sup>91</sup>

לדעת הרשב"א, טעמי המצוות הגלויים, גם כאשר הם מובאים בתורה, אינם אלא כנקודה ביחס לאינסוף הגלום בה שאין לו תכלית. לדבריו אין לגלות את טעמה הקבלי של מצוות 'שילוח הקן' אלא מפי יחיד שבדור ליחיד שבדור, ואפשר שמשתמע מכאן שמסירה כזאת אכן נמסרה לו, 'יחיד שבדור' הנוכחי; ואם כך אז בסבירות גדולה שמפי 'יחיד שבדור' הקודם, הרמב"ן, הרומז כאמור בפירושו לתורה לסוד זה, הניצב בלב משנתו הקבלית, על ידי ציטוט ספר הבהיר. הרשב"א טוען שאין שיעור לביאור טעמי המצוות ולכן אין טעם להעניק להן טעמים גלויים, אלא בהכרח צמצום של אינסופיות התורה. הבסיס לגישתו הוא תפיסת התורה וההלכה של הרמב"ן עצמו, על סודותיה הקבליים. המחלוקת היא על האופן שבו יש לממש תפיסה זו בהקשרים פרשניים קונקרטיים. למרות זאת, כפי שמתברר מסוף המובאה, אף הרשב"א אינו נמנע מלרמוז מדעתו לטעם

91 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), א, תשובה כט, עמ' פב; שם, סימן ל, עמ' פג. בדרכו של הרשב"א בענין זה, כמו בענינים אחרים בפירושי ההגדות (בנושא זה ראו הסעיפים להלן), הלך גדול התיאולוגים הנומינליסטיים היהודים בעת החדשה, המהר"ל מפראג, בספרו תפארת ישראל. לאחר פרישת ביקורת חריפה על הרמב"ם, פונה המהר"ל לביקורת על הרמב"ן: 'והרמב"ן ז"ל בפרשת תצא (דברים כב, ו) האריך מאד בענין זה, ואמר כי טעם שלוח הקן שלא נתאכזר, כמו שהאריך שם. וכן פירש טעם "אותו ואת בנו" (ויקרא כב, כח), שלא נתאכזר. וזה דעתו במצות שצוה השם יתברך להעם אשר בחר, לקבוע בהם מדות טובות להטיב להם, מבלי שהוא יתברך מקבל דבר טובה מזה, רק להטיב לנו וגו', וזה יסוד דעתו. ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל, מכל מקום תורה היא, וללמוד אנו צריכים... אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל – שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך, הגזור על עמו גזירות, כמו מלך הגזור גזירה על עמו... ואי אפשר לומר שיהיו מצות התורה על דרך שפירש הרמב"ן ז"ל, לקבוע בנו מדות טובות, כי לא תוכל לפרש כך, כי רוב מצות לא נדע טעמם, ואם כן איזה דרך ישכון אור המצות? אמנם מה שאמר "לא נתנה תורה רק לצרף הבריות", אין הפירוש כי המצוות הם מצרפים האדם במה שידריך האדם עצמו במידות הטובות וההגונות, שבזה יקשה כמו שכתבנו למעלה, כי דבר זה היה הגון במצות אשר נדע טעמם, אבל במצות שנעלם מאתנו טעם שלהם לא נוכל לומר כך. אבל המצות בעצמם מצרפים נפש האדם' (תפארת ישראל, פראקס ו-ז).

'חיצון' למצוות 'שילוח הקן', הקרוב בדרכו לסוד ה'פנימי' המתואר על ידי הרמב"ן הרבה יותר מהטעמים הנגלים שמביא הרמב"ן עצמו.

הפער בין הרמב"ן לרשב"א בשאלת טעמי המצוות מתברר אפוא בעיקר כקונטקסטואלי, כלומר כמחלוקת על אודות השאלה כיצד צריך לגלם את תפיסת התורה והמסירה של הרמב"ן עצמו בתוך מעשה הפרשנות, ונוכח השינוי במקדי הפולמוס. מגמתו של הרשב"א לבטל או לצמצם את טעמי המצוות הגלויים, העומדת במתח גם עם דרכו של הרמב"ן, התקיימה לנוכח הפולמוסים שבהם לקח חלק, מול הפילוסופיה והנצרות – ובמקד שתייהן ניצבות דרכים פרשניות המבקשות ליצור התאמה בין מצוות התורה למחשבת האדם או להתפתחותו ההיסטורית – על רקע המציאות החברתית בעולם היהודי בזמנו והצורך בחידודן של טקטיקות חדשות בזיקה לפולמוסים אלה. את ההקבלה בין עמדת הפילוסופים לעמדה הנוצרית ניתן לגזור מהשוואות פשוטות בין הנימוקים המובאים במסגרת הפולמוסים שצוטטו לעיל, שנערכו מול כל אחד מגורמים אלה. למשל, בפולמוס החוקים מול הנוצרים גורס הרשב"א: 'ומה שבעלי הדין [הנוצרים] טוענין עלינו, מאי איכפת ליה להקב"ה שנאכל את הכבש ולא נאכל את החזיר, או שנלבש צמר ופשתים זה בפני עצמו וזה בפני עצמו; במענה לכך הוא משיב: 'די לנו כי צוה הוא ית' ועשינו רצונו, ואע"פ שאין דעתנו משגת חכמתו'.<sup>92</sup> מנגד, בפולמוס המצוות מול עמדה שאותה הוא מייחס לנוהים אחרי הפילוסופיה הוא כותב:

ובא בפירושן ז"ל 'מה איכפת ליה לקב"ה בין שוחט מו העורף לשוחט מן הצואר, לא נתנו מצות אלא לצרף בהן את הבריות' (בראשית רבה, מד). והטועין חושבין בפירוש לצרף בהן את הבריות, לדעת אם ילכו בתורתו ובמצותיו לבד בין שיש בהן תועלת מצד עצמן אם לאו, ועל זה קראו דקדוקי אביי ורבא בפעולות המצוות דבר קטן. ומזה יצא להן באמת בטול העשייה בכלל המצוות... ואינם נותנין דעתם רק בלימודי ספרי חכמי האומות פילוספיא וטבע.<sup>93</sup>

הנוצרים סבורים שהחוקים שלא נודע טעמם, שיועדו לאלף את העם ולהרגילו בעבודת אלוהים, בטלו משעה שהופיע ישו, ואילו הנוהים אחרי הפילוסופיה, כפי שהרשב"א מעוניין להציגם, סבורים שבתכלית התורה – הידיעה הכוללת במעשה מרכבה (המטפיזיקה האריסטוטלית) – יש כדי לבטל את דקדוקי המצוות. מול עמדות אלה ואחרות, שאותן הוא מייחס לנוצרים ולפילוסופים, גיבש הרשב"א את עמדתו הכללית על דרך הנגלה: פרטי המצוות הם כעין מרשמים המועילים גם מבלי לדעת את הרכבם, והחוקים הם ציוויים שאינם ניתנים להסברים נגלים ויש להסתפק בעצם הציווי, בידוענו שנרמזים בו דברים נכבדים – 'מושכלות' או פיגורות אלוהיים.

בתווך בין שתי העמדות ניצבת תפיסת הסוד של הרשב"א ביחסה לתוכני התורה הנגלים ולהשגה האנושית. מבלי לשנות את תוכני מסורות הסוד גופן או את דרכי מסירתן ומתוך גיבושן של טקטיקות פרשניות על דרך הנגלה, הציב הרשב"א את הסוד

92 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), סימן לו, עמ' קעד.  
93 שו"ת הרשב"א החדשות (לעיל הערה 89), סימן שסו.

כבלם וכמחיצה בפני ההסברים הפילוסופיים והנוצריים כאחד. לתפקוד זה של הסוד אצל הרשב"א – כנוכח-נעדר – גם לכך עוד נחזור בסעיפים הבאים הנוגעים לפרשנות האגדה. פיתוח עצמאי שונה של דברי הרמב"ן ניתן למצוא בדברי תלמידו האחר, ויריבו של הרשב"א בענייני הלכה, ר' אהרן הלוי (הרא"ה, 1235-1303). בחידושי למסכת ברכות מביא הרא"ה טעם נגלה למצוות 'שילוח הקן' בשם אחיו ר' פנחס הלוי. לאחר פרישת עמדת אחיו הוא מביא את עמדתו שלו בסוגיית הטעמים הגלויים למצוות:

ורבי' אחא ז"ל מפרש טעמא דקן צפור לקיים ענין השגחת השם יתברך בשאר מן המינין חוץ מן האדם במינין, כלומר בקיום המינין, לא בפרטיהם אלא באדם לבדו, שנאמר בו כי עיניו על דרכי איש וכל צעדיו (יספור) [יראה]. ואפשר שזהו שכתוב במעשה בראשית ביצירת בהמה וחיה ועוף 'למינה' למינה כלומר בהמשכת קיום המינין. וזהו טעם אותו ואת בנו לאסור בשחיתתן ביום אחד, כי מקצת המצות להודיענו דעות אמתיות כענין שבת בחדוש העולם. וטעם מעקה להודיענו כי האדם ראוי להשמר מן המקרים, ואחר ישיב אל לבו כי הוא עשה יכלתו ומה שבידו לעשות, ואחר זה הדבר ברשות בוראו ולא לאדם דרכו. ובענין זה נתנה רשות לרופא לרפאות, שהאדם צריך לרפאות כענין שהבריא למזונות. ואולם זה וזה אם יבטחו במזונות ויהיו מובחרים שאפשר, וכן ברפאות ותהיינן הטובות שאפשר, שניהם טועים מדרך השכל וינחו בקהל רפאים, כי האדם אפילו בהיותו בריא בתכלית הבריאות שאפשר לו הרי הוא בכל עת ובכל רגע ביד השם יתברך להמית, ולהחיות מי שמסוכן בתכלית, ועיניו תמיד פקוחות על בני איש הן לרחמים הן לנקמה. וזהו עונש אסא וגם בחליו לא דרש את ד' כי (אם) ברופאים, שסמכה דעתו ברופאים בקיאים שהיו לו ולא זכר למי שמיתתו וחיוו תלויים בידו.

וכן מקצת המצות לפרסם ולדעת קיום הבטחות אמתיות כענין ברית מלח, שהמלח ידוע ששומר הדברים מהפסד, וכן ברית אלהינו יתעלה להיות לנו השארות [ה]נפש לטובה, וזהו להיות לו לעם סגולה ולתת לנו תקוה ואחרית בעולם הזה ובעולם הבא. וכזה ענין איסור גיד הנשה, להודיענו הבטחת יוצאי ירך יעקב שלא יכלו בגלות, ואם יסבלו צרות, על כן נגע בכף ירך להיות צולע ולא יכול לו לכלותו, והיה שרו של עשו. ויזרח לו השמש של רפואה לימות המשיח כאשר עבר את פנואל, בפנות אלה הצרות. והתורה כולה על ענין זה באמונות אמתיות ודעות אמתיות והבטחות אמתיות ותועלות אמתיות באיסורין ובטמאות, ואם לא נזכרו קצתם נעלמו לטובתנו, ומכל מקום התועלת מגיע מאליו והנהגות טובות ומשפטים צדיקים, ועל זה נאמר 'תורת ד' תמימה משיבת נפש', כי כל מה שנתבאר במופת אמת על ידי תנועת הגלגלים, ובאורו אמת כענין שיש אלוה בעולם יתברך והוא אחד נעלה על הכל, ועל כל אלהים כלומר על כל השכלים הנבדלים, הכל בא בתורה עם השארות הנפש. וגם זכינו להשיג גמולה במקצת מחיים וזו היא הנבואה, ועל כל אשר לא בא באורו באמת עדות ד' נאמנה מחכימת פתי. וזהו האדם, בדברים שלא ישיג באורם יאזין לעדות ד' יתברך, והיא הנאמנה

כענין חדוש העולם ושאר הדברים שבאו בתורה. נמצא העוסק בתורה משיג האמתיות בלי שיבא בדרכי החקירה שהם דרכים נסתרים ובהם מכשולות רבים, כי גבהו דרכי השם ית' מדרכיהם. ואם יזכני השם ית' עוד אחר בזה קונדרס לבאר בו דברים שיגעתי בהם ושמעתי.

לדברי הרא"ה יש טעמים אמיתיים לכל המצוות, למן מצוות 'שילוח הקן', דרך איסור השחיטה של שור ובנו ביום אחד ועד איסור והיתר, טומאות וטהרות, בין שנודע טעמן, בין שלא. יתרה מזאת, העוקב אחר דרכי התורה יבוא לידי השגת אותן האמיתות המושגות על ידי העיון השכלי, תוך דילוג על 'דרכי החקירה שהם דרכים נסתרים ובהם מכשולות רבים'. ראוי לשים לב לשימוש באותו הפסוק המובא על ידי הרשב"א: 'גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממשבותיכם' (ישעיהו נה: 8-9) – שבא כאן לקדם את המסקנה ההפוכה. דרכי ה' שגבהו מדרכי אנוש מתבטאות בכך שאלוהים חושף את האמיתות על ידי התורה, מבלי שיהיה צורך לעשות שימוש בדרכי חקירה אנושיות. בתוצאה הסופית מדובר באותן אמיתות, אבל הדרך להגיע אליהן שונה – ללא המכשולות שבחקירה. אפשר להיווכח שדברי הרמב"ן עצמו בטעמי המצוות מתפצלים בין שני תלמידיו היריבים לכיוונים הפוכים וסותרים. הדרך האחת, של הרא"ה, משמרת את הכיוונים ההרמוניסטיים, המשלבים בין דרכי החקירה לדרכי התורה, ומעניקה ביטוי לכך שהתורה אמורה לכלול את כל הידיעות והתובנות שבנמצא. הדרך האחרת, של הרשב"א, מקדמת, בלי לערער את המושג הטוטאלי של התורה, תפיסה המפרידה בין דרכי המצוות לתבונתו של האדם.

אותה המסורת שמביא הרא"ה משם אחיו ר' פנחס הלוי מובאת גם בספר החינוך, ויש כאן חיזוק לסברתו של ישראל תא שמע שמחבר ספר החינוך הוא ר' פנחס הלוי: 'משרשי המצוה לתת אל לבנו שהשגחת האל ברוך הוא על בריותיו במין האדם בפרט... ובשאר מיני בעלי החיים במינים דרך כלל, כלומר שחפצו ברוך הוא בקיום המין'. ההקבלות אל ספר החינוך ניכרות גם מהדוגמאות הנוספות שמביא הרא"ה בשם אחיו, למשל האיסור 'שלא לשחוט בהמה ובנה ביום אחד' ובמצווה 'לעשות מעקה לגג'.

בעל ספר החינוך מביא באריכות מדבריהם של הרמב"ם והרמב"ן סביב מצוות 'שילוח הקן'. בחתימת דבריו הוא מאפיין את שיטתו, הקרובה לשיטתם:

והנה הארכתני לכתוב לך בני על זה, להעיד על כל שרשי ספרי עדים נאמנים, שני עמודי עולם, חכמים גדולים ונבונים, בעלי שכל מזוקק ובסתרי התורה מקובלים... כי יש במצות התורה טעם להועיל בני האדם בדעותיהם, להכשירם ולהרגילם להכשיר בהם כל פעולותיהם.

עם זאת מקפיד המחבר בתכלית ההקפדה להרחיק את התועלת שבמצווה זו מהבורא, שיכול היה גם לצוות אחרת:

אבל הצוואה על זה, ובאותו ואת בנו שהיא כיוצא בה, ובשאר מצוות רבות, אינו אלא כגזרה לפניו, שגזר על זה בחפצו הפשוט. ואלו רצה בהפך מזה, לא



כריחנו דבר ולא ימנענו סבה חלילה, כמונו אנחנו הבנויים בכח הטבעים, שמדת  
הרחמנות תעכבנו מלהשחית, או תכריחנו להטיב לפעמים.<sup>94</sup>

בנקודה זו נמנע בעל ספר החינוך לייחס את הטעמים הגלויים אל הבורא או לייחס  
שיתוף בין טעמי המצוות האנושיים ובין כוונת הבורא, שאינה אלא גזירה, ובכך הוא  
צועד בעקבות הרמב"ן. בדברים אלה אף מתגלה המכנה המשותף בין ניסוחיו של הרמב"ן  
לדרכו של רש"י בביאור החוקים ולדרכו של הרשב"א, המעמידה חיץ בין מחשבת אלוהים  
למחשבת האדם והבנתו. עמדתו של רש"י דיכוטומית – חוקי האלוהים הם 'גזירות מלך';  
עמדתו של הרמב"ן דואליסטית מתונה – היא מתאמת בין מצבו של האדם לכוונת האל,  
אבל מפקיעה מן האל כל תכונה אנושית; ואילו עמדתו של הרשב"א מערערת מעיקרה  
על התיאום בין כוונת האל למצבו של האדם ולהשגתו – מה שהאדם משיג נותר קבוע  
בעולמו ואין בו כדי לבאר את כוונת האל.

#### ממשפטים לגזירות: עלייתה של דת הטרונומית

הכיוונים הפוסט-פולמוסיים שהתבססו אצל הרשב"א בעיקר סביב חוקים שלא נודע  
טעמם, מתוך ניסיון לדחית הזמניות של אותם חוקים או האלגוריוזציה שלהם, פתחו  
מגמה חדשה, במונחים של ימי הביניים, של היסט החוק היהודי כולו לכיוון הגזירות  
ושל ביסוס מושג הרצון האלוהי כעומד במרכז החיים הדתיים, תחת מושג ה'תבונה'  
או ה'חוכמה', המאפיין את הרמב"ם ואת ההולכים בעקבותיו, ולמעשה את מרבית  
מגמותיה של הפילוסופיה (וגם המיסטיקה) היהודית בימי הביניים. כאמור לעיל, מושג  
ה'רצון' אף עומד בלב משנתו הקבלית של הרמב"ן וגם הגבלת השכל נרמזת בה,<sup>95</sup> כך  
שלמרות נקודת המחלוקת, יש כאן התאמה בין המערך התיאולוגי ובין המערך הקבלי  
או למצער – עיצוב מחדש של שאלת טעמי המצוות לנוכח פרשנות חדשה של המבנים  
הקבליים של הרמב"ן והתאמתם לבעיות הזמן.

פיתוח נוסף של היסט זה, מכיוון אחר – וחשוב ביותר – אנו מוצאים במשנתו של  
הרב נסים גירונדי (הר"ן), המפרידה בין משפט המלך למשפט התורה. בפסקה חשובה  
טען הר"ן שחוקי התורה שלא נודע טעמם וחלקים ידועים במצוותיה נועדו לשם תחולת  
שפע אלוהי על הקיבוץ היהודי. את משפטי התורה הגדיר הר"ן כעומדים בין לבין: בין  
תחולת השפע האלוהי לתיקון הקיבוץ המדיני. אבל מאחר שלתיקון הקיבוץ המדיני  
היה אחראי המלך, באמצעות משפט המלך, סביר שגם המצוות והמשפטים יועדו בעיקר  
לשם תחולת השפע האלוהי:

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון  
הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה  
יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלהי באומתנו  
ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר

94 ספר החינוך, מצוה תקמ"ה.

95 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 274-301.

נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון הוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישרים ענינו.<sup>96</sup>

דבריו האמביוולנטיים של הר"ן חושפים קו תפר חשוב, שבו מתגלם המעבר מתפיסה רציונלית של משפטי התורה לתפיסה א-רציונלית שלהם; מתפיסת המשפט העברי כעוגן להתנהלות פוליטית רציונלית המבוססת על התבונה ועל דרכי ההשגה האנושית, לתפיסתו כמיועד בעיקר לשם דבקות דתית. בקו תפר זה גם גלוי לעין יסוד החילון, הנעוץ בכל דיפרנציאציה מעין זו: משפט המלך החילוני תופס את מקום המשפט הקולקטיבי הרציונלי, ואילו משפטי התורה הם בעיקר בסיס לדבקות דתית.

מהלך זה בתיאוריה של המשפט היהודי בא לידי מיצוי בספרו של ר' יוסף יעבץ, בן דור המגורשים, אור החיים, המכיל את ההתמודדות הביקורתית המקיפה ביותר עם תפיסת המשפט האינטלקטואלית מבית מדרשם של הרמב"ם וממשיכיו.<sup>97</sup> כמו אצל הרשב"א, וביתר הריפות, כך אצל יעבץ הצירוף 'עם חכם ונבון' מורה על הציות, ולא על ההשגה. אף הרציונליזציה של טעמי המצוות נשללת כאן בתקיפות רבה, ובמקומה מתבססת תיאולוגיה נומינליסטית רדיקלית, שלא רק שוללת כל רכיב רציונלי מן המערך התיאולוגי היהודי, מתפיסת המשפט ומיחסי הקיבוץ היהודי והאל, אלא אף פורשת כתב אשמה היסטורי חריף נגד התפיסה המימונית והנמשכים אחריה. בכך המשיך יעבץ את הכיוונים התיאולוגיים, המשפטיים והפולמוסיים שהתבססו עם חרם ברצלונה בראשית המאה ה-14 ונשלמו לאחר גירוש ספרד. במרחב האשכנזי בעת החדשה המוקדמת, המייצג המובהק של כיוונים אלה הוא המהר"ל מפראג (נפטר 1608); ברם, גם בקרב רבנים והוגים שאחזו בכיוונים מתונים יותר בישרה הדיפרנציאציה בין מושגי הרצון והאמונה לבין מושגי התבונה, הנעשית בציר הגבלת השכל האנושי, על קרע עמוק בתמונת העולם ההוליסטית של ימי הביניים שלה היו שותפים אישים שונים, שאחזו בכיוונים תיאולוגיים שונים, דוגמת ר' יהודה הלוי, הרמב"ם וגם הרמב"ן.

ההשלכות של קרע זה מורכבות ומקבלות ביטויים שונים, ולעתים הפוכים, במערכות ידע שונות – תיאולוגיות, פרשניות או קבליות. ברם, מאז שלהי ימי הביניים הלך התיאום ההרמוני של ידע אוטורי או אקזוטרי עם פלטפורמות ידע קוסמולוגיות, טבעיות ורציונליות ונחלש. תהליך זה מקביל לדעיכתה של הפילוסופיה המקורית ביהדות ימי הביניים לאחר הדקונסטרוקציות הפילוסופיות הרדיקליות של ר' חסדאי קרשקש; וכך גם מושג התורה ההוליסטי כפי שפותח, באופן שונה לגמרי, על ידי הרמב"ם או הרמב"ן. להלכה עתידה הייתה התורה לכלול גם בעתיד את כל הידיעות והמדעים, אך למעשה, גופי הידע המדעיים עצמם הפכו חמקמקים וקונטינגנטיים, ונוצר קושי גובר לתאם בינם ובין מערכות המשפט העברי. להרמוניה הימי ביניימית בין דת וידע עוד צפויה הייתה עדנה קצרה בתקופת הרנסנס, על התפיסות המאגיות-אפלטוניות והאלכימיות שהתבססו בה; ולמעשה, כבר לאורך ימי הביניים התיכונים היו תפיסות מאגיות ואלכימיות בגדר אלטרנטיבה לדרך המלך של הפילוסופיה והקוסמולוגיה

96 א"ל פלדמן, דרשות הר"ן לרבנו נסים בן ראובן גירונדי, ירושלים, תשל"ד, דרוש יא. על תפיסתם הפוליטית של הרשב"א והר"ן ראו מ' לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים, תשס"ו, עמ' 107-162.

97 יוסף בן חיים יעבץ, אור החיים, פירארה, שיד.

האריסטוטלית. במובן זה, ובמובנים נוספים, היה הרנסנס לא רק התחלה חדשה אלא גם ראשיתו של אקורד סיום למהלכים ולאפשרויות שהיו ואינם. תור הזהב הימי ביניימי של אחדות הידע וההוויה הלך ונשלם. ההרמוניה התיאולוגית והקוסמולוגית, נושאת הרכיבים הרציונליסטיים או המיסטיים, שראשיתה במרחב המוסלמי בתקופת הגאונים, התפוררה בהדרגה. תחתיה החלה צומחת תיאולוגיה נושאת מאפיינים קדם-מודרניים ומודרניים, שהעמיקה את הקרע ואת הפער בין מעשי האלוהים ובין הבנת האדם ומעשיו, כחלק מפתיחה חדשה ומהסדרה של מרחב פעילות אנושית סקולרית, העתיד להתפתח במאות הבאות. כמו בעולם הנוצרי, כך גם בעולם היהודי נוצר שסע זה בשלהי המאה ה-13 והעמיק במאה הבאה. מתוך מערך נסיבות משותפות, אך בהתבסס על נימוקים שונים באופן מהותי, אותם יסודות תיאולוגיים שביססו במאה ה-14 את ה-via moderna הנוצרית, ובשלבם מאוחרים יותר את הרפורמציה הפרוטסטנטית, המונחת על הפלטפורמה התומיסטית השיטתית ומפרקת אותה, הולידו את תמונת העולם הרבנית המודרנית, המונחת על הפלטפורמה המימונית השיטתית ומפרקת אותה. לצד התמוטטותה של יהדות ספרד לאחר פרעות קנ"א ובעקבותיה העמיקה הדוגמה; וכך מבלי שתתבטל ולו מצווה אחת, עולם האמת והאמונה, השכל והתבונה של אנשי ימי הביניים חלף לבלי שוב.

### ג. הקונוניזציה של האגדה

#### קונוניזציה, צנזורה ותפקודו של הסוד

מקומן של אגדות חז"ל במפעלו הפרשני של הרמב"ן מתברר בפירושו לתורה, ולנוכח דרכו הפרשנית בכלל: חלקן נושאות מסורות סוד, שבהן יש לטפל בהתאם לאסטרטגיות הגילוי וההסתר שנקבעו על ידו; מאחרות, שאינן נושאות מסורות סוד, ניתן להתעלם. נוסף על כך, במסגרת ויכוח ברצלונה ישנה התייחסות משל הרמב"ן למדרשי אגדה, שנאמרה בעיקר לצורכי הפולמוס, המבטלת את תקפותם, בדומה לניסוחים שאנו מוצאים כבר בספרות הגאונים. כמו בחידושי לתלמוד גם בצומת דרכים זה ניצב הרמב"ן בין הגישה האשכנזית לגישה האנדלוסית; הראשונה רואה בדברי אגדה דברים מחייבים, ואילו האחרונה, כאמור, שוללת את סמכותם או למצער מבחינה אותם כתחום קונוניזציה הנתון לביקורת שכלית.

את התייחסותו של הרמב"ן לאגדות חז"ל ניתן לדלות במקומות שונים בפירושו לתורה כשהוא מביא מדברי אגדה שבאמצעותם הוא רומז לסודות, ובשלב מאוחר יותר ובאופן פרוגרמטי, אם גם תלוי הקשר ספציפי, במסגרת **שער הגמול** – שם הוא מתמודד עם שאלות אסכטולוגיות ומתווכח עם גישתו האלגורית של הרמב"ם, המבטלת את פשטי מסורות חז"ל בנושאים אלה. לדברי הרמב"ן, כמו בפסוקי התורה כך אף באגדות חז"ל הנושאות סוד ומשרטטות הוויות קונקרטריות – גן עדן, גיהנום, סעודת הנפשות, תחיית המתים וכו' – רובד הסוד אינו מבטל את רובד הפשט, אלא ניצב מולו ביחסים של 'חיצון ופנימי'.

בדמיון מה לניסוח המופיע בהשגותיו לספר **המצוות** לרמב"ם, הנוגע לדברי חז"ל במדרשי ההלכה 'אין מקרא יוצר מידי פשוטו' – 'בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה יאמינו כי שניהם פנימי וחיצון' – מתנסח הרמב"ן גם בנוגע למדרשים

האסכטולוגיים: 'שאיין דברי תורה בגן עדן וענינו משל שאינו אמת, ואין דברי רבותינו וקבלת האבות נוחי הנפש באלו הענינים דברי הבאי או משל בגדר המליצה, אלא הכל אמת ואמונה **חיצון ופנימי**, מן מעלה למעלה ומן רוממות לרוממות'.<sup>98</sup> לפי הרמב"ן, מנקודת מבט הלכתית פשט הפסוק נותר על עמדו גם במקומות שמדרשי חז"ל מוציאים אותו מפשוטו; ומנקודת מבט אגדית, פשטי אותן האגדות הרומזות לסודות אינם מתבטלים לנוכח פירושיהן הספיריטואליים. שם הפשט אינו מתבטל על ידי מדרש ההלכה, וכאן הפשט אינו מתבטל על ידי הפירוש ה'פנימי'. למעשה, הרמב"ן אינו מתנגד לאלגוריה באופן מוחלט, והוא אף עושה בה שימוש בפירושו לתורה. התנגדותו ממוקדת במדרשים האסכטולוגיים ונוגעת לאלגוריה שהינה 'משל שאינו אמת', כלומר לאלגוריה הקובעת את הנמשל כרובד משמעות יחידי, המבטל את פשטי מסורות חז"ל בענינים אלה.

בנקודה זו, וכפי שמתברר במקומות שבהם הרשב"א עצמו מתייחס למדרשים אסכטולוגיים או ליסודות מיסטיים עקרוניים בתורת הרמב"ן – כמו בהתייחסותו לתורת השמיטות – הוא עוקב באדיקות אחרי הרמב"ן ואינו סוטה מדרכיו אלא באותם המקומות שלא נרמזו בהם סודות מסוג זה. אגב דיונו בתורת השמיטות, המובא בפירושי ההגדות וצוטט לעיל, משמיענו הרשב"א הבהרות על אודות היחס בין פשט לאלגוריה בתפיסתו:

ודע כי כל חכם מחכמי תורתנו החסידים, כשיראה דברי הפילוסופים וישר בעיניו דרכם, כשמגיע אצל הכתובים המורים בהפכם, יפרש אותם בענין שיהיה נאות לחקירה הפילוסופית ומשים ענין המקראות משל, לפי שאין דוחק אותו ענין נבואי או מצוה. אבל כשהוא מגיע אצל הדברים שנתפרסמה אמיתתם באמונה אצל חכמי ישראל יפרש המקראות כצורתן, ואף על פי שהחכמה הפילוסופית סותרת אותם, כענין תחיית המתים שאין הכתובים מוכרחים בו הכרח גמור נחתך, ויש לפרש כל המקראות בדרך משל כענין המקראות שבאו יותרא מבווארים בענין מתי יחזקאל, אלא שהכריחם הכרח הקבלה המפורסמת באומה, ובמקום הזה יודה שהקבלה תבטל החקירה הפילוסופית... לפי שחכמת ה' למעלה מחקירתנו.<sup>99</sup>

דרך חכם התורה היא לברור מדברי הפילוסופים את מה 'שישר בעיניו', ואז לתאם את המקראות הסותרים עם התפיסה הפילוסופית בדרך אלגורית, 'משל', ובתנאי שאין זה סותר שום 'ענין נבואי או מצוה'. אולם באותם המקומות שיש בהם מסורות מובחנות, מפרשים את המקראות כפשוטם וכצורתם אף שהם סותרים את דרכי החקירה. במילים

98 הרמב"ן, **שער הגמול**. בנושא הדברים הכפולים והיחסים הפרשניים בין 'פנימי' ו'חיצון', וכן על 'פנימי' כמי שאינו מבטל 'חיצון', ראו: E. Wolfson, 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides's Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review* 14 (Autumn 1989), pp. 109-178. ובפרט עמ' 113 שם. ראו הדין הרחב באלגוריה בקרב חוגים אלה אצל ח' פדיה, 'ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן', **אריך ישראל בהגות היהודית בימי הביניים**, בעריכת א' רביצקי ומ' חלמיש, ירושלים, תשנ"א, עמ' 270-277. יצוין שר' ששת בבנשט באיגרתו לחכמי לונגיל, סביב הפולמוס על כתבי הרמב"ם, דחה מושגים פשטיים כגון גן עדן, גיהנום ותחיית המתים כאמונת ההמון.  
99 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' קד.

אחרות, מקראות שאין מסורת מוגדרת על אודות דרכי פירושה הנאותות רשאים להידרש בדרך המסכימה עם ההיגיון הפילוסופי והטבעי. בניגוד לכך, לא ניתן לדרוש ולהמשיל מקראות שעל אודותיהם באו מסורות מוגדרות 'שנתפרסמה אמיתתם באמונה אצל חכמי ישראל'; ונכון הדבר הן מצד מעשה המצוות, הן מצד אמונות ודעות, הן נוכח המקרא, הן נוכח מסורת המובאות בתלמוד. ניתן אפוא להשתמש בטכניקת האלגוריה כדי להתאים את הטקסט אל מחשבת האדם בזמנו ובמקומו ובלבד שהדבר לא ייטב על מצוות ועל מסורות קנוניות. אל המשמעות הכפולה של דברי הרשב"א – שינוי מובנם של הטקסטים תוך שימור רכיבים מוגדרים בתוכם המוגדרים קנוניים ודחייה של אחרים – אחזור בהמשך הדברים.

ומה הן אותן מסורות 'שנתפרסמה אמיתתם אצל חכמי ישראל'? שתי הדוגמאות שמספק הרשב"א הן תחיית המתים וחורבן העולם באלף השביעי. כלומר, שתי הדוגמאות המובאות לצורך הדיון נושאות אופי אסכטולוגי, והאחרונה מעוגנת באחד העקרונות המיסטיים המרכזיים בקבלת הרמב"ן.

מהמובאות שבתשובה זו, וממקומות נוספים, ניתן אפוא לבסס הגדרה מהודקת למדי של היחס בין עמדתו של הרשב"א לעמדתו של הרמב"ן בסוגיות הקשורות לפשט ולאגוריה. כמו בנושאים שבהם עוסק הרמב"ן בשער הגמול אף כאן עומדת לדיון מסורת אסכטולוגית ומיסטית-קוסמית, הניצבת בלב קבלתו. מדוגמה זו ואחרות, שבהן עושה הרשב"א שימוש בתורת מורו, מתברר שבכל הנוגע למסורות כאלה, הוא, כמו הרמב"ן, שולל 'משל שאינו אמת'. כמו במעשה המצוות כך גם בענייני אמונות ודעות, מסורות מובחנות נתפסות כלשונו וכפשטן ודוחות שיקול דעת שכלי; וכמו בסוגיית טעמי המצוות כך אף כאן, את הטעם העיקרי לפער בין פירושי ההגדות לרשב"א לבין דרכו של הרמב"ן יש לאתר בהקשר שבו נכתבו פירושי ההגדות: הפולמוס עם קריאתן הפילוסופית והנוצרית.

אקדים ואומר: כדי להתקדם בהבנת החידוש שבדרכו של הרשב"א ביחס לקודמיו יש להגדיר את ההיסט התיאולוגי הגלום בפירושי לנוכח הדרכים שהוצעו לפניו. היסט זה נעוץ בשינוי מהותי בהגדרת תחום הסוד, לנוכח האתגרים הפולמוסיים בתקופתו של הרשב"א מצד הפילוסופיה והנצרות כאחת.

בחיבורו על מקורותיו של הסוד בימי הביניים טען משה הלברטל שעליית הסוד הפילוסופי והקבלי בתקופה זו נבעה מחוסר נחת כלפי פשטי הכתובים ומהשאיפה להרחיב את גבולות היהדות כלפי תחומי ידע חיצוניים לה. לעומתו טענה חביבה פדיה שעליית הסוד קשורה ביסודה דווקא בעליית הפשט, כלומר בתהליכי דיפרנציאציה בתוך הטקסט שהתחוללו בעקבות הקריאה הליניארית הפשטית של המקרא. לדבריה, הארגון המחודש של הידע והחידוש בצורות של מסירתו הובילו להתפצלות של ממדים פרשניים שקודם לכן היו שלובים יחדיו ולעליית כלל הסוגות הפרשניות המוכרות לנו, ובכללן הסוד.<sup>100</sup>

אחדד את טענתי שלי: מעקב אחר תהליכי ההמשגה של תחום הסוד, לצד תחום המשל והחידה, בעיקר למן הקדמותיו של ר' אברהם אבן עזרא לפירושי לתורה, מלמד

100 מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים, תשס"א; פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12).

שתחום הסוד גופו משמש כלי של רציונליזציה והסדרה, פילוסופיות או מיסטיקות, ושל תיאום בין מערכות עתיקות הגלומות בטקסטים המקראיים והמדרשיים, לבין תמונת המציאות המתחדשת של ימי הביניים התיכוניים. באמצעות הסוד חלה התאמה בין הטקסט לשכל, תוך כדי צנזור של רכיבים עתיקים רבים ששוב לא התיישבו עם מה שהוגדר אצל הפרשן כדפוסים לגיטימיים של חשיבה. הצנזור של טקסטים באמצעות מעשה הפרשנות חל אפוא במקביל לתהליכי הקנוניזציה שלהם ולאורם. במילים אחרות, קנוניזציה וצנזורה הן תהליכים המתקיימים במקביל ומוגדרים אהדדי.

לצנזורה, כמו לקנוניזציה, אין התחלה מובחנת בתולדות הדתות המונותאיסטיות והיא נלווית לחייה של כל דת בפני עצמה; עם זאת, ניתן בכל שלב בתולדות הדת להגדיר פרקטיקות צנזוריאליות לנוכח שלבים קודמים. השלבים שבהם אני עוסק במסגרת זו קשורים בדפוסים הפרשנות שהתהוו ביחס לספרות חז"ל למן תקופת הגאונים – אז נוצרו הז'אנרים השונים של הספרות הרבנית הבתר-תלמודית – ועד ההשתתף של תחום הסוד בימי הביניים התיכוניים והמאוחרים.

תהליכי הקנוניזציה והצנזורה התפתחו בשני אופנים מרכזיים: האחד, צנזורה עצמית לנוכח דפוסים החשיבה הלגיטימיים והבלתי לגיטימיים שרווחו באותו זמן והצורך להפוך את הטקסט לנגיש, ובמקביל להגן עליו בפני הסטנדרטים האינטלקטואליים של הפרשן עצמו; האחר, צנזורה עצמית לנוכח דרכי הקריאה של הטקסט על ידי יריבים, כלומר לנוכח פולמוסים גלויים וסמויים מול בני פלוגתא שונים, ובפרט לנוכח הפולמוס הבין-דתי מול קבוצות שונות, מוסלמיות או נוצריות; או לנוכח קריאות אלטרנטיביות של אותה מסורת עצמה, כגון בין קראים לרבנים ובין פילוסופים למקובלים.

ר' סעדיה גאון הוא הפרשן הראשון שהציע מבט רפלקטיבי על הליכי הצנזורה שאותם החיל על הטקסט המקראי. הוא עשה כן בהקדמה לפירושו הארוך לתורה, בזיקה להתאמת המקרא עצמו למערכות החשיבה של זמנו. לדבריו, יש לתקן את המקראות אם פשטיהם סותרים את החוש, סותרים זה את זה או סותרים את המסורת.<sup>101</sup>

ר' אברהם אבן עזרא יישם את הדרכים הפרשניות שקבע רס"ג למקרא גם על מדרשי חז"ל, תוך כדי ליטוש תחום הסוד וביסוסו כאמצעי וכמפתח פרשני המיועד להסביר את הזרויות שבטקסט המדרשי, גם כאשר אלה אינן ניתנות להסבר על ידי הפרשן:

הרביעי היא דרך סלולה לקדמונינו, היא הרשומה בתלמודינו, כי הם בנקודה עצמה גם סביבה, ופעם יראו שהם בחוץ והסוד בקרבה, כי פעם יפרשו הפסוק כמשפטו על דרך פשוטו, ופעם ידרשו בו לסוד עמוק או מפורש. והנה אומר – כלל התורה, גם בדברי המקרא גם במשנה ובכל מסכתות ובכל ברייתות ומכילתות, שאם מצאנו באחד הנזכרים דבר שיכחיש אחד משלושה דברים:

101 'ראוי לכל מבין לתפוס תמיד את ספר התורה לפי פשט המילים... זולתי אם החוש או השכל נגד אותו הלשון, או אם יהיה פשט הלשון סותר פסוק אחר ברור, או יסתור מסורת הנביאים. וכשהוא רואה שאם יניח את הלשון כפי פשט המילים יביאהו הדבר לסבור אחד מארבע אלה שקבעתי, חייב הוא לדעת שאין המאמר הוא כפשטו, אלא יש בו מילה שהיא על דרך ההשאלה, ושכאשר יפרשנה בסוג מסוגי ההשאלה המביאים אותו אל הנכון ישוב הכתוב ההוא להיות מסכים עם המוחש והמושכל ולפשטי הכתובים ולמסורת.'

כי האחד שיקול הדעת הישרה, או כתוב מכחיש אחר בדרך סברא, או יכחישנו הקבלה הנגמרה, אז נחשוב לתקן הכל כפי יכולתנו: בדרך משל או תוספת אות או מלה על דרך לשוננו. ואם לא נוכל לתקן אל האמת, נאמר כי זאת החכמה ממנו נעלמה, כי יד שכלנו קצרה, ודעת בני דורנו חסרה... גם לא נאמין שהוא כמשמעו, רק נאמין כי הכותב זה הסוד, הוא ידעו. כי יש בדברי הקדמונים סודות על דרך משלים וחידות, שלא יבינום כל השומעים, ולבעלי המחקר יהיו נודעים.<sup>102</sup>

לא ניתן להפריז בחשיבות ההיסטורית של הדרכים הפרשניות שהציב אבן עזרא, ובכללן הגדרת הסוד כתחום העשוי לשאוב לתוכו את כל הזר, הביזארי או הגרוטסקי שבטקסטים המדרשיים. בכך נפתח הפתח לתהליכים מאסיביים של צנזורה חריפה, קנוניזציה ויצירה פרשנית, שהתחוללו בו בזמן בכל המרכזים הרבניים למן ימי הביניים התיכונים; תהליכים שבמהלכם הופקו צורות הקריאה וההבנה של הטקסטים הקנוניים, הדומיננטיות עד היום. ההתאמה החד-חד-ערכית – חשיבה פרשנית מול יחידות טקסטואליות רציפות – הייתה הבסיס לצמיחת צורות הרציונליזציה של ימי הביניים שהתרחשה לצד תהליכים בגיבושם ובסגירתם של הקנונים הדתיים. הטקסט הדתי הוא ראי התודעה של האדם העירוני הקורא בימי הביניים, והשינויים המתחוללים בו משקפים כמובן את כלל השינויים המתחוללים בה.

הצנזורה והקנוניזציה השלובות בדברי אבן עזרא נשאו בחובן גם ממדים הטרודוקסיים, ועל כך יעידו הרמיזות הפזורות לאורך פירושו ובפרט רמיזותיו לכך שהחומש אינו משל מחבר אחד. מתברר אפוא שצנזורה, קנוניזציה, אורתודוקסיה והטרודוקסיה עשויות להשתלב יחד. כיצד? באותם המקומות שבהם הטקסט סותר את עצמו או אינו עקיב, הפירוש העקיב והמדוקדק של הפרשן מוליד שאלות, ובמענה, באי-המענה או במענה הבלתי מספק של הפרשן לשאלות אלה גלומות התפצלויות אידיאולוגיות שונות ומתנגשות; ובפוטנציאל – גלומות כאן הקריאות המרכזיות של הטקסט שעתידות היו לצמוח במאות הבאות, למן אבן עזרא ועד שפינוזה ועד בכלל.

יש לשים לב שלשיטת אבן עזרא, כמו לשיטת ריה"ל בספר הכוזרי ולשיטת הרמב"ם בכל כתביו, לכל מה שאינו מובן בטקסט יש הסבר הנגיש לשכל, אלא שלעתים הסבר זה אבד או נעלם מאיתנו. בעקבות אבן עזרא אפיינה גישה אינטלקטואלית זו פרשנים נוספים בימי הביניים, פילוסופים ומקובלים. לפי גישה זו, רבדים שונים של הסבר נגישים לשכל ולהבנה, מאפיינים את הטקסט ובנויים כמו קומות מעליו, כנמשל פילוסופי או כסמל (או נמשל) קבלי. המתודה הפרשנית מציבה את ההגיון הפנימי של הטקסט ומנגישה, ובכך מתאימה, אותו לשכלנו.

הטענה בדבר חוסר הנגישות של הטקסט, כפער בר קיימא בין רום כוונת המחוקק לקוצר הבנת המאמין או אובייקט החקיקה – כאשר היא נשמעת בימי הביניים המאוחרים, באופן עקיב וכבסיס ועוגן הרמנויטי – כבר מהווה מעבר לצורות חשיבה קדם-מודרניות. זהו הבסיס הימי ביניימי להפרדה המתודית, המתבססת בעת החדשה

102 ר' אברהם אבן עזרא, הקדמה שניה לפירושו לתורה, הדרך הרביעית. ראו 'אלבום, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים, תשס"א, עמ' 86-88.

המוקדמת, בין תחום החלות של ה'דתי', המופקע לכיוון האי-רציונלי וההטרונומי, לבין תחום החלות של ה'חילוני', המתבסס באמצעות השכל ובאמצעות הסדרה רציונלית של המציאות. בנקודה משמעותית זו מצוי היסט פרשני חשוב אחד בפירושי ההגדות של הרשב"א, ביחס לפרשנים שקדמו לו.

טענתו של הרשב"א היא שלא ניתן לתאם בין הטקסט ובין השכל, באמצעות אלגוריה או בדרכים אחרות, במקומות שבהם ישנן מסורות קנוניות שצריכות להיקרא כפשוטן. מקומות אלה נקבעים אצלו בזיקה למסורות הלכתיות, קבליות או אסכטולוגיות; המתודה הננקטת בהקשרים אלה עקיבה עם מכלול גישתו של הרשב"א – דרכי אלוהים נעלות על השכל האנושי ותפיסותיו ההטרונומיות של הרשב"א פועלות ככלי המשמר תכנים ומסורות.

בכתביו, הסוד מתפקד לא רק כנשא של מסורות אזוטוריות אלא בעיקר כבלם בפני החלה של צורות חשיבה או סברה אנושיות על הטקסט. בכך הוא חורג כמובן מדרכו האזוטורית של הרמב"ן. מנקודת מבטה של הכתיבה האקזוטורית והשימוש שנעשה בה במושג ה'סוד', ובניגוד לשיטות שנקבעו למן אבן עזרא גם בקרב פילוסופים וגם בקרב מקובלים, הסוד אינו מופיע בכתיבתו של הרשב"א כבסיס לתיאום מערכות ידע וחשיבה שונות, אלא כחסם ובלם בפני תיאום כזה.

בכל הנוגע לתפקודה של האלגוריה בפירושי ההגדות של הרשב"א, באותם המקומות שהוא מציע פירושים אלגוריים אין מדובר באלגוריות מימוניות או קבליות. ברוב המקרים, פירושיו של הרשב"א מציגים היסט מתודי ופרשני מן הדרכים האלגוריות שנטוו לפניו, הן של הרמב"ם, הן של המקובלים שקדמו לו.<sup>103</sup> לכן אקדיש את הסעיפים הבאים.

בדגש זה, אני סבור, יש משום תיקון לעמדה שהשמיע גרשם שלום על היחסים בין הרשב"א והרמב"ן בכל הנוגע לפירושים אלגוריים. שלום קבע שהרמב"ן מתעלם מן האלגוריה באופן שהוא יוצא דופן לתקופתו בקרב פילוסופים ומקובלים כאחד, וכי הרשב"א ובהי"בן אשר הפכו את האלגוריה לכלי פרשני לגיטימי ממש כדרכי הפירוש הקבליות. זוהי מוסכמה על אודות אופי פירושי ההגדות של הרשב"א הרווחת, לעתים, במחקר עד היום. לדברי שלום:

Nahmanides was different: he polemicized against many of Maimonides' positions – against his views on the question of miracles, the transitoriness of the world, angelology, and eschatology, as well as

103 משה אידל ראה בפרק הזמן שבין 1270 ל-1290 תקופת מעבר מכתובה קבלית הכוללת מאפיינים פילוסופיים לכתובה שהיא קבלית תיאוסופית בלבד. ראו הנ"ל, "חלון ההודמנויות" של הקבלה – 1290-1270, דעת 48 (תשס"ב), עמ' 5-32. תופעה זו עשויה להיות מוסברת גם באמצעות תפיסת הסוד כחסם ובלם של המגמה הסינתטית, המשלבת בין פילוסופיה וקבלה. השאיפה לחרוג מתמותות סינתטיות של קבלה ופילוסופיה מאפיינות גם את 'חבורת הזוהר'. ראו י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר?', ספר הזוהר ודורו [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח'] (תשמ"ט), עמ' 1-71. אפשר כי הלך רוח זה של הענקת קדימות מהותית לסוד, על פני תיווך וארגון גופי ידע שונים ממערכות ידע שונות במערכת היררכית אחת, הונע בין היתר על ידי הפרויקט ההרמנויטי והפולמוסי של הרשב"א.



his interpretation of the significance of sacrifice, the nature of the Shekhinah, etc.

But he never entered into a polemic with him regarding the allegorical method by means of which philosophical ideas stemming from the realms of metaphysics, psychology, and ethics are clothed in religious concepts. He simply ignored this kind of allegory. Around 1240, when Nahmanides was at the height of his activity, this was absolutely unique, given the cultural climate of Spanish Jewry. Fifty years later Solomon ibn Adreth and Bahya ben Asher treated allegory as a category possessing the same legitimacy as the strictly kabbalistic interpretation of Scripture. The same Solomon ibn Adreth, who later (1305) anathematized the abuses of the radical allegorists, followed very similar paths in his own commentary on the aggadoth, which undoubtedly must have been composed much earlier.<sup>104</sup>

עד כה לא עמד המחקר על ההיפוכים הדיאלקטיים ועל השוני באופיין של האלגוריות בין הפילוסופים והמקובלים בני דורו של הרמב"ן, לבין פירושי הרשב"א לאגדות. פרשנות האגדה גופא עברה שינויים מופלגים מאז ימי הגאונים, דרך הרמב"ם ולאורך המאות ה-13 וה-14, והרקע ההיסטורי לביסוס סמכותם של דברי האגדה מורכב וסבוך. הרשב"א מסמן טרנספורמציה ומעבר בנקודה זו, שסביבה נוצרו דוגמות סמכותניות הניצבות על מסד תיאולוגי חדש ורב השפעה. נעקוב אחרי התפתחויות אלה.

#### הגישה הגאונית והאנדלוסית

עד המאה ה-13 היה היחס אל האגדה חופשי במידה רבה ונקבע לפי הקשרים גיאוגרפיים-תרבותיים ולפי התהוותם של סוגות פרשניות ויחסים בין ממדים שונים בטקסט. העמדה היסודית הבחינה בבירור בין הממדים ההלכתיים שבטקסט התלמודי, שנתפסו כמחייבים ורוכזו במסגרת קובצי הלכות, ובין הממדים האגדיים, שנתרו כספר תורה המונח בארון. מבחינת החלוקה הגיאוגרפית-תרבותית, המרחב האנדלוסי החזיק בתפיסה חופשית ובלתי מחייבת של הטקסט האגדי, כזו המיוסדת כבר על גישת הגאונים; ואילו המרחב התרבותי של אשכנז וצפון צרפת החזיק בתפיסה סמכותית יותר של הטקסט האגדי,<sup>105</sup> אולם בלי לייחד לכך סוגה פרשנית מיוחדת. בקרב אחרוני הגאונים שסמכותם הוכרה לדורות, ההתייחסות לאגדה מסויגת ומיועדת בעיקר להרחיק היבטים של הגשמת האל המצויים בה. הרב שרירא גאון קבע

104 ראו: G. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah* (edited by R. J. Z. Werblowsky, translated by A. Arkush), Philadelphia, 1987, pp. 387-388.

105 B. Septimus, 'Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition', *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Exploration in His Religious and Literary Virtuosity*, edited by I. Twersky, Cambridge, Massachusetts & London, 1983, pp. 11-34.

מפורשות שאין סומכים על דברי אגדה כלל, אלא במקום שהם מתיישבים עם השכל. דבריו הובאו בספר ההלכה הפרובנסלי מן המאה ה-12, ספר האשכול<sup>106</sup> בעקבות הרב שרירא הלך גם בנו וירשו הרב האי גאון: 'האי מלתא אגדתא היא ובה ובכל דדמי לה אמרו רבנן אין סומכין על דברי אגדה'.<sup>107</sup> באותה התשובה, המתייחסת לעניין ההגשמה באגדה, הציב הרב האי גאון כללים להבנת מובאות אלה שבתלמוד; תמציתם היא שכל מובאות האגדה המגשימות את האל אינן אלא מטפורות לעניינם שבטבע או בראיית הלב.<sup>108</sup> מכאן, קבע הגאון, שתי הדמעות שמזיל הקב"ה לפי האגדה (בבלי, ברכות נט, א) אינן אלא ממטרים פיזיים המשמשים משל לצער על חורבן המקדש. דרך זאת אינה מאפיינת רק את חכמי ישראל אלא אף את 'חכמי יונים' – מקור הסמכות לעניינים שבשכל, לפילוסופיה ולמדעים בסביבה המוסלמית: 'ולא חכמי ישראל בלבד אמרו כן אלא הרבה מחכמי יונים וזולתם אמרו שיש מן הענגים שהם מלאכים ושרים ומהן קול רעמים וקול זוועות ומהם בורקי ברקים ואף מקרא כתוב במלאכים ונוגה לאש ומן האש יוצא ברק... ולא ח"ו דבר שיש בו דימוי ליוצרנו יתברך ויתעלה' (שם). בפירושו לאגדה שהקב"ה מניח תפילין קבע הגאון כי מדובר ב'ראיית הלב', כלומר בדמיון ולא בממשות.<sup>109</sup>

הגאונים המאוחרים, שהושפעו מהסביבה האסלאמית הרציונליסטית והתמודדו עם טענות קראיות, מיעטו אפוא בחשיבות האגדות ויצרו באמצעות התייחסויות בודדות זיהוי של אגדות המגשימות את האל בתלמוד עם תופעות הטבע או עם הדמיון האנושי. כדי להתמודד עם הטענות הקראיות בחרו פרשנים אלה לפרש את האגדות בדרך של אנלוגיות למקרא, שבתקפותו מודים גם הקראים. אצל ראשוני פרשני התלמוד בצפון אפריקה, רב חננאל ורב נסים, מצויה מגמה דומה. כבענייני הלכה ופרשנות, גם בענייני האגדות צעדה המסורת האנדלוסית בעקבות הגאונים. ביטוי לתחושת אי-הנוחות שחשו אישים מרכזיים ביהדות ספרד, גם כאלו בעלי אוריינטציה מסורתנית מובהקת, כלפי האגדות מצוי בדברי ר' יהודה הלוי:

ואני מודה לך, מלך כוזר, שבתלמוד דברים שאינני יכול להטעימך בהם טעמים מספיקים, ולא להביאם בקשר עניין, והם שהכניסו אותם התלמידים בתלמוד

106 'הני מיילי דנפקי מפסוקי, ומקרי מדרש ואגדה, אומדנא נינהו... ולכן אין אנו סומכין על דברי אגדה. והנכון מהם מה שמתחזק מן השכל ומן המקרא. ואין סוף ותקלה וקץ לאגדות' (ספר האשכול, מהדורת אלבק, א, עמ' 157).

107 תשובות ליק, סימן צ"ח.

108 'לית ספק שהקב"ה אין לדמותו לשום בריה ואין לפניו לא שחוק ולא בכי ולא אנהא ולא דמעות ולא דוחקי וכד מבררא הא מלתא מתיידע דכל מלתא דאמרוה רבנן דומיא דהכי לאו על פשטיה אמרוה אלא בתורת משל ודימוי לדברים שנודעים בינותינו למראית העין כי היכי דדברה תורה בלשון בני אדם דהא נביאים הכי ממתלין ואמרין עין ה'. הנה יד ה'. ויחר אף ה'. עלה עשן באפו ואש מפיו. ולאו על פשטיה אלא בתורת משל ולשון בני אדם. ואף הכי אתין דברי הגדה' (שם).

109 'כמו שהקב"ה מראה כבודו לנביאיו וחסידיו באובנתא דלבא בדמות אדם יושב, דכתיב ראיתי את ה' יושב על כסאו וכו', וכמי שיש לו רגלים, דכתיב ותחת רגליו כמעשה וכו' וכיון שנודע לנו כי מתראה לנביאיו בעניין הזה, נתברר כי זו היא הראיה האמורה לא בראית העין היא אלא בראית הלב... וכך יתכן לומר שאפשר לאדם לראות בראית הלב דמות כבוד בראש ועליו תפילין. והאומר "ראיתי" – ראות הלב... ולא ראית העין ממש' (תשובות ליק סימן קמ"ו).

מהשתדלם, מפני שהיה אצלם ששיחת החכמים צריכה לימוד (סוכה כא). ומה שהיו נזהרים במה ששמעו מרבתיים, עם השתדלותם שיחברו כל מה ששמעו מהם, והיו נזהרים שיאמרו אותם במילותם בעצמם, ואפשר שלא היו מבינים עניינו, ויאמרו כך וכך שמענו וקבלנו, ואפשר שהיה לרבתיים במאמר ההוא עניינים נעלמו מהתלמידים, והגיע הדבר אלינו והקלנו בו, מפני שלא ידענו ענינו. אך כל זה במה שאינו במותר ובאסור, על כן לא נרגיש אליו ולא יפחות החיבור [=התלמוד] עם הפנים אשר זכרתים.<sup>110</sup>

דבריו האפולוגטיים מודה ר' יהודה הלוי, כמו בעל כורחו, שהתלמוד מכיל קטעים שונים שאינם נתפסים בשכל ולא ניתן להביא עבורם טעם מספיק. כמו כן הוא מנסה למצוא טעם לכניסתם של תכנים כאלה לתלמוד ומעלה אפשרות שהיו אלה סיפורים שנמסרו מבלי שהובנו אל-נכון על ידי התלמידים המוסרים, שנוהרו וחששו מדברי רבותיהם. בנוסף לכך, היהודים בני זמנו של המחבר מתוארים כמי שעניינים אלו קלים בעיניהם משום אי-מובנותם. דברי ריה"ל הם ניסיון להסביר את מה שנראה לרבים כמוזרות שבטקסט האגדי, מוזרות שהביאה פוסקים שונים להתעלם ממנו ואף להצהיר על כך במפורש.<sup>111</sup> מדובר כאן במעין אבטיפוס של היחס אל האגדה אצל חכמים יהודים רבים, בעיקר ספרדים, עד המאה ה-13; יחס הרואה בתלמוד בעיקרו טקסט המכוון לפסיקת הלכה – כל מה שהינו 'במותר ובאסור', ובחלקיו האגדיים – חלקים בלתי מחייבים מצד תוכנם.

#### גישת הרמב"ם – אגדות חז"ל כאלגוריות פילוסופיות

כמו בתיאוריה של ההלכה ובנושאים נוספים, כך גם בפירושי האגדות מייצג הרמב"ם ציון דרך חשוב בניסיון להציע ארגון פרוגרמטי של שיטה פרשנית לאגדה. כיוון כזה מתגלה בהקדמתו לפירוש המשנה, שם הוא קובע כי דברי חכמים באגדות רומזים לאמיתות פילוסופיות ותיאולוגיות, שאינן נתפסות על ידי הכסילים וההמון. לפי גישה זו, לאגדות יש לבוש חיצוני הרומז לשדר פנימי, ומשעה שהובן השדר הפנימי ניתן לפשוט את הלבוש החיצוני.

יאיר לורברבוים העריך, על סמך ניתוח מובאות נוספות משל הרמב"ם, בעיקר במורה נבוכים, שהלה חזר בו הן מתוכניתו לכתוב פירוש מקיף לאגדה שישלים את פירושו למשנה, הן מתפיסתו שדברי חכמים בכללותם כוללים אמיתות נצחיות, לטובת עמדה הקרובה לעמדת הגאונים שאין סומכים על דברי אגדה.<sup>112</sup> אם הערכותיו נכונות יש בהן כדי להאיר צד חשוב בהתפתחותו האינטלקטואלית של הרמב"ם ובתפיסתו את מקורות חז"ל. ברם, מנקודת המבט של הרמב"ם ההיסטורי, קרי דמותו ודמות חיבוריו כפי שנתפסו בידי דורות פרשני האגדה שאחריו, הדברים שכתב בצעירותו על אודות אגדות חז"ל נקבעו במסמרות.

110 כוורי, בהעתקת יהודה אבן תיבון, ג, עג.

111 על כך ראו דינון של ספרסטיין: M. Saperstein, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Massachusetts, 1980.

112 ' לורברבוים, 'תמורה ביחס של הרמב"ם למדרשות חז"ל', תרביץ עח (א) (תשס"ט), עמ' 81-122.

בכך הניח הרמב"ם את הבסיס, עבור הבאים אחריו, לפרשנות הפילוסופית האלגורית המתוחכמת של דברי האגדה. למהלך זה נודעה חשיבות היסטורית רבה והוא השפיע על הרשב"א ועל רבים אחרים, גם כאשר פנו לגישות פרשניות שונות או נשענו על עקרונות תיאולוגיים אחרים. חשיבות גישתו המארגנת והמגדירה של הרמב"ם מתחדדת לנוכח תפיסת האגדה אצל הגאונים וההתעלמות ממנה בקרב רוב הפוסקים ופרשני התלמוד שקדמו לו וכן לנוכח הפירושים שהוצעו על ידי הבאים אחריו, בין שעל ידי פילוסופים ובין שעל ידי מקובלים, ובמקרה של פירושי הרשב"א, באמצעות פירושים הפונים לדרך עצמאית היושבת על הבסיס המושגי של גופי הידע שקדמו לה וחורגת מהם.

### הפולמוס הנוצרי והאגדות: ביסוסן של דרכי פרשנות בתר־פולמוסיות

בעקבות מפעלו הפרשני של הרמב"ם ובעקבות הפולמוס הנוצרי עם התלמוד והאגדות, ייחדו פרשנים שונים מאמץ ניכר לפרש את האגדות, תוך שימוש בטקטיקות שונות ובזיקה לגופי ידע פילוסופיים או קבליים. מנקודת המבט של הפולמוס הנוצרי, יש להבחין בין הפולמוסים הפומביים שהתקיימו בתקופה זו לבין פולמוסים כתובים ויצירתן של אסטרטגיות פרשניות המעוגנות בפולמוס אך אינן נערכות מולו ממש אלא בעקיפין. הטענה שאגדות התלמוד הינן קנוניות וניצבות בלב הדוגמה היהודית לא הושמעה לראשונה על ידי יהודים. היא פותחה על ידי פטרוס ונראביליס (Petrus Venerabilis, 1092-1156), ראש המנזר הבנדיקטיני קליני (Cluny), במסגרת 14 האגדות שהביא בחלק החמישי לספרו נגד עיקשותם המושרשת של היהודים (*adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, 1140). כידוע, פטרוס הוא הראשון שהתייחס לתורת היהודים בשם 'תלמוד'. טענתו היא שהיהודים תופסים את האגדה באופן מילולי, ולא מטפורי או אלגורי, ובכך שונות האגדות מהמשלים המופיעים במקרא. פטרוס מנגיד את האגדה היהודית לאגדות של עמים אחרים, ובפרט למיתוסים היווניים שלדבריו אינם נתפסים באופן מילולי. לעומת זאת, לאגדות היהודים אין ערך תבוני ומוסרי כלשהו והן אינן אלא דברי שטות וכפירה. מטרתו הייתה לבסס את הטענה שהאבסורד שבאגדות אינו תולדה של רוח שטות או דברים בטלים בעלמא, אלא הוא מאפיין את תהליך ההשכלה הלקוי של היהודים, המעמיד בסימן שאלה את עצם הקביעה שמדובר בבני אדם רגילים.<sup>113</sup> קשה להפריז בחשיבות טענותיו של פטרוס ונראביליס להמשך תולדות פרשנות האגדה, בקרב יהודים ונוצרים כאחד, וכן בענפים נוספים הקשורים ביחסי יהודים ונוצרים בימי הביניים, ובפרט כבסיס לתפיסה האנטישמית על אודות הנבדלות הזנית של היהודים או הזוהמה היהודית, המצטרפת להיסטוריה של עלילות הדם וחילול לחם הקודש.

לנוכח העמדות על אודות מעמדן הקנוני של אגדות התלמוד, שלדעתי ניצבות גם ברקע השלבים הראשונים של המשפטים והוויכוחים על התלמוד, אין זה אלא מובן שהטקטיקות היהודיות הראשונות שביקשו ללמד סנגוריה על התלמוד נטו למעט בחשיבותן של האגדות ולקבען כחלקיו הבלתי מחייבים. בכך נפתח תהליך דיאלקטי

113 ראו: Peter the Venerable, *Against the Inveterate Obduracy of the Jews*, Translated by I. M. Resnick. Washington, 2013, pp. 211-288, esp. pp. 211-212; ח"מ מרחביה, התלמוד בראי הנוצרות: ייחס לספרות ישראל שלאחר המקרא בעולם הנוצרי בימי הביניים 500-1248, ירושלים, תש"ל.

מורכב: ראשיתו בקביעה הנוצרית, החל בשנות הארבעים של המאה ה-12, שהאגדות מחייבות והן לב לבה של הדוקטרינה היהודית; המשכו בוויכוחי פריז וברצלונה, בהדגשת הטענה היהודית המסורתית החוזרת למסורות הגאונים, שהאגדות אינן מחייבות; וסופו, עם התמשכות הפולמוסים, בקביעת מעמדן של האגדות כקנוניות במרחב היהודי בספרד, תוך פיתוחן של טקטיקות פרשניות מוסמכות. קביעה זו מקבלת ביטוי שיא בדבריו של ר' נסים גירונדי על אודות תוקפם המחייב של כל החלקים הלא הלכתיים בתלמוד, בדברים שיצוטטו להלן. בכך נסגר מעגל, שראשיתו בגילוי התלמוד על ידי נוצרים במאה ה-12 ואחריתו ביצירתה ובליטושה של הדוגמה היהודית בנוגע לאגדות באחד המרכיזים הרבניים העוצמתיים של ימי הביניים המאוחרים.

כאמור, בשלבים הראשונים והפומביים של הפולמוס הנוצרי, בוויכוחי פריז וברצלונה, אומצה תפיסה בלתי קנונית של דברי האגדה הן בדברי ר' יחיאל מפריז, הן בדברי הרמב"ן. עם זאת, שני הפולמוסים הפומביים מציגים שתי טקטיקות נוצריות שונות בכל הנוגע לאגדות התלמוד.

הטקטיקה הראשונה, כפי שהוצגה על ידי המומר דונין בוויכוח פריז בשנת 1240, מגחיכה ומלעיגה את הרציונל התלמודי, מצביעה על אבסורדים בתוכו, על קטעים בו המבזים את ישו ועל קטעים שמהם ניתן להסיק שמותר לרמות גויים, להתל בהם ואף להרגם. כבר בראשית דבריו נגד המומר מציג הרב יחיאל תפיסה מצומצמת של הטקסט האגדי, המבחין אותו מן החלקים ההלכתיים הסמכותיים שבתלמוד. למרות הסתייגותו מוסיף הרב יחיאל דברים, שמהם עולה בבירור שכל דברי האגדה בתלמוד לא נאמרו לבטלה:

אני מאמין לכל החקים והמשפטים הכתובים בהם, אשר דרשו להורותנו, ונקרא תלמוד ע"ש המקרא (דברים יא, ט): ולמדתם אותם את בניכם. אך יש בהם דברי אגדה להמשיך את לב האדם להבין המליצה, ויש בהם דברי פלא שקשה להאמין לכופר ולאפיקורוס ולמין, ועליהם אין צורך להשיבך, אם תרצה תאמין ואם לא תרצה לא תאמין בהם. כי אין משפט נכרת על פיהם. אמנם ידעתי כי החכמים בתלמוד לא כתבו מאומה רק דברים כנים ואמתים, ואם מופלאים הם לשומעיהם הלא יש כאלה רבים במקרא.<sup>114</sup>

על דברי אגדה, לפי ר' יחיאל, 'אין להשיב' שכן 'אין משפט נכרת על פיהם', ועם זאת בדבריו מובלעת ההנחה, שמי שאינו מאמין בהם הוא כופר, אפיקורוס ומין. בנוסף לכך הוא מבהיר כי אין בתלמוד דבר זולת 'דברים כנים ואמתים'. דבריו של ר' יחיאל כמו עונים להפרדה של פטרוס ונראביליס בין המשלים והדברים הפנטסטיים שבמקרא לבין האגדות, שלדברי האחרון אינן אלא מילוליות. נגד זאת טוען הרב מפריז, בעקבות גישתם של הגאונים, שכשם שחלקים במקרא יש לפרש בדרכים בלתי מילוליות, כך אף חלקים מן האגדות. עמדה זו תשוב ותישמע בהמשך דברי ימי הפולמוסים, ובפרט בדברי

114 ראו 'ויכוח רבנו יחיאל מפאריז', יהודה דוד אייזנשטיין, *אוצר ויכוחים*, ניו יורק, 1928; M. Kriegel, 'Le procès et le brûlement du Talmud: 1239-1248', *Politique et idéologie sous Louis IX*, edited by P. Salmona & J. Sibon, Paris, 2015, pp. 105-112.

הרשב"א. מתוך דברי ר' יחיאל מתבלט חוסר נכונותו, כבן למרחב האשכנזי, לבטל את תקפותם של דברי האגדה או להסכים שיש דבר אחד בתלמוד שנאמר לבטלה. לעומת זאת, בוויכוח ברצלונה הרמב"ן לא הותיר מכלל זה דבר.

נסיבות ויכוח ברצלונה שונות מנסיבות ויכוח פריז. מדברי הרמב"ן עולה שהיזומה לזוויכוח באה מן המומר, שטען כי יש ביכולתו להציג הוכחות לאמיתת הנצרות מתוך דברי אגדה בתלמוד ובמדרשים. כאן האגדה כבר נתפסת לפרקים כמכילה קטעים סמכותיים, ומטרת הזוויכוח היא להורות ליהודים על טעותם דווקא מתוך האגדות. במענה לאתגר זה אימץ הרמב"ן את התפיסה הגאונית המצומצמת של האגדה, מתוך האינטרס להורות שאין לה סמכות של ממש וכי לא ניתן ללמוד ממנה דבר מחייב. הרמב"ן מקביל את אגדות התלמוד לדרשות שדורשים הכמרים בפני קהלם, שאין ללמוד מהן על דוגמות דתיות מחייבות:

אנחנו יש לנו שלשה מינין של ספרים, האחד הוא הבב"ליה, וכולנו מאמינים בו אמונה שלמה. והשני הוא הנקרא תלמוד, והוא פירוש למצות התורה, כי בתורה יש תרי"ג מצות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד, ואנחנו מאמינים בו בפירוש המצות. עוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמ"וניש. כמו שאם יעמוד הגמון ויעשה שרמון, ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, ומי שלא יאמין בו לא יזיק... ועוד אנו קורין אותו ספר הגדה, רוצה לומר ראסיונאמינטו, רוצה לומר שאינם אלא דברים שאדם מגיד לחברו.<sup>115</sup>

דברי הרמב"ן נאמרו לצורכי פולמוס, אולם הם מבססים את אחת ההתבטאויות הרבניות החריפות בדבר יחסיותם של דברי אגדה. לדבריו, התלמוד נאמן במצוות התורה, אך לא דווקא בדברי אגדה שבהם אין שום חיוב להאמין ושאותם אין הכרח לקבל. אין זה ברור אם הרמב"ן העלה את דבריו על הכתב לצורכי הקהל היהודי או לצרכיו הוא. כך או כך, ברור שלא זו היא תפיסת האגדה שלו, שכן לשיטתו גופי אגדה נושאים סודות הנרמזים באמצעות מתודה פרשנית מוגדרת. סביר להניח שהוא סבר שזוהי הטקטיקה הטובה ביותר להתמודד עם השימוש הנוצרי בדברי אגדה, הן בפולמוס נגדם, הן בשימוש בהם לצורכי האימות של דוגמות נוצריות. אם כן, יש כאן אימוץ טקטי של דרך פרשנית לצורכי פולמוס, מה שמסביר מכמה בחינות את הבחירות הפרשניות השונות שבחר הרשב"א בוויכוחיו מול נוצרים.

בוויכוח ברצלונה השתתף ריימונד מרטיני, שכעשור לאחר מות הרמב"ן, בשנת 1280 בערך, סיים לכתוב את ספרו פגיון האמונה נגד היהודים והמוסלמים (*Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*), שבו בין השאר נעשה שימוש באגדות להוכחת אמיתות הנצרות. בכך אולי יש כדי להסביר מזווית נוספת את האזטריות החמורה שנקט הרשב"א בפירושי ההגדות ואת הימנעותו המוחלטת לרמוז לסודות, אלא רק לציין את המקומות שבהם הם קיימים. אולם גם בלי זאת, דרכו של הרשב"א עשויה להיות מובנת על רקע הסתייגותו היתרה של הרמב"ן מגילוי סודות בשכבה המאוחרת

115 ח"ד שעוועל, כתבי רבינו משה בן נחמן, א, ירושלים, תשכ"ג, עמ' ש.

של פירושו לתורה. בשלבים המאוחרים של חייו פנה הרמב"ן בכיוונים אלה, כפי שעולה בין השאר מהאזהרה שבהקדמתו לפירוש התורה, שהינה ככל הנראה תוספת מאוחרת מערוב ימיו.<sup>116</sup>

כפי שנראה להלן, המגמה המוצהרת של פירושי ההגדות לרשב"א לתת מענה לשימוש הנוצרי בהן מתבלטת כבר בהצהרתו המתודית בראש הפירוש. כמו כן, בסוף חטיבה של פירושי מדרשים ממסכת ברכות מציין הרשב"א שהוא הוכרח לכתוב פירושים אלה בגלל הנוצרים. טענה זו מסבירה כיוונים מרכזיים בפירושי ההגדות. הטכניקות הפרשניות שבחר לפרקים נראות קרובות יותר, מושגית, לפילוסופיה מאשר לקבלה. אולם השימוש באותם מושגים ערמומי ומטעה: ראשית, יש לזכור שבימי הביניים תפקדה השפה הפילוסופית כשפה אוניברסלית, בין-דתית, שבאמצעותה התאפשר להסביר לנוצרים וליהודים כאחד את ה'זרויות' שבטקסט, מבלי לחשוף טכניקות אוזטריות יותר; שנית, המושגים הפילוסופיים הופקעו ממערכות הידע המאפיינות אותם והפכו מצע לקליטת תכנים דוגמטיים ומסורתניים המובעים באמצעות טקטיקות פרשניות חדשניות.

מנקודת המבט של ביצור התודעה היהודית סביב תהליכי הקונויזציה של טקסטים ומסורות, מתבלטת בקרב תלמידי הרמב"ן וממשיכיהם המגמה ההפוכה לזו האנדלוסית, שבה עשה הרמב"ן שימוש בוויכוח ברצלונה. הנטייה הגורפת הייתה לבסס את סמכותם של מדרשי חכמים ולקבוע אותם במסמרות. לו אומצה גישתו של הרמב"ן מוויכוח ברצלונה, היה הדבר עלול להוביל לנגיסה הולכת וגדלה בסמכותם של חכמים. הרשב"א, המתעד ויכוחים עם נוצרים, נוקט טקטיקה הפוכה המיועדת לבסס אגדות אלה כמקורות סמכות המורים על אמיתות תיאולוגיות מוצקות.

### פשט וסוד: אלגוריה ודברים כפולים

כאמור, את עלייתם של פירושי האגדה בימי הביניים לא ניתן לנתק מעצם היבחנותן והיפרדותן זו מזו של סוגות פרשניות – והבולטת שבהן תורת הסוד – בפרק זמן זה.<sup>117</sup> לצד הצורך, שעליו עמדתי לעיל, במודיפיקציות של הטקסט המקראי והתלמודי לנוכח תהליכי צנזורה שהופעלו עליו, עליית תורת הסוד הייתה קשורה בין השאר בעליית תחום הפשט ובתהליכים של דיפרנציאציה בתוך הטקסט שהובילה הקריאה הליניארית הפשטית, ובניגוד לקריאה הדרשנית הכוללת שקדמה לה. יחידת ההתייחסות השתנתה במעבר מן הדרשה אל הפירוש, ומתוך כך השתנה היחס אל הטקסט כולו. במקביל

116 'עופר וי' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים, תשע"ג, עמ' 93-96. וראו ע' ישראל, 'מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש הרמב"ן לתורה', ציון עט (תשע"ד), עמ' 477-506, ובפרט עמ' 480-482. ישראלי העריך שהתוספת הנ"ל משקפת שלב מאוחר בכתבת הרמב"ן, לאחר שהקבלה החלה להיות מופצת באופנים בלתי ראויים לדעתו.

117 למחקרים כלליים על עליית הקבלה ראו ג' שלום, ראשית הקבלה: 1150-1250, ירושלים ותל אביב, תש"ח; מ' אידל, קבלה הבטים חדשים: ירושלים, תשנ"ג; ח' פדיה, השם והמקדש בקבלת רבי יצחק סגי נהור ותלמידיו, ירושלים, תשס"א; הלברטל, סתר וגילוי (לעיל הערה 100); הנ"ל, על דרך האמת (לעיל הערה 30).

הוביל הפשט לעלייתן על פני השטח של סוגות שמוקמו קודם לכן בתפיסה הכוללת של הטקסט.<sup>118</sup>

למן המאה ה-13 יושמו היחסים בין הסוגות הפרשניות – פשט וסוד – יותר ויותר על הטקסט האגדי, וזאת בזיקה לגורמים שונים: התפשטות הקבלה הכתובה, ובכללה פירושי האגדות של תלמידי ר' יצחק סגי נהור, ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה; פולמוס הפילוסופיה והאלגוריה; והפולמוס הנוצרי, שצבר תאוצה משעה שהטקסט התלמודי צד את עינם של תיאולוגים נוצרים ושל רשויות הכנסייה.<sup>119</sup> תחום הסוד, שיצר ממילא ארגון מחודש של הידע, שאב לתוכו גם את התכנים התלמודיים האגדיים, שבעיני רבים, בעולם היהודי כבנוצרי, נחשבו ביזאריים וקשים להסבר. גם השיטות הפרשניות של הטקסט האגדי נבדלו זו מזו ונעו בין מתודות הנוטות לצמצם את הפשט לנוכח הפירושים הספיריטואליים שלו, כמו אצל ר' עזרא ור' עזריאל, ובין כאלה המשמרות אותו, כמו שיטתו האסכטולוגית של הרמב"ן.<sup>120</sup>

המבואות הפרוגרמטיים לאגדות חז"ל שהוצעו על ידי פרשנים שונים, דוגמת ר' הלל מוירונה (נפטר 1295) בספרו **תגמולי הנפש**, הציעו ארגון רציונלי לצדדים שונים בהן, כגון נבואות, נסים, אלגוריות או דברי גוזמה. אולם אף הם לא קבעו את סמכות דברי חכמים במסמרות. קביעת סמכותם המוחלטת של דברי חכמים בעניינים לא הלכתיים היא תוצר של פרשנות האגדה הקטלאנית, שראשיתה ברשב"א ושניסוחה הסמכותי הוצע על ידי הרב נסים גירונדי. כפי שכבר נוכחנו, על מנת לבסס באופן דוגמטי את סמכות דברי חכמים נדרשה לא רק צנוורה של רכיבים שאינם מתיישבים עם השכל ועם תמונת המציאות של הפרשן; במקומות שצנוורה כזאת נדחתה או שוב לא הייתה אפשרית, נדרשה ביקורת יסודית של תהליך ההשכלה של האדם הטבעי ושל היחסים בין מחשבת האדם ומחשבת אלוהים. משעה שהונחה המסגרת הזאת, היא עמדה במרכז

118 אלה תובנותיה של פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), פרק א', ובפרט עמ' 57. אף שהפולמוס הנוצרי האנטי-תלמודי יוצא מלב המרחב האשכנזי, לא מתפתחות במרחב זה לפני העת החדשה המוקדמת קטגוריות הרמנוטיות המבחינות בין רבדים באגדה עצמה, כמו אלה שהתפתחו במרחב הספרדי כבר בשלב מוקדם, וכפי שנראה – ביתר שאת בעקבות הפולמוס הנוצרי עם האגדות. תופעה זו יש לקשור לתפיסה שונה של אגדה בשני המרחבים הגיאוגרפיים-תרבותיים הללו. בעוד במרחב הספרדי הוחלו על האגדות קטגוריות דיפרנציאטיביות של פשט מול פרשנות אלגורית וסימבולית, במרחב האשכנזי והצרפתי (על ההבדלים שביניהם) זוהתה ככל הנראה האגדה בכללה עם תחום הסוד, כמכלול הוליסטי בלתי ניתן לפירוק. טענה דומה על אופייה המחייב של האגדה במרחב האשכנזי, ובכלל הקשור להתנהלות הקהילות האשכנזיות לנוכח מסעי הצלב, נשמעה על ידי אברהם גרוסמן ('שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 99-130).

119 כהן (לעיל הערה 11).

120 וולפסון (לעיל הערה 98) ופדיה (שם), עמ' 270-277. פירושים והסתמכות על אגדות חז"ל כבסיס ועוגן לפרישת הסוד מצויים בפירושי האגדות לר' עזרא ור' עזריאל ובחיבור **אוצר הכבוד** לר' טודורוס אבולעפיה, וכמובן פוזורים רבות בין דפי ספרות הזוהר. על פרשנות האגדה בזוהר ראו ע' ישראלי, "כלום רוצה אתה לעבור על דברי חבריך?!" פרק בתולדות פרשנות האגדה בספר הזוהר, **חלמיש למעינינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים לפרופ' משה חלמיש**, בעריכת א' אלקיים וח' פדיה, ירושלים, תשע"ו, עמ' 305-327.



הטקטיקות הפרשניות שהוצעו באסכולה הקטלאנית של הרשב"א כדי למסגר את הקנון ולקבוע במסמרות את תקפותו לדורות.

הקנוניזציה של האגדה במרחב הקטלאני והשפעתה על מגמות רבניות בעת החדשה בפירושי ההגדות לרשב"א, ובמענה למכלול האתגרים שנזכרו לעיל, התבלטה גישה חדשה לאגדות חז"ל. גישה זו ביקשה לייחד להן ממד הרמנויטי מיוחד שלא היה זהה לממד הסוד הקבלי וגם לא לממד האלגוריה הפילוסופית, ועם זאת ישלב רכיבים מסוימים משניהם. כאמור, הניסיון לבסס את דברי האגדה בדור שאחרי הרמב"ן, לנוכח שינוי הנסיבות והאתגרים החדשים של התקופה, הוביל ליצירת הסברים חדשים להם. שיטתו של הרשב"א מייזג בתוכה את הצעותיו הפרוגרמטיות של הרמב"ם לפירושי האגדה, ובמקביל הובילה ליצירת מרחב פרשנות שלישי, המשלב רכיבים מושגיים מגופי הידע של ימי הביניים – הפילוסופיה והקבלה – ועם זאת אינו מתואם חד-חד-ערכית עם אף אחת מהן, ולמעשה חורג משתייהן. במסגרת זו הושקעו מאמצים פרשניים לא מבוטלים ביצירתן של אסטרטגיות הרמנויטיות שיועדו להעמיד מחדש את אגדות חז"ל כעומדות לעצמן, לפי הסטנדרטים האינטלקטואליים המחמירים ביותר, וכמכילות תכנים שווים ערך, מבחינה תיאולוגית, לתכנים ההלכתיים. מדובר בניסיון להעמיד את האגדה כשוות ערך להלכה גם ברמה האקזוטריית או, בלשון אחר, כמיוסדת על תכנים ועל עקרונות תיאולוגיים צרופים, שכמוהם כעיקרי אמונה, שבלעדיהם גם הקורפוס ההלכתי אינו שלם. מנקודת המבט של התפתחות הדוגמה, כיוון זה הגיע לשיאו בדברי ר' נסים גירונדי, שקבע:

וכמו שנצטוינו לילך אחר הסכמתם [דברי חז"ל] במשפטי התורה, כן נצטוינו לכל מה שאמרו לנו על צד הקבלה מהדעות ומדרשי הפוסקים, יהיה המאמר ההוא מצוה או לא יהיה, ישראל הנוטה מדבריהם אפילו במה שאינו מביאורי המצות, הוא אפיקורוס ואין לו חלק לעולם הבא.<sup>121</sup>

דבריו הסמכותיים של הר"ן שבו ונקבעו במסמרות בהקשרים שונים בתולדות המחשבה היהודית, למן המהר"ל מפראג ועד החזון איש. בזמנם ובמקומם הם מבטאים את דחייתה הסופית של המסורת האנדלוסית, החוזרת לשלהי ימי הגאונים, מסורת שלה ביטוי בדבריו הפולמוסיים של הרמב"ן עצמו ואשר בתנאים המשתנים של ימי הביניים המאוחרים איימה למוטט את סמכותם הכוללת של דברי חכמים, ולא רק באגדות. המגמות הקטלאניות שתוארו לעיל ביטאו תהליכי קנוניזציה רחבים של הקורפוס האגדי, שראשיתם כאמור במאה ה-13; הם הגיעו לשיאם עם התפתחות הדפוס בהדפסתו בסלוניקי בשנת 1516 של המאסף עין יעקב עם 'פירוש הכותב' (וכן בוונציה

121 פלדמן (לעיל הערה 96), דרשה ה, נוסח ב, עמ' פט. והשוו דברי הרב ישעיה קרליץ, החזון איש (לעיל הערה 24), א, טו, עמ' מג: 'נרתעים אנו לשמוע הטלת ספק בדברי חז"ל בין בהלכה בין באגדה, כשמועה של גידוף רחמנא לצלן, והנוטה מזה הוא לפי קבלתנו ככופר בדברי חז"ל, ושחישתו נבלה ופסול לעדות'; ומכאן לקשר ישיר בין התפיסות המנוסחות בקטלוגיה ובין עמודי התווך של היהדות החרדית בזמננו, גם במישורן וגם במיצוע חוליות היסטוריות רבות נוספות.

ובקרקוב במאה ה-16 ובדפוסים רבים נוספים למן ראשית המאה ה-17), ובפרשנות האגדה מהסוגים שנטו על ידי המהר"ל מפראג ור' שמואל אידלס (המהרש"א) – פרשנות שניתנה באמצעות פרישה מחודשת ודוגמטית של מה שנתפס מעתה כתיאולוגיה היהודית המוסמכת, הנשענת על דברי חכמים באגדות.

החלק הראשון של עין יעקב הכיל מבוא רחב ואת 'פירוש הכותב'. בדבריו הוא מציין, לצד פירושי רש"י ותוספות, את פירוש הרשב"א כפירוש הסמכותי המרכזי שדחף אותו לכתובתו שלו, כמו גם לשיטת הפירוש שנקט, ולצדו הוא מציין את פירושי הריטב"א, תלמיד הרשב"א, והר"ן.<sup>122</sup> אבן חביב נסמך אפוא על מסגרת הפירושים לאגדות שהוצעה על ידי אסכולת הרמב"ן וגדולי ממשיכיו בהלכה, ובראשם הרשב"א, ומתעלם מפירושי המקובלים והפילוסופים, למעט דבריו הפרוגרמטיים של הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, המובאים כאמור אף הם על ידי הרשב"א בפתחה לפירושי האגדות. במבוא ל'פירוש הכותב' מסביר אבן חביב כי הדחף להוצאת הספר מעוגן בצורך בקנוניזציה של הטקסט האגדי. את מפעלו הוא רואה כהמשך ישיר למפעלם של הרי"ף והרא"ש בתחום ההלכתי, בצירופם יחדיו של חלקי האגדות המובאים על סדר המסכתות.<sup>123</sup> לשיטתו, האגדות, שנדחקו לקרן זוית בקרב פרשני התלמוד וציבור לומדיו, יתפסו מעתה את המקום המרכזי המיועד להן בצד התכנים ההלכתיים. את פירושו סמך אבן חביב ל-12 עיקרים תיאולוגיים ומשפטיים, השואבים ממסכת אבות ואמורים לכלול בתוכם את כל התכנים האגדיים. האגדה, לשיטתו, היא הבסיס התיאולוגי הרחב התומך בתכנים ההלכתיים, ולא הובא בה ולו דבר אחד ללא צורך.

במסגרת המאסף עין יעקב הפכו תוכני האגדה, והפירושים השונים שנדפסו לצדם, לקנוניים גם במובן הפשוט ביותר – במובן של היותם ספר מודפס בפני עצמו שעמד בפני ציבור הקוראים. ואכן, עין יעקב הפך לספר יסודי שעל בסיסו נכתבו

122 'אבל כוונתי הראשונה היתה שימצא סמוך לכל מאמר כל לשון פרש"י ותוס' רבותינו הצרפתים ז"ל וחידושי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן ז"ל... ועוד נתתי על לבי לחבר בספר זה פירוש כל מאמר שבא לידי מאיזה חכם תורניי אע"פ שלא נעתב בפירוש המסכת כמו שמצינו ספר קטן בפירוש קצת אגדות להרשב"א ז"ל, וכתבתי על כל הגדה מהם מה שכתב הרשב"א עליה או גאון או חכם מאמין הולך לשיטתו... להורות למאמינים דרך אמת בריש מילין אמרות ה' אמרות טהורות קצרות וארוכות בלי לשון מדוברת בהקדמות נכריות אשר לא עלו על החכם בעל המאמר ולא שת לבו אליהם כל ימיו'. בהמשך דבריו מציין אבן חביב שלא היו בידי ספרי משנה ותלמוד ומפרשים, עד שמצאם בשלוניקי בבית החכם דון יהודה בנבנשתי, ואילו את שאר הספרים שנדרשו לו מצא בבית קרובו: 'אמנם ספרי חדושי הרשב"א והריטב"א והר"ן וכיוצא בהם מצאתים בבית הנעלה החכם דון בן באן בנשתי קרובו'. את דבריו הוא חותם בדברים הבאים, השבים וממחישים את מרכזיות פירושי האגדות לרשב"א במפעלו: 'בכל זה שיעדתי בפתחתי זאת כי לא היתה לי כונה אחרת בכתיבת ספר זה. רק למלאות עבודת הקדש מהברירה כאשר אמרתי, לא היה בי כח למנוע כסת הסופר אשר במתני מלכתוב הנראה בעיני בפירוש אגדות מיוחדות באופן שלא תסתלק לגמרי כונתם הנגלית הקרובה לדרך הפשט כפי מה שאפשר והדרשה תדרש, והרוב מסכת ברכות כי אחר בחרתי כטוב בעיני הש"י ואדם להאריך ולכתוב על כל הגדה אשר בה מה שכתוב בפירוש הרשב"א ז"ל בספר מיוחד בפני עצמו. מלבד מה שכתוב בחדושי על אותה מסכת. ועוד שנית להיותה ראשונה בכל שיתא סדרי המלאה לה דבש וחלב באגדות ומדרשים רבי הכמות והאיכות... והיו דברי אלה כטפה מן הים בערך אך הצריך להגיע לשלימות אל אמתת כוונת כל המדרשים. כי בודאי הנה הם כמים שאין להם סוף כפי קוצר המשיג ועומק המושג' (הקדמה לפירוש הכותב, עין יעקב, וילנא, תר"ז, עמ' א-ג).

כמה מהפירושים החשובים ביותר לאגדה במאה ה-16 ולאחריה, בהם פירושו המקיף של ר' שמואל אידלס, איש פוזנן (1555-1631),<sup>124</sup> שהינו הפרשן התלמודי הראשון של הטקסט התלמודי כולו על שני חלקיו, ההלכי והאגדי,<sup>125</sup> המוגדרים מעתה שלמות אחת. אידלס הוציא את פירושו להלכות ולאגדות בשני חלקים ואף התנצל על כך בהקדמתו לחידושי הלכות: 'וע"כ תהיתי על הראשונות שחלקתי חבור הזה לב' חלקים דהיינו חלק אחד מחידושי אגדות... אבל לי לא היה אפשר בחזרה לחברו שוב חבור אחד מפני הטורח'.<sup>126</sup> זיקתו של אידלס לעין יעקב אף נזכרה על ידו מפורשות שם: 'ותשועה היה לי לחבר פירוש על כל האגדות מחיבור עין יעקב וישראל ועוד רבים מהאגדות אשר השמיט בעין יעקב ראיתי לפרש אותן לצרפן תוך האגדות'. חידושי מהרש"א, שנדפסו במאה ה-17 בתור חיבורים עצמאיים, זכו לתפוצה מוגבלת יחסית. למן סוף המאה ה-18 נדפסו חידושי ההלכות ולאגדות יחדיו בשינוי גופן, כתוספת לספרי התלמוד הבבלי בדפוס מזן ובעקבותיו בדפוס וילנה.

באופן רחב יותר, תהליכים אלה היו קשורים ביצירת המרחב השלם, מנקודת המבט היהודית, של 'היהדות התלמודית' – אותה תצורת יהדות שהופקה באירופה הנוצרית למן המאות ה-12 וה-13 באמצעות סדרה של פולמוסים אלימים שנמשכו, בהפוגות ותוך טרנספורמציות שונות, עד לשלהי המאה ה-18. מנקודת המבט הפוסט-פולמוסית הזו החל התלמוד נתפס בהדרגה כטקסט שלם וטוטאלי שלא ניתן לערער אף רכיב מרכיביו. התהוות תפיסה כזו של הטקסט הייתה כרוכה בתהליכים של האחדה, דוגמטיזציה וקנוניזציה שלו, כפי שהתגבשו באמצעות טקטיקות פרשניות ואסטרטגיות על-פרשניות שונות. דברי ר' יהודה הלוי, שהובאו לעיל, מספקים אילוסטרציה לכברת הדרך הארוכה שנעשתה מאז זמנו ועד לגיבושו של התלמוד, כטקסט סמכותי טוטאלי לצד הדפסתו, למן ראשית העת החדשה.

#### ד. פירושי ההגדות לרשב"א

המושג 'שכלי' והסטייה המובנית מדרכו של הרמב"ם פירושי ההגדות הוא אחד הטקסטים המרכזיים שבאמצעותו השתית הרשב"א את תפיסת המסורת שלו באמצעות הצבת עקרונות למעשה הפרשנות. מיקומו ההיסטורי של הרשב"א, כמו גם ההקשרים הפולמוסיים של פעילותו, על קו התפר שבין פולמוס הפילוסופיה המימונית וחרם ברצלונה ובין הפולמוס הנוצרי האנטי-תלמודי, הופכים את פירושו לקריטיים להבנת המשך חייה של פרשנות האגדה, בפרט למן המאה ה-16. טקסט זה נדון במחקר ונערכה לו קונטקסטואליזציה היסטורית ראשונית. כאמור,

124 חידושי האגדות נזכרים כחיבור גמור בהקדמת המרש"א לחידושי הלכות, שראו אור בשנת 1612, ראו להלן הציטוטים בגוף הדברים. הם נדפסו לראשונה מעט מאוחר יותר. ראו: שמואל אידלס, חידושי אגדות, לובלין ש"ו.

125 ראו: ח"ר רבינוביץ, 'מהרש"א וחידושו באגדה', סיני נח (תשכ"ו), עמ' עד-פד; י' אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים, תש"ן, עמ' 135-143; א' ארנד, 'חידושי אגדות של מהרש"א: רבי שמואל אידלש', מתחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 166-175.

126 ראו שמואל אידלס, חידושי הלכות, לובלין ש"ב, הקדמה.

פירושי ההגדות של הרשב"א מצטרפים לכתביו הפולמוסיים האחרים בשרטטם תמונה אחדותית ושלמה של המפנה שעברה המסורת היהודית בספרד בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה.

בין הטקסטים המרכזיים העומדים ברקע של פירושי ההגדות לרשב"א נמצאות ההקדמות הפרוגרמטיות של הרמב"ם לפירוש המשניות ולפרק חלק במסכת סנהדרין, שבהן קבע מדדים לדיון באגדות חז"ל. לפי דבריו בהקדמות אלה הוא תכנן להקדיש טקסט שלם לאגדות חז"ל, תוכנית שממנה חזר בו או שלא נסתייע הדבר בידו. בנו, ר' אברהם, נטל על עצמו חלק קטן ממטלה זו, אולם לא נצמד כלל ועיקר לתוכנית המקורית שהותוותה על ידי אביו בצעירותו.

הרשב"א מציב את דברי הרמב"ם בפתח דבריו בפירושו לאגדות כמו היו אסמכתא קנונית לדרכו שלו. בפועל געשות כאן מודיפיקציה לדרכו הפרשנית של הרמב"ם והתאמתה לדרכו של הרשב"א, השונה ממנה מהותית. כך נוצרת אשליה של מסורת פרשנית סמכותית שראשיתה ברמב"ם. בפועל הרמב"ם מתפקד כאן כסימן דרך ותו לא, בדרך להשתתן של הדוגמות התיאולוגיות והפרשניות הקטלאניות של הרשב"א ומוריו. מה שהרשב"א מחולל כאן הוא התקה של התיאולוגיה הסמכותנית של חוגו אל תוך מערכת המושגים המימונית, תוך נטרול האחרונה ותחימתה במסגרת פרשנית אחרת. כאן מתחיל ומסתיים תפקידה של האלגוריה הפילוסופית בפירושי הרשב"א לאגדות. בתוצאה הסופית הולכת ונרקמת כאן דרך פרשנית חדשה. לשאלה מהי בדיוק הדרך החדשה שמציע הרשב"א אענה בסעיפים הבאים.

בהקדמה לפירוש המשניות של הרמב"ם מונחים כמה מהיסודות הפרשניים והמושגיים להבנת הדרש והאגדה בתלמוד. משום מקומו של טקסט זה בפירוש הרשב"א, שנדמה כנסמך עליו, נתעכב עליו מעט כדי לבודד את המונח המרכזי המופיע בו, את השתמעויותיו ואת הדינמיקה האינטלקטואלית והפרשנית הכרוכה בו. אחד ממונחי המפתח שבהם עושה הרמב"ם שימוש בהקדמתו הוא המונח 'שכלי', וכפי שתורגם על ידי אלחריזי: 'הסתכלות שכלי' או 'עיון שכלי'. ננסה לברר כיצד מתפקד מונח זה מבחינה הרמנוטית כדי לעקוב בהמשך אחר שינויים בתחום חלותרו:

הדרש הנמצא בתלמוד, אין ראוי לחשוב שמעלתו מעוטה ותועלתו חסרה, אבל יש בו תבונה גדולה, מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות נפלאות. כי הדרשות ההם, כשיסתכלו בהם הסתכלות שכלי, יובן בהם מהטוב האמתי, מה שאין למעלה ממנו, ויגלה מהם מן העניינים האלוהיים, ואמתות הדברים, מה שהיו אנשי החכמה מעלימים אותו ולא רצו לגלותו, וכל מה שכלו בו הפילוסופים דורותיהם. ואם תביט אותו על פשוטו, תראה בו עניינים רחוקים מן השכל, שאין למעלה מהם.<sup>127</sup>

כוונתו של הרמב"ם במונח 'הסתכלות שכלי', כפי שהיא מתבארת בהמשך דבריו, היא בחינה של עניין מנקודת המבט של שכל בפועל – כלומר לפי אמת המידה של העיון

127 רמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה.

הטבעי, המטפיזי והמוסרי של החכם השלם.<sup>128</sup> מטרת העלם החוכמה המצוי בדרשות היא 'לעוור עיני הכסילים', שכן 'לו היית מראה להם זוהר האמתות יבוכו פניהם מהם כפי חסרון טבעיהם' ו'בהם ובדומיהם אין מגלין להם את הסוד מפני שאין שכלם שלם לקבל האמתות על בוריים'. הבעיה המרכזית שהצריכה את הכיסוי שבדרשות חכמים היא 'חסרון טבעיהם' של הכסילים. אילו היה טבעם 'שלם', היו יכולים לשאת את 'זוהר האמתות' גם בלי אסטרטגיות הכיסוי שבדרשות. טענת ההסוואה וההסתרה מפני הכסילים נסבה פה על מדרש הפסוקים של חז"ל ולא דווקא על מה שמכונה 'מעשים המתמיהים' שבתלמוד, כגון מעשיות רבה בר בר חנה ואחרים, אותן מעשיות שהפכו יעדים מרכזיים למעשה הפרשנות בשלבים מאוחרים יותר. אגב אורחא מפרש הרמב"ם את דברי התלמוד 'כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת'; הצואה הרתחת כאן אינה אלא הסכלות, היעדר החוכמה, וכך לפי הרמב"ם סופו של אותו הכסיל, הן את דברי חכמים מתוך היעדר החוכמה שבמצבו, להיות מוסיף ונדון בכסילותו.

בהמשך דבריו מביא הרמב"ם אילוסטרציה לדרכי הפירוש הנכונות של האגדה באמצעות פרשנות שהוא מעניק למדרש 'אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד'. מדרש זה, הנראה במבט ראשון כדבר שטות, מתברר לאחר עיון 'שכלי' כמכיל 'כלל גדול מן המושכלות'. הרמב"ם גורס שהפירוש שיעניק לו יהיה 'דמיון לשאר מה שיבוא לך, ולכך שים לבך אליו כראוי'. בפירושו הוא מאריך בדבר התכליתיות של כל דבר בעולם, גם של דברים הנדמים כחסי תכלית, וכולם מכוונים לתכלית האדם. לעומת זאת, מין האדם עצמו מכוון לתכלית האדם החכם השלם, 'איש שלם כולל החכמה והמעשה', שהוא כעין רשות היחיד – ארבע אמות – ועליו רמו המדרש שאין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד, קרי תכלית כל הנבראים אשר 'מתחת גלגל הירח'. בדומה ל'צואה רותחת' הרומזת לכסילות, כך 'ארבע אמות של הלכה' רומזת לתכלית הנבראים.

הרשב"א הולך לכאורה אחרי ההצעה הפרוגרמטית לפירושי האגדה מתוך ההקדמה לפירושי המשניות של הרמב"ם – כפי שמעיד על כך הוא בעצמו. הוא אף עושה שימוש בולט במונח 'שכלי', אם גם באופן שניתן לזהות בו סטייה חריפה מדרכו של הרמב"ם, שכאמור כלל במונח תכנים טבעיים, מטפיזיים ואתיים: 'דע שיש לחכמים דברים נעלמים, רמוזים בהגדות ובמדרשות סתומים, והם נגלים לעיני הסכלים כדברים בטלים, וליודעי חן ולמבינים שכליים'.<sup>129</sup>

דב שוורץ הצביע על השימוש של הוגים שמרניים במינוח רציונליסטי, תוך הפקעתו ממשמעותו המקורית. לדבריו: 'קנאים ושמרנים אימצו לעצמם מערכת מונחים שנקטה בידי שכלתנים, וסיגלוה לצורכיהם. בדרך זו הם יצקו מובנים שונים ואף הפוכים למובנים הרציונליסטיים המובהקים שנשאו מונחים אלה'.<sup>130</sup> שוורץ מאתר מגמה זו למן כתביו של ר' יונה גירונדי, אשר 'השתמש... במונחים מבית היוצר השכלתני אך יצק בהם מובנים מוסריים ודתיים מובהקים', וכן על 'חוגו העיוני של הרשב"א'. השפעתו של

128 על 'אעתבאר' במסורת המימונית והאורואיסטית כהתבוננות פילוסופית שכלתנית, ראו ז' הרוי, 'אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר)', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 75-83.

129 פלדמן (לעיל הערה 60) עמ' ג.

130 שוורץ (לעיל הערה 26), עמ' 128-129.

גירונדי על הרשב"א רבה, בעניין זה ובעניינים אחרים הקשורים באתיקה דתית ובהנהגת ציבור. כדי לעמוד על מלוא היקפה ומשמעותה של השפעה זו נדרש מחקר בפני עצמו, והוא עתיד להתפרסם בנפרד. בשלב זה ניתן להוסיף שהיא מתבטאת בין השאר בתיווך ובמודיפיקציה של רכיבים ממשנתו האתית, האסקטית וההלכתית של הרמב"ם וממושגיו הפילוסופיים, ליצירת שפה תיאולוגית שנוקתה מאותם הממדים במשנתו שנתפסו כ'בעייתיים', הווי אומר – המטפיזיקה, טעמי המצוות ופירושו למסורות תלמודיות ומדרשיות מובחנות; כלומר לשפה התיאולוגית המסונתזת והייחודית שיצר הרשב"א על בסיס מוריו, על הדומה והשונה שבמשנותיהם.

המגמה השמרנית שעליה הצביע שוורץ, של שימור מושגים שכלתניים תוך שינוי מובנם, מתפקדת בעולם היהודי כגורם מפורר ביחס לקוסמולוגיה ולתמונת העולם האינטלקטואלית של ימי הביניים. בתוך כך, כפי שכבר נזכרנו, כתבי הרשב"א מניחים את הבסיס להפרדה מתודית קטגוראלית בין שני סוגי שכליות – טבעית ודתית, חקירה מול מסורת. הפרדה זו יצרה תשתית לעיצוב המחודש של תמונת המסורת היהודית על סף העת החדשה ולהתנתקותה ממה שנתפס כקטגוריות חשיבה אוניברסליות. הפרדה זו עתידה לשרת הן את העיצוב המחודש של הדת ושל השיח הדתי, הן את תהליכי החילון, שהלכו והתבססו בעת החדשה המוקדמת.

#### גילוי והסתר: הסוד כנוכחינעדר

את הצהרת הכוונות ההרמנויטית של החיבור, הכוללת את החלוקה של האגדות לכמה סוגות, מביע הרשב"א בדברים הבאים:

יש מן ההגדות שלא ניתנו להידרש אלא לבעלי הסודות, בהן רמזו לבעלי החכמה בנין ויסודות, ובהגיעי אצל אלו ארמוז שיש בהם חין ערך ודבר גבורות, ולא אפרש דבר, שאין לנו עסק כאן בנסתרות. אך מקצתן יש בהן נסתר ונגלה, כפרי ועלה, פריו קדש יאצר ויחסן אל בית האוצר, אבל החכמים יניפוהו תנופה, ועלהו לתרופה, ובהגיעי אצל אלו ארמוז על נסתרן ואפרש נגליהן, איישוב לשונם ואגיד כפי דעתי כוונת פשטיהן, ויש מהם נכתבו בלשון נעלם, ואין בכלם בשום צד, רק פשוטי הדברים לבד, גם באלו אשים מבטחי בה' לפרשם על מכונם, להסיר אדם ממבוכתם, ואגלה בעזר העוזר פירושם וכוונתם.<sup>131</sup>

הרשב"א מחלק את האגדות לשלושה סוגים: אלה מן האגדות שאינן יכולות להתפרש אלא בדרך סוד; 'יש מן ההגדות שלא נתנו להידרש אלא לבעלי סודות'; אלה מן האגדות שיש בהן שתי פנים – נסתרות ונגלות או 'פרי ועלה'; 'פריו קדש יאצר ויחסן אל בית האוצר... ועלהו לתרופה'; ואגדות שאין בהן אלא טעם גלוי בלבד. קל להיווכח שתחום הסוד הוא נקודת הייחוס המרכזית המארגנת את הסוגות השונות שבאגדה: אגדות סוד; אגדות סוד ונגלה; ואגדות על דרך הנגלה בלבד. בסוג הראשון אין כוונת הפרשן להשקיע שום מאמץ פרשני. הוא מייצג את תחום ההיעדר וכפי שכבר ציינתי, הסוד מתפקד כאן כחסם בפני התודעה האנושית, ולא כתחום של תיאום מערכות ידע והבנה.

131 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' ג.

באותן אגדות שאינן מתפרשות אלא בדרך הסוד מצהיר הרשב"א שהוא עתיד לציין את קיומו של סוד מבלי לפרשו או אפילו מבלי לרמוז לו, ובפועל כמעט לא ניתן לאתר אגדות כאלה לאורך פירושו. עיקר מאמציו הפרשניים של הרשב"א ממוקדים באגדות מהסוג השני (נגלה ונסתר) ומהסוג השלישי (נגלה בלבד).

מרבית הפירושים שמציע הרשב"א הם ממסכת ברכות. נעיין בקצרה בסוגי האגדות שהוא מציין בראש כל פירוש: באגדה 'הקב"ה מניח תפילין' הוא קובע: 'יש בהגדה זו סוד נשגב, גם הנגלה נאהב חמוד כזהב'; באגדה 'כל הקובע מקום לתפילתו אלהי אברהם יהיה בעזרו' הוא גורס: 'גם בזה רמזו סוד נעלם, ונגלהו...'; באגדה 'מנין שהקב"ה מתפלל... יש בהגדה זו סוד נשגב מאוד, גם יש לה חיצון נכון'; באגדה 'שהראהו הקב"ה למשה קשר של תפילין', לשון הרשב"א: 'גם כאן רמז לבעלי החכמה מגידי אמת, ובסתום מוציא לאור תעלומה. ופשטן של דברים...'; ובאגדה 'אמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים ויתפלל' – 'גם בזה רמזו סוד גדול מאוד. ופשטן של דברים...'. בכל אחת ואחת מאגדות אלה קיומו של הסוד רק מוכרז בראש האגדה ומיד פונה הרשב"א לבאר את הפירוש החיצון 'פשטן של דברים'.

בשלב הבא בפירושו למסכת ברכות מביא הרשב"א חטיבה רחבה יחסית הכוללת שאלות ש'שאלני אחד מן החולקים על אומתנו'. חטיבה זו עוסקת בעיקר בטענות הנוצרים, שהמצוות עתידות להתבטל, ובפולמוסים אסקטולוגיים, והיא מאירה באור נוסף את שיטת הרשב"א בטעמי המצוות ואת סירובו להעניק טעם נגלה לחוקי התורה:

הנה הארכתי בדברים אלו מפני שכת הטוענים עלינו באים בעקיפין מצד דברים אלו, והכוונה להם לומר שאין מצוות התורה עלינו עולמית ולא ניתנו רק לזמן... ועתה חיוקנו האמת בגלות דעת רבותינו ז"ל שאינו על הצד שהבינו ושנשתבשו בו.<sup>132</sup>

מכאן ואילך ולאורך מרבית פירושו למסכת ברכות מבאר הרשב"א מדרשים נגלים, שלא נרמזו בהם סודות, ורק לקראת הסוף חוזר לרמזו לסודות בכמה מדרשים נוספים, דוגמת: 'גדולה דעה שניתנה בין שתי שמות' (ברכות לג, א); 'מאין עין לא ראתה אלהים זולתך... זה יין משומר בענביו' (ברכות לד, ב), ועוד כמה אגדות הבולטות במסורות הסוד שלהן. בסוף חטיבת ברכות מציין הרשב"א טיפוס נוסף של מדרשים שחכמים הביאו לצורך גזומה, דוגמת מדרש עוג מלך הבשן 'שהטיל אבן גדולה על ישראל', ומבאר את הצורך בטקטיקה פרשנית זו.

נתבונן באחד משני טיפוסים האגדות המרכזיות שאותם מפרש הרשב"א, ש'יש בהן נסתר ונגלה, כפרי ועלה... ובהגיעי אצל אלו ארמוז על נסתרתן ואפרש נגליהן'. עד כאן נדמה כי אין בדברים חידוש. הרשב"א הולך כאן במה שנראה כדרך פרשנית סלולה, המצביעה על שני רבדים בטקסט – 'חיצון ופנימי'. זאת, בדומה למסורת האלגורית, הפילוסופית והקבלית, ולדרכו של הרמב"ם בפירושו לדברי הנביאים: 'תפוחי זהב במשכיות כסף',<sup>133</sup> המשמרת גם את הרובד הפשוט של הכתובים; אך לא בהכרח

132 שם, עמ' לה.

F. Talmage, *Apples of Gold in Settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and* 133

בהתאמה לפרשנותו של הרמב"ם לאגדות חז"ל, שם פשטי הכתובים מתבטלים לנוכח הרובד האלגורי. המינוח 'נגלה ונסתר' המופיע כאן מניח שני רבדים בטקסט, העומדים שרירים וקיימים, ואין האחד מבטל את זולתו.

הסטייה הראשונה מהדרך האלגורית הפילוסופית מתבררת אפוא בהצהרתו של הרשב"א על הדרך הפרשנית שבה הוא מתעתד ללכת: לרמוז על הפירוש הנסתר ולהציע את הפירוש הגלוי. גם דרך זו אינה מקורית כשלעצמה; היא הולכת בעקבות הרמב"ן בפירושו לתורה והולמת את האחיזה בפרמטרים של גילוי והסתר המאפיינים את האחרון, גם אם היא מצמצמת את תחום הנסתר, על פי רוב, לכדי ציון דרך בלבד. בפועל הרשב"א נוקט את שיטת ציון הסוד, ללא כל הרחבה, גם באגדות מטיפוס 'נגלה ונסתר'. הסוד נמצא במרכז כטעם עיקרי למנגנון ההסוואה, אך בדרך כלל – למעט מקרים יוצאי דופן שבהם נרמזים סודות ברמיזות דקות – אינו מתפרש ונותר בחזקת נוכח-נעדר.

דרכו הפרשנית של הרשב"א, כבר למן הצהרותיו בפתחה לפירוש, מסתמנת כשונה וחדשנית: מה צורך יש להציע פירוש לאגדות חז"ל, המוגדר כ'דרך הנגלה', בעידן שבו המתודה האלגורית תלויה האוטריקה – פילוסופית או קבלית – כבר הוכרה כפתרון היעיל ביותר להתגבר על המוזרות שבטקסט האגדי? מפירושו של הרשב"א מסתמן שהאלגוריה, כאשר היא קיימת, מהווה בדרך כלל את הרובד האקזוטרי של הטקסט; ואם כן, מה טיבה של אותה אלגוריה ומה תפקידה?

בחירת האגדות על ידי הרשב"א מוצגת כאילו נעשתה 'כפי המזדמן', אולם היא כוללת כמה מן האגדות המותקפות ביותר על ידי הנוצרים, ונקודה זו היא מפתח להבנת כלל האסטרטגיות הפועלות כאן. בין האגדות המופיעות בפירושי ההגדות לרשב"א יש כאלה שנתפסו כבר בתקופת הגאונים, וביתר שאת על ידי הנוצרים, כדיבור של דופי על אלוהים, כגון 'אלוהים מניח תפילין ומתפלל'. דרכו של הרשב"א בציון הסוד ובביאור הטעם הנגלה לא הייתה מקובלת בזמנו בכל הנוגע לאגדות חז"ל. קודם לכן הייתה המטרה לחשוף את התכנים המוצפנים כביכול באגדה – תכנים אלגוריים או סימבוליים. כך מצינו הן בפירושי המקובלים דוגמת ר' עזרא, ר' עזריאל ור' טודרוס אבולעפיה, הן בפירושי הפילוסופים מבית מדרשו של הרמב"ם וההולכים בדרכיו.<sup>134</sup> ככלל, יש הקבלות רבות בין האגדות נושאות הסוד אצל ר' עזריאל מגירונה ובין האגדות המובאות על ידי הרשב"א, אולם דרכי הפירוש ותכניו שונים מעיקרם וחושפים אסטרטגיות ומטרות שונות ואף הפוכות של גילוי והסתר.

**'הם מלקטים עלינו הגדות התלמוד': מאספים לטיניים וקנוניזציה עברית**  
 הרשב"א חושף בכמה מקומות בצורה רמוזה או מפורשת את הרקע הפולמוסי שמאחורי דרכו הפרשנית יוצאת הדופן בפירושי אגדות התלמוד. כך בפירושו למבחר האגדות במסכת ברכות, העוסקות בהאנשתו של אלוהים, בתלותו של אלוהים באדם, באנלוגיות בין אלוהים ובין האדם המתפלל או בצמצומו של אלוהים באמצעות מעשה המצוות, הוא כותב:

*Polemics* (edited by B. D. Walfish), Toronto, 1999  
 134 ראו הדיון אצל ספרסטיין (לעיל הערה 111).



והוצרכתי לכתוב כאן פירושן של הגדות אלו מפני שהם מלקטים עלינו הגדות התלמוד כדי להגדיל הלשון ולטעון על חכמי האמת ז"ל דברים בטלים חלילה להם, וכן אצטרך בהגדות הבאות בתלמוד, ורואה אני בעסקיהן לשקוד עליהם כדי שנשיב את החולק על מלכות שמים.<sup>135</sup>

יש מן החוקרים שציינו שפירושו של הרשב"א מכוונים בעיקר לטיפוס הפולמוס, שהחל עם ויכוח ברצלונה של הרמב"ן והגיעו לשיאו בחיבורו של ריימונד מרטיני פגיון אמונה, שעם כמה מטיעוניו התווכח הרשב"א במישרין, בעיקר בחטיבות דברים אחרות.<sup>136</sup> פולמוס זה כוון בין השאר להוכיח את אמיתות הנצרות באמצעות שימוש סלקטיבי במקורות יהודיים מהתלמוד ומהמדרש. עם זאת, כפי שהראה ג'רמי כהן, טיפוס הפולמוס הנחשף בפגיון אמונה אינו אסטרטגיה חדשה שבאה להחליף את טיפוס הפולמוס האגרסיבי שאפיין את המומר דונין, אלא המשך ישיר שלו, התוקף באכזריות את תוכני התלמוד ואינו נמנע מללקט מתוכו מסורות מספר, שאותן הוא מגדיר כ'פנינים המוצאות מתוך ערמה ענקית של גללים',<sup>137</sup> זאת כחלק בגישה הכוללת של המסדרים ה'עניים'.

ההיבט הפולמוסי שבפירושי ההגדות לרשב"א אינו מכוון אפוא רק אל טיפוס הפולמוס העושה שימוש קונסטרוקטיבי באגדה כדי למצוא אסמכתאות לדבריו, אלא גם (ובעיקר) אל כלל ההתקפות שנשמעו על אגדות התלמוד מצד תיאולוגים ורשויות הכנסייה לאורך המאה ה-13. מנקודת המבט של תוכני האגדות המתפרשות ליד המובאה שצוטטה לעיל, הניסוח 'מלקטים עלינו הגדות התלמוד' אינו מורה רק על הוכחות הנצרות מפי אי אלו דברי חז"ל, אלא על הגחכתם השיטתית על ידי כלל קובצי האגדות הלטיניים שנפוצו החל ממחצית המאה ה-13 ואילך, למן ילקוט פריז ועד לפגיון אמונה.<sup>138</sup>

הקו הישיר המוליך מהרשב"א אחורה אל משפטי התלמוד והוויכוחים על אודותיו אינו מוטל בספק; הוא נעוץ בקשרים בין גירונדי, מורו של הרשב"א, לבין חכמי התוספות, ובסבירות גבוהה לר' משה מקוצי ואולי גם לר' יחיאל מפריז, וכן בנוכחותו של מורו השני, הרמב"ן, בוויכוח ברצלונה, שבו נכח כאמור גם ריימונד מרטיני. בהסבירו את הטעם למנגנון ההסתרה וההפלגה כדיבור שבדברי חז"ל הולך הרשב"א בעקבות הרמב"ם, אך מחדד את הדברים, במקומות שונים, באופן המדגיש את הפולמוס מול הטענה הנוצרית הרווחת בדבר השיבושים בתלמוד – שיבוש הטקסט המקראי בפרט ודרכי האמונה בכלל. המאמץ הפרשני המתגלה כאן מכוון לתיאום בין שתי מערכות קוסמולוגיות ומנטליות – עולמם של בעלי התלמוד, ועולמם של בני אירופה במאה

135 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' כז.

136 ראו למשל שם, עמ' לה, בחטיבת דברים שמשיבה על טענות, המבוססות על ספרות חז"ל, כי המצוות הן זמניות ועתידות להתבטל: 'הנה הארכתי בדברים אלו מפני שכת הטוענים עלינו כאים בעקיפין מצד דברים אלו, והכוונה להם לומר שאין מצוות התורה עלינו עולמית ולא נתנו רק לזמן'. וראו ר' בונפיל, 'דמותו של היהדות בספרו של ריימונד מארטיני "פגיון אמונה"', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 360-375.

137 כהן (לעיל הערה 11), עמ' 137.

138 הערכה זו מתחזקת גם לאור העובדה שהרשב"א ככל הנראה קרא לטינית באופן שוטף. ראו בער (לעיל הערה 5), עמ' 168.

ה-13, העובר רציונליזציה והסדרה מואצות, ועומד לנוכח כל מוקדי הפולמוס שניצבו לנגד עיניו של הרשב"א.

יש לשוב ולשים לב לניסוח המובא כאן: 'מלקטים עלינו הגדות התלמוד', הנשמע מפי אחת הדמויות החזקות ביהדות אירופה, מהמכוננות והמשפיעות על דרכם של פירושי האגדה. ניסוח זה מדגים מזווית נוספת את טענתי שתהליכי הקנוניזציה של הספרות האגדית – הכלולים בתהליכי הקנוניזציה של התלמוד כטקסט שלם וטוטאלי, על כל חלקיו והעניינים המשוקעים בו, ואפשר לראות את אחת מאבני הבניין החשובות שלהם בפירושי הרשב"א – מיוסדים על האיסוף הלטיני בעל המניעים הפולמוסיים של ספרות זו.

לטיפוס האגדות השלישי, אגדות שהובאו בלשון גזומה, פונה הרשב"א לקראת סוף פירושו למסכת ברכות. הדוגמה שהוא מביא לכך היא אגדת עוג מלך הבשן שביקש להשליך אבן עצומה בגודלה על ישראל. אגדה זו הושמה ללעג ולקלס על ידי פטרוס אלפונסי (Alfonsi, מת 1140) ופטרוס ונראביליס,<sup>139</sup> וכן על ידי ניקולס דונין בוויכוחו עם ר' יחיאל מפריז בשנת 1240.<sup>140</sup> בראש פירושו כותב הרשב"א:

תחילה אעירך על ענין ההגדות שבאו בתלמוד ובמדרשים. דע כי באו מהם בלשון עמוק לסיבות רבות. כי לעתים תמצאם ז"ל רומזים ענין פשוט מאד או שאין צורך בו כלל, ועם כל זה יוציאו אותו בלשון זר ועמוק מאד, עד שיחשוב המסתכל שיש בענין ההוא סוד או ענין צורך להסתירו, ואינו, רק כי לעתים יוציאו אותם בלשון זר מאד כדי לחדד לבות התלמידים.

ועוד כדי לעזור עיני הכסילים המטילים השיבוש בדברי חכמים בתחילת המחשבה בצאת הדברים מגדר השגתם ושכלם המועט... וכבר ביאר הרב רבי משה ז"ל שתי הכוונות האלה בהגדות הנעלמות בפתיחת פירושי המשנה שלו.<sup>141</sup>

הטענה המובאת כאן שונה מאוד מטענותיו של הרמב"ם שהובאו כאסמכתא. לפי הרשב"א, באגדות מטיפוס זה אין לומר שדברי ההפלגה באו על מנת להסוות תוכני סוד או תכנים מסובכים אחרים, אלא מדובר כאן בהסוואה של תכנים פשוטים בתכלית.<sup>142</sup> מובן שלא זו הייתה כוונת הרמב"ם. את שני הטעמים שמביא הרשב"א מתוך ייחוס לרמב"ם, ניסח הרמב"ם עצמו כך: 'האחד מהם ללשט רעיוני התלמידים וללכב לבותם, ועוד כדי לעזור עיני הכסילים שלא יזהירו לבותם לעולם, ואילו היו מראים להם זוהר האמיתות יסבו פניהם מהם כפי חסרון טבעיהם'.

יש לשים לב לאופן התפקוד של המונח 'זוהר האמיתות'. אצל הרמב"ם מנגנון ההסתרה של חכמים נוצר לצורך הסוואת האמת שהיא נחלתם של יחידי סגולה, ולו תוצג בפני הכסיל עירומה תשובש מיד. הכסילים מתוארים כמי ש'יסבו פניהם' לנוכח

139 ונראביליס (לעיל הערה 110); מרחביה (שם), עמ' 105-106; 139-140.

140 יוכוח רבנו יחיאל מפריס, לבוב, תרפ"ה, עמ' 24.

141 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' נח.

142 ראו גם אלבוים, להבין דברי חכמים (לעיל הערה 102), עמ' נח.

לשון האגדה, לו תובא בפניהם ללא הלבוש, וכך יימנע מהם המפגש עם האמת פנים אל פנים. היחס של הכסיל אל הטקסט מתואר אצל הרמב"ם בלשון פסיבית, כמי שאינו יכול לחזות בחוכמה גם לו תובא לפניו ללא לבוש, ובהתאמה מסוימת למשל הארמון המובא בהמשך בספר מורה נבוכים. אצל הרשב"א, לעומת זאת, לא זה הטעם למנגנון ההסתרה, לפחות לא באגדות שאינן מכסות על תוכני סוד מיוחדים. כאן דברי חכמים מיועדים לכתחילה לשבש את מחשבת הכסיל ולסמא את עיניו. הכסיל המתואר כאן אינו בגדר ה'המון' של האזוטריקן הפילוסופי, אלא הרטיקן או בר פלוגתא המחפש אמתלות לתלות שיבושים בדברי חכמים 'בתחילת המחשבה'. כלומר, הכסיל פועל נגד דברי חכמים, ואילו חכמים מצדם הסתירו מלכתחילה את הדברים כדי שיפנה הכסיל נגדם. לו היה הכסיל רואה את כוונת הדברים לאמיתה היה מן הסתם מבין שאין כאן שיבוש. הוא רואה את השיבוש 'בתחילת המחשבה', קרי במבט ראשון, ואינו טורח לברר דברים לאשורם, וניחא לחכמים בכך.

הרמב"ם אינו סובר אפוא שהאלגוריה מיועדת לבאר עניינים פשוטים, אלא עניינים 'שכליים' שהם חלק מעולמו של החכם השלם, ואילו הדוגמה שהוא מביא לפירושי האגדה ('אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה') היא המחשה נוספת ליסודות האליטיסטיים שבפירושו האלגוריים. לעומת זאת, הרשב"א מסביר בדבריו מדוע נקטו חכמים הסתרה גם באותן האגדות הרומזות 'לענין פשוט או שאין בו צורך כלל', כמו העניין שאליו רומזת על אתר אגדת עוג מלך הבשן. חידוד זה שבדברי הרשב"א יועד להכניס תחת קטגוריית ההסתרה גם אגדות רבות שלכאורה אינן מכסות על שום תוכן יוצא דופן שאין אדם יכול להשיגו בלעדיהן. זאת בניגוד לאגדות המכילות פירושי סוד – לפי קטגוריית הסוד הקבלי – שבהן הצורך להסוות את הסוד תוך כדי הרמיזה אליו הוא הטעם לנקיטת אסטרטגיית ההסתרה. בכך ביקש הרשב"א לפתח קטגוריית פרשנות שתוכל להכיל, באמצעות מעשה הפירוש, את כל אגדות חז"ל ללא יוצא מן הכלל. בכך אף התווה את הדרכים ואת האפשרויות לכלול תחת הטקסט הסמכותי הקנוני את כל הקורפוס האגדי שבתלמוד, שאותו החלו הנוצרים לפניו 'מלקטים עלינו'.

כדי שליומרה זו יהיה בסיס גם באותן אגדות חז"ל הנראות כגוזמאיות ביותר, מוסיף הרשב"א, על בסיס המדרש עצמו, טעם נוסף להסתרה:

ועוד יש להם סיבה אחרת גילו אותה הם ז"ל בקצת המדרשים, והוא כי לעתים היו החכמים דורשים ברבים ומאריכים בדברי תועלת והיו העם ישנים, וכדי לעוררם היו אומרים להם דברים זרים לבהלם ושיתעוררו משנתם. וזו הסיבה מפורשת להם ז"ל במדרש שיר השירים, בפסוק 'הנך יפה רעייתי', אמרו שם: רבי היה דורש ונתנמנם הציבור, ביקש לעוררם ואמר: ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת, והיה שם תלמיד אחד ר' ישמעאל בר' יוסי שמו, אמר: מאן הות כן, אמר ליה: זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד ששים רבוא, שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל.<sup>143</sup>

143 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' נט.

מהדוגמה שמביא הרשב"א ניתן להיווכח שגם האסטרטגיה שמתוארת כאילו נועדה לעורר את התלמידים בדברי הפלגה אינה מתמצית בעצם השגתה של מטרה זו, אלא אף היא מכסה על עניין בעל טעם כזה או אחר שאינו בגדר סוד, כלומר על עניין פשוט בתכלית הנוצק לדברי הפלגה מטעמים טקטיים. את טיפוס האגדות וטעמי ההסתרה שמונה רשב"א ניתן לחלק אפוא לארבעה סוגים:

- א. אגדות המכסות על תוכני סוד בלבד, ואין להעניק להן כל הסבר אחר.
- ב. אגדות המכילות תכנים סודיים ומתפרשות גם באמצעים נגלים, כאשר הפירוש הנגלה כאן איננו הפשוט הטקסטואלי אבל גם אינו אלגוריה פילוסופית במובנה הרגיל, ועוד אחזור לכך בסעיף הבא. תוכני הדרשות והאגדות מזוהים עם היסוד ה'שכלי' שבאדם מישראל. בניגוד לתפקיד המונח אצל הרמב"ם, היסוד ה'שכלי' מזוהה כאן עם קטגוריית תוכני המסורת – קבליים ואחרים – ולא עם תוכני הפילוסופיה. במהלך פולמוס ברצלונה ובשאר פולמוסיו זוהתה זו באופן שיטתי אצל רשב"א עם האדם הטבעי. הטיה זו של המונח עתידה להיות רבת חשיבות בתולדות המחשבה הרבנית.
- ג. אגדות הבאות בלשון עמוקה תוך שהן מסוות תכנים פשוטים שלכאורה אין צורך להסתירם. תכנים אלה הוסוו הן על מנת 'לחדד לבות התלמידים', הן על מנת 'לעזור עיני הכסילים המטילים השיבוש בדברי חכמים'. הטעם השני מבוסס על האופן שבו נתפסים דברי חז"ל בעולם הנוצרי; האופן שבו רואים הנוצרים את האגדה מוצג כאן כתוצאה של האסטרטגיה שהניעה את חז"ל למסור כך תכנים אלה לכתחילה. כלומר, הרשב"א מאמץ למעשה את טענת השיבוש של הטקסט האגדי כפי שהושמעה על ידי נוצרים, אולם מייחס שיבוש זה לטקטיקה פרשנית שנקטה על ידי חז"ל.<sup>144</sup>
- ד. אגדות הבאות בלשון גוזמה מטעמים טקטיים המיוסדים על מציאות בתי המדרש ועל האופן שבו נמסרו הדרשות בפועל. ברם, גם לאגדות אלה מביא הרשב"א הסבר. בדיקה מדגמית של הפירוש לאגדת 'עוג מלך הבשן', המובאת מיד לאחר ההסבר העל-פרשני לה, מלמדת שבמקרים כאלה הרשב"א מבאר את האגדה באמצעות אגדות אחרות ותוך שימוש במתודה דרשנית של לשון נופל על לשון. מובאות ממדרשים אחרים בתלמוד נרתמות להנהרה של אגדה זו גופא. כאן לשיטת הרשב"א נוקטים חכמים לשון הפלגה מטעמים טקטיים, ובמקביל משמיעים דברי טעם הניתנים לביאור באמצעות שימוש בקודים דרשניים ולשוניים.

### **במה שונים פירושי הרשב"א מפירושי הפילוסופים והמקובלים? פתיחתו של מרחב פרשני חדש**

דרכו הפרשנית של הרשב"א נתפסה לעתים, הן במסורת, הן במחקר, כמיוסדת על עירוב בין תוכני הפילוסופיה ותוכני הקבלה. מנקודת מבטה של המסורת, הגדרה זו של מפעלו

144 מעניין שבתקופת הנאורות אומצה אסטרטגיה זו. למשל, ר' יעקב עמדין טען שהידיש היא שפה ששובשה מלכתחילה על ידי היהודים כדי שאלו לא יתגעלו בלשונות נוכריות. בעקבותיו טען כך גם החתם סופר. טענת השיבוש, שהיא טענה נוצרית קלאסית נגד היהודים שאומצה בחלקה על ידי המשכילים, מתוארת בהקשרים אלה כאסטרטגיה פנים-יהודית.

של הרשב"א בפירושי ההגדות נשמעה בשני הקשרים שונים: מפי ר' שם טוב אבן שפרוט (המחצית השנייה של המאה ה-14) ומפי ר' יוסף אשכנזי, התנא מצפת (המאה ה-16). אבן שפרוט מקבל את מה שנראה כנקודת המוצא לפירושי הרשב"א, אם גם חולק על האסטרטגיה. בספרו פרדס רימונים הוא מתאונן על אודות חיבורי הנוצרים, ש'חברו ספרים לקטו בהם ההגדות וידרשו בהם כהגדות של דופי'. כמו הרשב"א, גם הוא מצביע על החסך בפירושים אשר יהיו טובים מצד עצמם וגם יהוו תשובה ניצחת לטיעוני הנוצרים. אולם לדעתו עירוב של דברי קבלה בפירושים אינו מועיל, משום שהם 'באמת יותר סתומים וחתומים דברי המפרשים ההם מהדברים בעצמם... ואפילו החכמים באומה היא אינם יכולים לדבר בדבר ההוא להמון כל שכן לאומות'. בנקודה זו מטעים אבן שפרוט את הצורך בפירושו שלו מתוך התייחסות ביקורתית לפירושי ולדרכו הפרשנית של הרשב"א:

והנה ראיתי לרב הגדול להרשב"א ז"ל נתעורר לבאר קצת הגדות בענין נכבד כפי פשט התורה בשתוף הפילוסופים תהיה משכרתו שלמה מאשר נתן לנו רשות לדבר. אמנם רחקו קצת [עניני] הקבלה ולכן שני הענינים כאחד, ר"ל הפילוסופיא והקבלה, והם לפי האמת שני הפכים שאין ביניהם אמצעי והוא סיבת בלבול לתלמידים בעיון. ועד הנה לא ראיתי לשום מחבר אחר שהתעורר לזה ולכן אמרתי אל לבי במופלא ממני לדרוש ובמכוסה ממני לחקור, ואשתדל בכל נפשי ובכל מאדי כפי אשר תשיג ידי לבאר ולפרש דברי ההגדות אשר יראו לי שצריכין פי' כפי דעות תוריות המפורסמות לנו מדברי רבנו הגדול הרמב"ם ז"ל והראב"ע ז"ל, לפי שהם סברות קרובות לפילוסופיא ויכול אדם לדבר בהם לעיני כל האומות בשווקים וברחובות.<sup>145</sup>

החיסרון שבפירושו של הרשב"א לפי אבן שפרוט בכך שהוא מערב יחדיו פילוסופיה וקבלה. על מנת לבאר את האגדות בפני האומות, 'בשווקים וברחובות', יש לנקוט דרכי פירוש פילוסופיות טהורות. מעניין שדרך פרשנות זו הובילה את אבן שפרוט לפירושים בעלי אופי אלגורי פילוסופי מתון, ומתוך כך לעירובם של תכנים קוסמולוגיים, כאלה שרווחו בפילוסופיה האריסטוטלית, בתוכני הדרשות. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בפירושי למעשיות רבה בר בר חנה שבמסכת בבא בתרא, שבהם הים ושאר העניינים המופיעים שם רומזים למערכת השמים והכוכבים: 'דע אתה המעיין כי החכמים הקדומים כשהיו מספרים בעניני הכוכבי' והגלגלים היו מכנים אותם בדגים וחיות וספינות'.<sup>146</sup> גישה זו ממשיכה את הקו הפילוסופי הקלאסי, שאותו מוצאים בפירושים כגון אלו של ר' יצחק בן ידעיה מהמאה ה-13 על אגדות חז"ל, או בפירושו לתורה של ר' נסים ממרסי מעשה נסים מהמאה ה-14, הרצוף אף הוא פירושים רבים ברוח זו לאגדות חז"ל. שאלת היחס בין הפילוסופיה לקבלה בפירושי ההגדות לרשב"א נדונה במאמרו של כרמי הורוביץ, מתוך ניסיון להציע פתרון לסתירה המנוסחת בדברים המיוחסים לתנא מצפת (והנה מה תמיה נפלאה היא מהרשב"א המאמין בפשוטי רוב דברי חז"ל מה ראה

145 שם טוב אבן שפרוט, פרדס רימונים, זיטאמיר תרכ"ו, עמ' א ע"א.

146 שם, ז ע"ב.

לרכוב אתרי רכשי להאמין בתורה ולילך אחרי דרכי הפילוסופים הארורים<sup>147</sup>. במענה לסתירה זו מסיק הורוביץ כי 'כאן חובה עלינו להבדיל... בין הסתמכות פנומנולוגית על הפילוסופיה תוך שימוש במונחיה ואפילו בדרכי פירושה, לבין הכרה בעליונותה הערכית של הפילוסופיה. הרשב"א דוחה את הפילוסופיה מבחינה אכסיוולוגית, אבל מוכן להשתמש בשיטה של הפירוש האליגורי כשהוא זקוק לה'. אכן, השימוש בפילוסופיה ככלי עיוני, ולא דווקא כתכלית העיון, מתבלט כבר למן ראשית הביקורת היהודית על תוכני הפילוסופיה, אצל ר' יהודה הלוי<sup>148</sup>. עם זאת, כפי שציין הורוביץ על אתר, 'רוב פירושי הרשב"א אינם בגדר של אלגוריה'<sup>149</sup> ונשאלת השאלה: כיצד נגדיר אפוא את פירושו של הרשב"א וכיצד מתפקדים בו הן המינוח הפילוסופי, הן הפירוש האלגורי (באשר הוא נוכח)?

במענה לשאלה זו יש ראשית לבחון את הביקורות שהוטחו ברשב"א, בפרקי זמן שונים ומרוחקים – מ'שמאל' (אבן שפרוט) ומ'ימין' (התנא מצפת) – ולשאל עד כמה הן אכן מתארות את דרכו הפרשנית. סבורני שאין לקבל את הביקורות כבסיס למסקנות כאלה או אחרות על אודות דרכו בפירושי ההגדות. שתי הביקורות, הן הביקורת המצדדת באלגוריה פילוסופית מתונה – זו של אבן שפרוט, הן הביקורת השוללת אותה מכול וכול – זו המיוחסת לתנא מצפת, אינן מדייקות בהבנת דרכו הפרשנית של רשב"א בפירושו לאגדות.

המינוח הפילוסופי אצל רשב"א הוא על פי רוב טכני או לחלופין, במקומות מועטים, מיועד לסבר את האוזן. בפועל, רשב"א מפקיע את מרבית המושגים הפילוסופיים מהקשרם המקורי על מנת ליצור באמצעותם מרחב הרמנויטי אשר תכליתו אינה להורות או 'לרמוז' על 'אמיתות פילוסופיות', אלא לפתוח אופק לדרך פרשנית חדשה. באמצעות פירושו לאגדות על דרך הנגלה פתח הרשב"א מרחב פרשנות חדש, החורג מגופי הידע הסגורים של ימי הביניים – הן הפילוסופיים, הן הקבליים, תוך שהוא משלב ביניהם בדרכים שונות, מבחינה תוכנית ומושגית. וכך תכנים ומסורות מיסטיים או מבני ידע קבליים עמומים הוצבו ברקע של מושגים פילוסופיים מובהקים, באופן שהאחד עוקר את עוקצו של האחר לכדי יצירת תמהיל חדש, שאת טיבו יש להבהיר. מבחינת יחסו לאלגוריה, הרשב"א התרחק במכוון מהקו הקלאסי של דרכי פירוש אלו גם בפירושו לאגדות, ובדרך כלל לא היה מעוניין לטעון שדרשות חז"ל הן אלגוריות

147 ר' יוסף אשכנזי מבקר את העירוב בין פילוסופיה וקבלה מנקודת מוצא הפוכה לזו של אבן שפרוט, כזו השוללת את עצם השימוש בפילוסופיה. בדברי הביקורת שלו שואל אשכנזי כיצד זה הרשב"א, שהתנגד מכול וכול לשימוש באלגוריה הפילוסופית ככלי פרשני, עושה בעצמו שימוש בכלי זה בפירושו לאגדות: 'והנה מה תמיה נפלאה היא מהרשב"א המאמין בפשוטי רוב דברי חז"ל מה ראה לרכוב אתרי רכשי להאמין בתורה ולילך אחרי דרכי הפילוסופים הארורים, והלא הוא החרים אנשי רבי' על זה ואין חזר אח"כ מדעתו כתוהה על הראשונות... ומה מאוד ליעג עליו בעל פרדס רמוני' על מה שרצה להרכיב הקבלה והפילוסופיה יחד בכמה מקומות בתלמוד עצמו ובירושלמי וברכות ובתנחומא וכדומה להם מספרי התנאי והאמורי'. ראו ג' שלום, 'דייעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי, ה"תנא מצפת"', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 233-234; מצוטט גם אצל הורוביץ (לעיל הערה 7), עמ' 23.

148 לטענתו של דב שוורץ, גישתו של הרשב"א מקדמת גישה פילוסופית מתונה, המגבילה את תחום חלותה של הפילוסופיה הרדיקלית של ימי הביניים. ראו שוורץ (לעיל הערה 8), עמ' 143-154.

149 הורוביץ (לעיל הערה 7), הערה 60.

המורות על ישים או על מהויות פילוסופיות, וזאת, יש להניח, בזיקה להתנגדותו לפוטנציאל הרדיקלי, והכופרני לשיטתו, שבאלגוריציה הפילוסופית. דרכים אלגוריות היו בדרך כלל פועל יוצא של תיאום המערכת הטקסטואלית עם תפיסת עולם פילוסופית נתונה. הרשב"א מצביע על תיאום כזה פעמים מספר, אך בדרך כלל כאנלוגיה לדרך פירוש מרכזית אחרת שאותה הוא מציע.

החידוש בדרכו הפרשנית של הרשב"א הוא בהדגשתו יסודות מבניים הופכיים במדרשים, תוך הישענות על טרמינולוגיה פילוסופית, אבל לאו דווקא על תכנים פילוסופיים.<sup>150</sup> בחתירתו להעניק ביסוס מוצק ובלתי תלוי למסורות האגדיות פירש הרשב"א טקסטים אגדיים גם בכלים אלגוריים, תוך חוסר התחשבות במסורת הפילוסופית ואף סילופה וסירוסה.

הקו הפרשני החדש שנוקט הרשב"א ברבים מפירושו מקרב את הדרשות למבנים סטרוקטורליים בינאריים, כאלה שבדרך כלל אינם ניתנים להיסתר מתוך מצב עניינים המוגדר טבעי או קוסמולוגי או מתוך מציאות בעולם. כלומר, הרשב"א יצר דרך אלגורית המושתתת על צמדים בינאריים, באופן החומק מהגדרת המבנים התיאורטיים שעליהם היא 'מונחת'. קודם לכן ייצגה המתודה האלגורית התאמה בין מבנה שיטתי פילוסופי (או קבלי) ובין הטקסט. הטקסט לא היה חושף משהו שבלתי אפשרי להגיע אליו במישרין באמצעות השיטה וניתן היה לעקוף אותו. מעתה אי-אפשר להגיע לרפרנט של הפירוש האלגורי על ידי שיטה כלשהי ויש ללכת לטקסט עצמו. חוסר האפשרות לאמוד את מלוא הנפח של דרכו האלגורית של רשב"א, לא באמצעות מבנים פילוסופיים ולא באמצעות מבנים קבליים – שהיו אופציות הפירוש האלגורי העיקריות עד זמנו – נובע מחדשנותה ומעצמאותה. הנפח הפרשני הפוטנציאלי שבדרך זו עתיד להתברר בהיסטוריה של הפרשנות היהודית בעיקר למן המאה ה-16 ולאורך העת החדשה.

הדרך הפרשנית בפירושו של רשב"א נבחנת תוך שימוש בצמדי מושגים הופכיים שיש להם דהוד תיאולוגי מובהק. לדוגמה, בפירושו לאגדה המושמצת מתוך מסכת ברכות 'מנין שהקב"ה מניח תפילין', מובאים הצמדים הבאים: שורש-ענפים,<sup>151</sup> שהוא

150 כאמור, לעתים משובצים במעשה הפירוש מרכיבים אלגוריים ויסודות מן הקוסמולוגיה האריסטוטלית ומתמונת המציאות של אלפראבי ואבן סינא. ראו שוורץ (לעיל הערה 8), עמ' 154. שיבוץ זה נראה כמובא במפורש על מנת לסבר את האוזן, למשל במדרש הקב"ה המניח תפילין, לאחר שהסביר את העיקרון של שורש (או גרעין פנימי) והיקף הוא מוסיף כדלקמן: 'כאילו תאמר שברא ה' יתברך השכלים, והשכלים בחפצו כל אחד סיבה שלמטה ממנו במדרגה עד השכל הפועל'. תמונת המציאות של אלפראבי מוצגת לאחר פרישת הפירוש העקרוני ולמעשה אינה נחוצה כלל, אלא מובאת על מנת לסבר את האוזן. כך גם מוכח מהמילים הפותחות: 'כאילו תאמר'. אלה פני הדברים גם בפירושו של הרשב"א לבבלי, בבא בתרא עד ע"ב: 'רדן יוצא ממערת פמיס והולך בימה של טבריה ומתגלגל ויורד לים הגדול ויורד אל פיו של ליתן'. וראו שוורץ (שם), עמ' 163-164. כאן פירושו של רשב"א רומז לתפיסה הקבלית של אצילותה של הנפש. לאחר פרישת הרמיוות הקבליות, הוא מקדים לאנלוגיה הפילוסופית את המילים: 'כאילו תאמר בדרך משל', והמשכו: 'שאצילות הנפש מן השכל הראשון והוא לה כמעין וממנו משתלשל משכל לשכל עד השכל הפועל, בדרך משל'. הניסוחים 'כאילו תאמר' ו'דרך משל' (אלגוריה), החוזר פעמיים ברצף, מלמדים שהפירוש הפילוסופי בא לסבר את האוזן בת זמנו, המורגלת במינוח כזה, ואילו הפירוש הראשון המתאם את האגדה עם הסימבוליקה הקבלית הוא העיקר. לפיכך גם אם הפירוש הפילוסופי נדחה, לשון האגדה ופירושה הסימבולי נותרים על עמדם.

151 'שורש-ענף' מייצגים כמובן מינוח פילוסופי שנקלט בקבלה כבר בשלבים מוקדמים יותר.

וריאציה של הניגוד ההופכי אחדות-ריבוי המופיע אף הוא; דבקות-פירוד או קירוב-ריחוק. התפילין, שהן 'אות' ו'טוטפות', מבטאות את האחדות ("אות" יחידי והוא השורש) המתגלמת בריבוי ("טוטפות" רבים הם ענפים): 'כל מה שיש בארבע בתיים שבראש יש בבית האחד שביד, שהענפים מן השורש ואין בענפים רק מה שיש בכח השורש'. אלוהים המניח תפילין מבטא את תמונת הניגוד של האחדות הנולדת מן הריבוי. לפי פירוש הרשב"א, האגדה המיתית הזאת חותרת לחשוף את הדבקות שבין אלוהים וישראל.<sup>152</sup> התכנים הנרמזים על ידי התמונה המופיעה באגדה הם יסודות מופשטים או קטגוריות אנליטיות, המייצגות אמת דתית שאינה יכולה להיסתר על ידי הניסיון. בניגוד לתכנים המוחשיים של האגדה מחד גיסא, או לפירושים האלגוריים הפילוסופיים מאידך גיסא, תכנים אלה אינם יכולים להיסתר על ידי מציאות כזו או אחרת בעולם או על ידי שינוי בפרסקטיבה – טבעית, קוסמולוגית או פסיכולוגית. אי-האפשרות לסתור את הפירוש, בהינתן שהוא מורה על אמת דתית מופשטת שאינה תלויה בעולמו הטבעי של האדם, היא המעניקה לו את האוריינטציה הקדם-מודרנית שלו. אוריינטציה זו נובעת מתמונת המציאות הדואליסטית העומדת בלב משנתו התיאולוגית של הרשב"א, המבחינה בין מסורת ובין טבע כשתי קטגוריות מובחנות, שהאחת (המסורת) מגבילה ותוחמת את האחרת (הטבע).

בפירושו של רשב"א לאגדה על הקב"ה שהראה למשה 'קשר של תפילין' מופיעה וריאציה נוספת לניגוד אחדות-ריבוי: שורש-היקף (המתפקד שם גם כפירוש אלגורי לממדים באלוהות): לתפילין יש שורש וממנו הן יוצאות, 'מתעגלות' ו'מקיפות', כמו אלוהים שהוא שורש המציאות והיקפה.<sup>153</sup> צמדים נוספים הם שינוי-התמדה<sup>154</sup> וטבע-שכל.<sup>155</sup> במעשיות פרק 'המוכר את הספינה' במסכת בבא בתרא מתבלטים הצמדים שכל-גוף, ובמיוחד צורה-חומר, המורחקים כוונה מההשתמעות האריסטוטלית הטכנית ומובאים כביטוי-על ליסודות מקבילים כגון אחדות-ריבוי. בריאת הלווייתן וסירוסו מובאים כהקבלה לצמדים התהוות-היעדר, יש-אפיסה או חיים-מוות. דוגמה נוספת לצמד הופכי היא הרכבה-הפסד (עמ' קה), כאשר הפסד כאן מקביל למונה 'פירוק' שהוא הפך מהרכבה. ניתן להביא דוגמאות נוספות, אולם נסתפק באלו לפי שעה. המעניין הוא שהמונחים הבינאריים האלה שאובים במובהק מהשיח הימי ביניימי, אולם כאן הם עוברים תהליך של הפשטה או דקונקרטיוציה, המנתק אותם מהשדה הפילוסופי הימי ביניימי שביקש לתאר את עולמו של אלוהים, את תהליך ההשכלה של האדם או את

152 בפירוש האגדות לרבי עזריאל, מתפרשת אותה אגדה כרומזת לסוד הקבלי של השתלשלות הספירות. פירושו של הרשב"א מתואם עם המבנה של תורת הסוד, אולם מציע פירוש תיאולוגי מופשט, היכול לתפקד גם בלעדיו, כמו גם בלעדי הפירוש הפילוסופי המתון המוצע על אתר כאילוסטרציה לעקרונות המופשטים של המדרש. לרמיזה על עקרונות הסוד של המדרש מתוך מחלוקת, על פי פירושו של הרב האי גאון לאותה אגדה, ראו חידושי הרשב"א לברכות, ו ע"א.

153 פלדמן (לעיל הערה 60). עמ' יז. יצוין שגם במקומות שבהם הפירוש הוא אלגורי, האלגוריה פונה בדרך כלל להפשטה תיאולוגית המעוגנת בצמדים בינאריים, כפי שאני מראה בגוף הדברים.

154 שם, עמ' ח'.

155 הצמד טבע-שכל הוא מרכזי מאוד במחשבתו של הרשב"א, ויש לו נוכחות רבה למן ראשית העת החדשה בעיקר במחשבת המהר"ל ובכיוונים שהושפעו ממנה. בהקשר הפולמוסי צמד זה אף קשור לניגוד טבע-פילוסופיה-קבלה (במובן מסורת ולא במובן תורת סוד).



הקוסמוס; כלומר, הם חדלים מלהורות בפשטות על מצבי עניינים בעולם. תחת זאת, הרפנט שלהם הופך להיות פרישת הניגודים הבינאריים עצמם והדיאלקטיקה של החיים הדתיים הגלומה בהם. בכך גם מוצגת הביקורת הנוצרית על המדרש כבלתי רלוונטית מעיקרה, דווקא משום שהיא תופסת את המדרש כאמירות ישירות על אלוהים, על העולם ועל האדם, ובכך הופכת אותו לאנכרוניסטי ומייתרת אותו.

נשוב עתה לאמירתו הפרוגרמטית של הרשב"א בראש פירושו: 'דע שיש לחכמים דברים נעלמים, רמוזים בהגדות ובמדרשות סתומים, והם נגלים לעיני הסכלים כדברים בטלים, וליודעי חן ולמבינים שכליים'. המונח 'שכליים' מכוון כאן למרחב הפרשני שחושף הרשב"א, בהקשר הפולמוסי, כרלוונטי להבנת דברי חכמים. אינני טוען שהרשב"א המציא את הרכיבים המושגיים של מרחב זה, אלא שהוא סלל את הדרך לסינתזה הכלולה בו וסיפק את הדין והחשבון הרפלקטיבי על אודותיו, תוך כדי המשגתו. במרחב ה'שכלי' כולל הרשב"א את כל התכנים, הסמויים והגלויים, שהוא מייחס למדרשים, לצד הפיגורות האלוהיות שביסודם שאינן מושכלות פילוסופיים, כפי שנראה בסעיפים הבאים. בדרך הנגלה הוא מכיל את מה שנתפס כניגודים הבינאריים נושאי המשמעות שביסוד המציאות האנושית וביסוד יחסי האדם עם האל. הטקסט רומז לעניינים 'שכליים' לא בכך שהוא צופן בחובו תכנים שכליים אוניברסליים, כאלה שיוכרו בלעדיו, אלא בכך שצפונים בו תכנים פרטיקולריים שלא יושגו בשום דרך אחרת. באמצעות הדקונקרטיוזיה שערך לתוכני המדרש וניתוקם הן מהמציאות בעולם, הן מהניסיון לזהותם עם שיטת מחשבה חיצונית להם, ביטל הרשב"א באופן מתוחכם ביותר את עוקצן של הביקורת הנוצרית והביקורת הפנים-יהודית כאחת. כאמור, המרחב הפרשני היהודי, לפי הרשב"א, אינו מצטמצם לכדי זהות עם תכנים טבעיים, קוסמולוגיים או פילוסופיים, אלא מוגדר כ'שכלי', כמרחב פרשני ייחודי, ולעומתו היישום והקונקרטיוזיה של תכנים כאלה באמצעות מעשה הפרשנות מוגדרים 'סכלות', שהיא ההגדרה של כל מי שמשקיף על המדרש שלא מתוך המרחב הפרשני ה'שכלי' הייחודי לו. שכליות וסכלות מתהוות כאן כשני דפוסים של פירוש: האחרון מצמצם עניינים שבטקסט לכדי אמות המידה היחסיות של השכל האנושי, ואילו הראשון חותר לעקרונות שמציג הטקסט מתוך עצמו, ולכאורה שלא בזיקה מהודקת או חד-חד-ערכית למערכת ידע חיצונית לו. ה'סכלות' חותרת להגבלת הטקסט באמצעות הטבע והרציונל האנושי, ואילו ה'שכליות' חותרת להגבלת הטבע והתבונה האנושית באמצעות הטקסט. אם כן, ביקורתו של אבן שפרוט מיוסדת על החמצת משמעות מפעלו ההרמנויטי של הרשב"א. אבן שפרוט מייחס את ההפשטות שבפירושו לעירוב (המיותר לדעתו) של פירושים פילוסופיים עם יסודות קבליים. תחת ההפשטות המאפיינות את פירושי הרשב"א, הוא מעוניין בקונקרטיוזיה של התכנים. מפעלו של אבן שפרוט הוא על כן בגדר נסיגה מן העמדה הפרשנית של הרשב"א; ניסיון לשוב ולהעניק רפנטים בעולם לתוכני המדרש; ניסיון להתאימו למערכת ידע חיצונית לו; ניסיון לשוב למתודה האלגורית במובנה הימי ביניימי הנפוץ. ייתכן שכדרכם של גדולי רוח אחרים, הרשב"א הקדים את זמנו ולא הובן עד תום, אולי אף לא בקרב תלמידיו וממשיכיו. השפעתו התבלטה בעיקר למן ראשית העת החדשה, כאשר הצורך בהפרדה בין תכנים בעולם ובין יעדים תיאולוגיים הרמנויטיים הפך למכריע עבור התרבות היהודית באירופה. בפרק זמן זה השפיעו היסודות ההרמנויטיים שטבע הרשב"א על המהר"ל מפראג (גדול

פרשני האגדה של העת החדשה וכשלעצמו אישיות בעלת יעדים פולמוסיים רבי עוצמה) ובעקבותיו על רבים אחרים.

השפעת דרכו ההרמנויטית של הרשב"א על המהר"ל מפראג היא מכרעת. המהר"ל הגדיר את המרחב הפרשני הקשור בדברי תורה ובמדרשי חכמים כמרחב שכלי ונבדל, המקושר עם 'השכל הנבדל' או שכל התורה, דפוס שכליות החורג מרציונל אנושי אוניברסלי. במקביל הוא נטל כמה מן הצמדים הניגודיים הבינאריים, שחלקם צוינו לעיל, והעמידם ביסוד שיטתו. בין הצמדים הללו ניתן למנות את הבאים: שכל-גשם, אחדות-ריבוי, דבקות-פירוד, משפיע-מקבל, שורש-ענף, חומר-צורה ועוד. אנדרה נהר הבחין בכמה מהתפקודים של צמדים אלה והעניק לכך ניסוח חשוב:

הישגו הגדול של המהר"ל הוא שהפך את הדואליות לשלד הרעיוני המוצהר של משנתו. תוך שאיבה מזרמים פילוסופיים שונים ומגוונים... יצר המהר"ל יקום הנשען על שתי קורות העומדות בסתירה זו לזו, והשואבות מעצם הסתירה את כוחן... ניתן למוצאה... בלשון העוטפת מבחוץ את מחשבתו, במינוח שלו הבנוי מניגודים וקטבים. למעט משנתו של מהר"ל, נדירות הן היצירות הבנויות על בסיס של נושאים הפכיים ומנוגדים מן הקצה אל הקצה.<sup>156</sup>

נהר הבחין בשלוש קבוצות עיקריות של מושגים ניגודיים: הראשונה מן המסורת האריסטוטלית, השנייה מן המסורת הנאופלטונית והשלישית ממסורת האגדה, המדרש, רש"י וריה"ל. כאמור, המעבר לתיאולוגיה של ניגודים מאפיין כבר את מפעלו הפרשני של רשב"א על אגדות התלמוד, וממנו ניתן להסביר את השימוש בניגודים שציינן נהר כסינתזה של מונחים הלקוחים מעולמות ומגופי ידע שונים.

**'ענינים שכליים דקים מאוד': שכליות, גשמיות ויחידות פרשניות בינאריות**  
 בהתאם למגמה הנומינליסטית, הדיפרנציאטיבית, שביסוד התיאולוגיה שלו, הרשב"א טוען שקיימים שני סוגים של שכליות; האחד הוא שכליות טרנסצנדנטית הקשורה בחוק האלוהי ובמדרשי חכמים, והאחר הוא שכליות הקשורה בנפש הטבעית. מדובר גם בשני ממדים הרמנויטיים שונים, ובמקומות רבים חוזרת הטענה שאין לערב ביניהם. אומדן של ממד השכליות הטרנסצנדנטית באמצעות ממד השכליות הטבעית מוליך בהכרח לשיבוש. השכל הטבעי מקושר עם היסוד החומרי שבאדם, ואילו שכל התורה מקושר עם היסוד הרוחני. השכל הטבעי מקושר עם מסקנותיה הקוהרנטיות הרדיקליות של הפילוסופיה האורואיסטית ועם הביקורת הנוצרית, ואילו שכל התורה מקושר כמובן עם ציווי התורה ועם דברי חכמים, אשר אינם ניתנים ואינם צריכים להיות כפופים למרחב השיפוט הטבעי, במקומות הרבים שבהם מצויות מסורות המוגדרות קנוניות. הטענה הקושרת בין הפילוסופיה ובין היסוד התאולוגי והכלה שבאדם נשמעה על ידי הרשב"א במהלך פרשת חרם ברצלונה ושבה ונשמעה גם על ידי הרא"ש ועל ידי

156 א' נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, ירושלים, תשס"ג, עמ' 26.

אבא מרי מלוניל.<sup>157</sup> באמצעות הבחנה זו הדגיש הרשב"א את השוני הקטגוריאלי שבין חוכמת הטבע ובין חוכמת התורה, הנתפסות כהפכים:

שהמתמיד בהם [בספרי הפילוסופים] עושה אותם עיקר ועוקר תורת ה'... כל דבריהם בנויין על הטבע. ובני אדם אשר בעפר יסודם ימשכם הטבע... ומה יעשה האמון בחיק האדמה בראותו חכמה? תפתהו בערמה במופתיים טבעיים... באמת אי אפשר להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד... וכן כל המופתים בתורה שהם נמנעי' בטבע.<sup>158</sup>

חוכמת הפילוסופיה מוגדרת כחוכמה טבעית, והיות שהאדם הוא יצור טבעי ובעפר יסודו, הוא נמשך בשכלו אחר החוכמה מטיפוס זה. הגורם המוגדר כאן כ'מופתיים טבעיים' – כלומר הוכחות רציונליות – מזוהה עם היסוד החומרי שבאדם. חשיבה פילוסופית רציונליסטית שאינה מוגבלת על ידי כלי המסורת נוטה להשתלט על שכל האדם ולהפכו לזהה עם היסוד החומרי. מקריאה במכלול כתבי הרשב"א ניכר שמהלך זה אינו מקרי או פולמוסי גרידא, אלא הוא אבן יסוד של שיטתו התיאולוגית על דרך הנגלה – המוליכה הן את פולמוס הפילוסופיה, הן את הפולמוס הנוצרי למקום חדש. לעיל ראינו כיצד הרשב"א עושה שימוש במונח 'שכלי' באופן הסוטה מדרכו של הרמב"ם בפרט ומפרשנות פילוסופית בכלל. שימוש כזה במונח 'שכלי', כרומז לממד הרמנויטי אוטונומי שאינו תלוי באינטלקט הטבעי, שב בכמה מקומות לאורך פירושי ההגדות. כך למשל על בית המקדש הוא אומר ש'כליו ועניניו רומזים לענינים שכליים'.<sup>159</sup> במקום אחר, שבו נזכר המקדש ורומז לעניני סוד, הוא מקשר זאת לתפיסת הרמב"ן: 'ודע כי ירושלים של מטה וציון ובית המקדש כולם ציורים הם לענינים שכליים דקים מאוד';<sup>160</sup> ובמקום שבו הנפש הנפרדת מן התאוות הגשמיות 'נדבקות בשכליות'<sup>161</sup> –

157 וראו גם תשובות הרא"ש, כלל נה, ט: 'כי חכמת הפילוסופיא וחכמת התורה והמשפטים אינן על דרך אחת; אע"פ שאין הדברים נמשכים אחר חכמת הטבע אנו הולכין על פי הקבלה, אבל חכמת הפילוסופיא היא טבעית וחכמים גדולים היו והעמידו כל דבר על טבעו ומרוב חכמתם העמיקו שחתו והוצרכו לכפור בתורת משה לפי שאין כל התורה טבעית אלא קבלה... כל הבא ונכנס מתחלה בחכמה זו לא יוכל לצאת ממנה להכנס בלבו חכמת התורה כי לא יוכל לשוב מחכמה טבעית שהורגל בה כי יהיה לבו תמיד על חכמת הטבע ותעלה ברוחו להשוות שתי החכמות יחד ולהביא ראייה מזו לזו ומתוך זה יעות המשפט כי שני הפכים הם צרות זו לזו ולא ישכנו במקום אחד'. ראו בער (לעיל הערה 5), עמ' 186. עוד ראו דברי הרא"ש במנחת קנאות, בתוך דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), ב, מד, נא: 'ולבי אומר לי כי בדברים האלו לא יוסרו, כי הדברים עתיקים ונשתרשו בחטא ומינות משבא ואפיר, וקשה להם לפרוש, ולא לאיש אחד או שניים הדברים מגיעים, אך נוטע שורש פורה ראש ולענה בכל עיר, ואף החרדים לדבר ה' מתניפים את קרוביהם'.

158 דימיטרובסקי (לעיל הערה 1), א, תיד.

159 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' נא.

160 שם, עמ' סז. האגדה על בבלי, תענית ה, א: 'מאי דכתיב בקרבך קדוש לא אבוא בעיר, אמר ליה, הכי אמר ר' יוחנן אין הקב"ה נכנס לירושלים של מעלה עד שתבנה ירושלים של מטה'. ראו להלן בגוף הדברים. פירושו של הרשב"א שונה מהותית מפירושו של ר' עזריאל מגירונה על אתר, שהינו מיסטי אסכולוגי ביסודו. ראו פדיה, 'ארץ של רוח וארץ ממש' (לעיל הערה 97).

161 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' עו. כאן בהתאמה גם למינוח המימוני המבחין בין שכל וגוף (ראו

השכליות מתפקדת כמרחב טרנסצנדנטי, לא אוניברסלי, שבו דבקה נפש האדם מישראל שמאסה בתאוות, הגשמיות והשכליות כאחת.

הניסוחים הקושרים בין המונח 'שכליות' ובין ירושלים, ציון, בית המקדש וכליו, חשובים ומראים כיצד הרשב"א עושה שימוש בתורתו של הרמב"ן, שאותה הוא משדך אל עולם המושגים הפילוסופי, תוך שהוא מעקר אותו מתכניו המקוריים ויוצר שפה תיאולוגית ופרשנית חדשה. האגדה העומדת לדיון כאן היא: 'מאי דכתיב בקרבך קדוש לא אבוא בעיר, אמר ליה, הכי אמר ר' יוחנן אין הקב"ה נכנס לירושלים של מעלה עד שתבנה ירושלים של מטה' (בבלי, תענית ה, א). בדברי 'ודע כי ירושלים של מטה וציון ובית המקדש כולם ציורים הם לענינים שכליים דקים מאוד, כוונת הרשב"א היא לתפיסת 'ציורי דברים' המאפיינת את הרמב"ן,<sup>162</sup> שהוא עושה בה שימוש כאבטיפוס של שני ממדים הרמנויטיים – אזוטרי ואקזוטרי, המורים על שני ממדי מציאות – שכלי וגשמי. לפי תפיסה זו אמורה להיות התאמה צורנית בין המבנה האקזוטרי של האגדה ובין משמעותה האזוטרי, וזאת במקומות שבהם האגדה עוסקת בעניינים מוחשיים, כמו סוגיות אסכולוגיות (כפי שראינו) או המקדש וכלי הפולחן, כפי שניכר מפירושו הנ"ל של הרשב"א למדרש במסכת תענית. במקום אחר, כפי שנראה בסעיף הבא, גם המצוות מתוארות כציורים גשמיים של מושכלות אלוהיים. המונח 'שכליות' מכוון לציור האזוטרי של הסוד הקבלי – עיר ומקדש של מעלה – הבנוי כציורי דברים של הפשט הפולחני – ירושלים, בית המקדש וכליו. הטקסט רומז לדברים כפולים – מוחשיים ורוחניים – וזאת במסגרת מדרש המוצג כאן כמדרש סוד שאין מתואם לו פירוש 'חיצון'.

במקומות אחרים שבהם נוסף על אזכור הסוד גם הפירוש ה'חיצון', כמו במרבית האגדות שבמסכת ברכות, מתהווה הטקסט העומד לפירוש לא כישות דו-שכבתית כמו אצל הרמב"ן, אלא כישות תלת-שכבתית: (א) המבע האגדי, שלפי הרשב"א יועד להסוות הן את הסוד הקבלי ה'פנימי' (כאשר זה ישנו), הן את הפירוש האקזוטרי ה'חיצון' המתואם לו; (ב) הפירוש האקזוטרי ה'חיצון', החושף את הכוונה התיאולוגית שמאחורי המבע האגדי; ולבסוף (ג) רובד הסוד הנוכח בחלק מן האגדות. מבחינת הטכניקה שבמעשה הפרשנות, הפירוש האקזוטרי עושה שימוש במינוח פילוסופי כגון 'חומר וצורה', 'שכל וגשם' ועוד, תוך שהוא מפקיע את המונחים מהקשריהם הפילוסופיים המקוריים. התוצאה המתקבלת, כאמור, אינה זהה לאלגוריה פילוסופית ואף אינה פירוש קבלי, אלא היא בסיס לשפה תיאולוגית חדשה ומשוחררת מכבלי השפות הקודמות, הפונה לדרך עצמאית – דואליסטית ביסודה.

למשל במסגרת שמונה פרקים) ובהבדל שבו דנתי בתוכן המיוחס למונח 'שכלי' – לא תכנים שכליים אוניברסליים אלא תכנים דתיים פרטיקולריים. ראו שוורץ (לעיל הערה 26), וראו לעיל הדיון הרחב במושג 'שכלי'.

162 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 185-190. על בית המקדש של מעלה ראו א' אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 137-153, 257-287; ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים, תש"ס, עמ' 148-177; מ' אידל, 'ירושלים בהגות היהודית במאה ה"ג', ספר ירושלים בתקופה הצלבנית והאיובית 1250-1099, בעריכת י' פראוור וח' בן-שמאי, ירושלים, תשנ"א, עמ' 264-286, ובהתמקד בקבלה התיאוסופית בעיקר בחוג הרמב"ן, הרשב"א ותלמידיו, עמ' 274-276.

במקביל, המונח 'שכליות' מתהווה כקטגוריית-על הניצבת מעל הטקסט האגדי ומפרקת אותו ליחידות משמעות בינאריות. בדומה למתודת האלגוריה הפילוסופית, מדובר בטקסט שני שכמו יושב על הטקסט הראשון, אולם בשונה ממנה, הטקסט הזה אינו נכתב במקום הטקסט הראשון ועל מנת לבטלו. מאחר שהשכל האלוהי גבוה מזה האנושי במדרגה, קביעותיו אינן יכולות להיסתר על ידי נתונים אמפיריים, מציאות חושית או הכרח שכלי. זהו אף הטעם מדוע נוקטת האגדה לעתים קרובות ניסוחים הרחוקים מן השכל. בהיותו רחוק מן השכל האנושי, צופן בחובו הטקסט השני רמזים לאופן שבו מתנהלות המחשבה האלוהית והמציאות האנושית, כסדרה של הפשטות המיוסדות על יחידות בינאריות דואליות.

### מושכלות, פיגורות וריקון גוף הידע הפילוסופי

אחד המיקומים שבהם מובעת תפיסתו הבינארית של רשב"א את שני מיני השכליות הוא בפירוש מיתוס הלווייתן שבפרק 'המוכר את הספינה', במסכת בבא בתרא. המיתוס מתאר את הלווייתן הקדמוני, שנברא זכר ונקבה, ואילו היו נזקקים זה לזה היו 'מחריבין את כל העולם'. על מנת לקיים את העולם סירס הקב"ה את הזכר והרג את הנקבה, ומלחה 'לצדיקים לעולם הבא'. בפתחה לביאור האגדה מקדים הרשב"א הקדמות העוסקות ברובן בתפיסת הדברים הכפולים ובתואם הקיים בין הציור המדרשי הפשטי לבין המציאות שאליה הוא רומז. זהו אחד המקומות שבהם הרשב"א מאריך מאוד בפירושו, באופן שפותח צוהר נוסף לעמדתו בסוגיית המדרשים האסכטולוגיים, המתואמת עם זו של הרמב"ן בשער הגמול ובמקומות אחרים:

ואם היותנו לוקחים דברים כפשוטם אל תקשה עלינו ממה שאמרו ז"ל העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים וכו' (בבלי, ברכות יז, א), לפי שאנו מאמינים שהעולם הבא יכנסו בו הצדיקים בגופותיהם ויהיו בו כענין משה בסיני, ואם תרצה אמור כענין אליהו וחנוך שאמרו ז"ל שנעשה בשרם לפיד אש... ובתכלית העונג שאין העולם הזה ראוי להשיג אליו זולתי לעולם הבא, ואותן שהם מזומנים לאותה הסעודה שהם תכלית המבוקש במין האנושי, ואפשר שאותן המאכלים זכי הטבע מאוד והוכנו מתחילת הבריאה להיותם מרבים השכל בטבעם, כענין שכתוב ונחמד העץ להשכיל (בראשית ג, ו)... ואולי אותה סעודה המעותדת לצדיקים לעתיד לבא תהיה סוף הזמן שנוהג בו ענין פעולות גופניות כמאכל ומשתה, ואחריה יתבטל מהם הניהוג ההוא ויהיו יושבים ועטרותיהם בראשיהם מתעדנים מזיו השכינה, ותהיה להם הסעודה ההיא כענין העצרת...

עוד תדע כי נבראו בתחתונים עניינים גופניים שהם צורות לצורות רוחניות, כגן עדן שהודיענו השם יתברך בתורתו השלימה סימניו ומצרניו ונהרותיו והארצות שהם סובבים אותם להיות אדם הראשון עומד בתוכו אוכל פירותיו ומתעדן בענייניו הגופניים. והתכלית בגן ונהרותיו ואילניו להתבונן בו מהם במושכלות שהם צורות להם. גם אנחנו נצטוונו במלאכות גופניות להיותם תבנית לתבנית ולתבנית המושכלות, כענין המקדש וכליו והמשכן וכל כליו...

ואפשר גם לבהמות ולויתן שהם בגוף ורמיותן במושכלות, גם בסיפורן זה רמזו ז"ל עניינים דקים.<sup>163</sup>

בהקדמותיו הרשב"א לא רק מדגיש את התואם בין פשט המדרשים האסכטולוגיים למציאות העליונה שעליה הם מורים, אלא גם מקביל את המצוות לכלי המקדש והמשכן; המצוות הן תבניות, פיגורות, של המחשבה האלוהית: 'גם אנחנו נצטוונו במלאכות גופניות להיותם תבנית לתבנית ולתבנית המושכלות, כענין המקדש וכליו והמשכן וכל כליו'. באמירה זו יש כדי להאיר מכיוון נוסף את קביעתו, בתשובתו הפולמית לפילוסופים, ש'המצות הם הם מעשה מרכבה'; כשם שגן עדן על נהרותיו ואילניו והמשכן על כל כליו הם ציורים של מושכלות אלוהיים, כך גם מעשה המצוות – 'המלאכות הגופניות' – הוא 'תבנית למושכלות' האלוהיים. כמו כן יש כאן מענה לעמדה הנוצרית הגורסת שחלקים מן המצוות הם פרה-פיגורות לאמיתות הנצרות. המצוות כפיגורות

163 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' צד-צה. השוו דברי ר' אהרן הלוי, תלמידו האחר של הרמב"ן ויריבו ההלכתי של הרישב"א, על הזדככות הגופות: "שהם עתידין להתחדש כמותה ולפאר ויצרם על כבוד מלכותו ברוך אתה ה' מחדש חדשים". פירוש שהם עתידיים להתחדש כמותה אחר זמן תחיית המתים שיחדש להם הקדוש ברוך הוא לכל אחד ואחד מהם גוף באותו מזוג לגמרי שהיה לכל אחד ואחד מהם תחלה שוה בשוה ויעמדו ויאכלו וישתו ויולידו ויעשה כל אבר ואבר שבגוף כל אחד ואחד מהם פעולתו הראויה לו ויקבל כל מה שראוי לו ויוון בראוי לו ויעשה כל מה שראוי לו בלא שום מעכב ובלא שום מונע בין מבפנים בין מבחוץ וכן יהיו כל האנשים שהיו אחר אותו הזמן ועל כן יהיה כל גוף וגוף מהם בתכלית הבריאות שאפשר לו להשיג לפי מזגו ובתכלית השלמות שאפשר לו להשיג לפי מזגו וכל אחד ואחד לפי מדרגתו, ואחרי זה לימים רבים אחרי שהשיגו תכלית השלמות שאפשר להם להשיג כל אחד ואחד לפי מדרגתו ראשון ראשון כאשר יושג לו זה השלמות שאפשר לו להשיג הרי זה לחפצו ולדעתו יעלה לענין אליהו. וענין זה שעתיד גופם שהוא חומר ארבע יסודות להשתנות ולקבל תכונה אחרת ויהיה חומר גופם כעין יסוד פשוט קיים קל התנועה בהיר במראה כמעשה לבנת הספיר (עולם) [נעלם] הראות כענין אליהו מוכן לקבל וזהו אלהים ואור פני מלך חיים כמעשה הלבנה שהוא גוף מקבל אורה ודוגמתם בעולם הזה רבים מבעלי חיים שישתנה תכונת גופם ויקבלו תכונה אחרת ויש מהן (צריכין) לענין זה צריכין לאכול מאכל מיוחד וזהו ענין פשט עץ החיים אשר האוכל מפרותיו נכון גופו לקבל תכונה זאת ואכל וחי לעולם וזה נרמז במעשה בראשית שהכונה באדם שיחיה לעולם לפי שאין שלמות האדם בלתי גוף [אלא בגוף כעין הגלגלים ואלו היה שלמות האדם בלתי גוף] נמצא [שהוא] שכל נבדל ושלם יותר מן הגלגלים שהם בעלי גוף וזה דבר שאי אפשר. והשתלשלות היצירות הנכבד נכבד ראשון והקל קל אחרון בתחלה שכל נבדל והוא השלם, ואחריו שכל בעל גוף קיים והם הגלגלים, ואחריהם שכל בעל גוף נפסד וסופו להיות בעל גוף קיים פחות במדרגתו מגוף הגלגלים, אבל נמשל אליהם כענין שנאמר כוהרן הרקיע והכוכבים, (ואחר) [ואחריו] בעלי חיים שהם בלתי נפש בהשארות ובעלי גוף נפסד, ואחרי זה הצומח, ואף על פי שהאדם נברא אחרון זהו לשלמותו לפי שהתחוננים כלן בשבילו וביצירתו נשלמו והוא בכולן, בא אחרון להשלים פעולתם ולמשול עליהם, ועוד שכלן כלולים בו ארבע יסודות והכח הצומח וחיות ומוספ על כלן שכל שיש לו השארות ואולם צריך הוא לגוף ועל זה נאמר שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד ולשון גניזה לעולם אינו אלא על דבר חסר והוא כענין שאמרנו שהן צריכין גוף שאין שלמותן בלתי זה. ואולם יהיה בסופו גוף נכבד קיים, נמצא במעשה בראשית מבואר ענין תחיית המתים שהרי אין שלמות האדם בלתי זה, וכיון שכן אי אפשר שלא יבא האדם לשלמות זה כעין כונת יצירתו מתחלה, ועל שני תכונתם וקלות תנועתם נאמר שהקדוש ברוך הוא יעשה להם כנפיים ואלו הם שנאמר עליהם "והמשכילים יזהירו כוהרן הרקיע" שהם ספירים ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד שהם בעצמם מאירים, הקדוש ברוך הוא ברחמיו יזכנו לגן עדן עם חסידיו ולחיי העולם הבא' (חידושי הרא"ה על מסכת ברכות ל, ב).

מועתקות על ידי הרשב"א מן התחום ההיסטורי, כפי העמדה הנוצרית, אל התחום העל-היסטורי, מחשבתו הנצחית של אלוהים, השבה וסומכת את תקפותן לדורות. לאחר פרישת ההקדמות פונה הרשב"א לבאר את האגדה גופא, וכאן מתבצע היסטוכוני וסגנוני, הנראה כמעבר לאלגוריה המתבצעת במושגים פילוסופיים. ברם, הביאור הפילוסופי מורכב כאן על גבי ההקדמה המיסטית, באופן המפקיע ממנו את כל גופי הידע הפילוסופיים שעליהם הוא אמור להיות מונח. נקודה זו מספקת דוגמה נוספת להיסט הפרשני המתגלם בפירושי ההגדות של הרשב"א, שכן גם גוף הידע המיסטי וגם גוף הידע הפילוסופי חשופים כאן, באופן שההיסט הגלום בפירוש מתבלט בעוצמה. כאן, על קו התפר שבין ההקדמות המיסטיות לפירוש האלגורי, עובר הרשב"א לביאור הבינארי המאפיין רבים מפירושי האקזוטריים: 'המיתה וההריגה העדר החיים'; 'הדבר המעמיד כינו אותה במליחה, מפני שהמלח מעמיד מלקבל ההפסד'; 'החום והצונן מקרים המשיגים את הגוף... וקראו לפועל חם ולאפיסה והעדר צינן'; 'גם הסירוס רמו להעדר הדבר'. יש ואין, קיום והיעדר, עמידה והפסד – כל אלה ניצבים ברקע הפירוש. המדרש עצמו מתפקד כמו קוד בינארי הרומז לעניין הקיום והאפיסה בגופות (בהמות בהררי אלף' רומזים לגופות) ובנפשות, ולצמצום וההגבלה החלים בשכלים. לפי הרשב"א, אגדה זו היא אלגוריה המורה על שני יסודות המצויים באדם – נפש ושכל. השכל הוא הזכר והנפש היא הנקבה. את הלווייתן הוא מפרש בלשון 'לוויה', כלומר 'חיבור', שכן הנפש והשכל נלווים זה לזה. כמו כן הנפש והשכל נלווים ומתחברים לגוף, ושניהם 'לקוחים מים החכמה',<sup>164</sup> ובלשונו של הרשב"א: 'ומפני שנפש האדם והשכל לקוחים

164 נראה כי מושגי הנפש והשכל מתואמים ומקבילים כאן לספירות – תפארת ומלכות, או תורה שבכתב ותורה שבעל פה, המשתלשלות אף הן מים החכמה'. ההשגה לעתיד לבוא קשורה אפוא ב'ים החכמה' ואינה קשורה כמובן בתכנים פילוסופיים כלל. יש להעיר כי בביאוריו של המקובל הקטלאני, בן דורו של הרמב"ן, ר' יעקב בן ששת, הלווייתן נתפס ככללות התורה המתבטאת בנו"ן שערי בינה: 'ויברא אלהים את התנינים הגדולים אמרו כי הם לוייתן ובת זוגו. ואומ' לוייתן זה יצרת לשחק בו. ואומ' משחקת לפני כל עת ואומ' כי לוייתן חן הם לראשך וענקים לגרותיך. ואמרו חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נתנו למשה חוץ מאחד שנא' ותחסרהו מעט מאלהים. ועל כן יש לפרש בזה המקום לוייתן בל' לוייתן נון שהיא חמשים ותהיה הכונה על חמשים שערי בינה שנבראו בעולם זהו תורה שבכתב הנדרשת במ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא. ובת זוגו זו היא תורה שבעל פה' (יעקב בר ששת, משיב דברים נכוחים, ההדיר יהודה אריה וידה, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 140-141, והשוו עמדת הרמב"ן לעיל, בסעיף 'תפיסת התורה והמסירה של הרמב"ן'). השו"ב 'איש שלום', תנין, לוייתן ונחש: לפשרו של מוטיב אגדי', דעת, 19 (תשמ"ז), עמ' 88-89. יעקב בן ששת היה בר פלוגתא של הפילוסופים בדור, הגם שכתביו (משיב דברים נכוחים [פולמוס עם 'מאמר יקו המים' לשמואל אבן תיבון], שער השמים, שער האמונה והביטחון) כוללים אף הם ידיעות בפילוסופיה. מקור אפשרי לתמהיל המושגי הפילוסופי-קבלי בחוגים אלה, כולל פירושו הנ"ל של הרשב"א למיתוס הלווייתן, מצוי בשער החמישי לספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, המכיל בחלקו את תמצית תפיסת הנפש של אבן סינא: 'וכל מה שבו צורה שכלית בעצמותו הנה (נ"א: בעצמו) הוא עצם בלתי מתגשם אך עומד בעצמותו, וציור הנפש לצורה שלמות לה, ויהיה לה בה ההתדבקות בעצם הזה השכלי, אבל תעתיקה מההתדבקות ההוא טרדת הגוף, הנה לא התאמת ההתדבקות התמים אלא במיאוס וגיעול כוחות הגוף, כי אין מונע לה מההתדבקות בו זולת הגוף, וכשתפרד ממנו תשאר פנויה, ניצולת ממה שהיה אפשר לו מן ההפסד, מתדבקת בעצם הזה הנכבד המכונה בעולם העליון' (הכוזרי, בהעתיקת יהודה אבן תיבון, ה, יב). על ההשפעה על הכוזרי על כתבי מקובלי גירונה ראו ג' שלום, הקבלה בגירונה, בעריכת י' בן שלמה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 109-110. עוד ראו לעיל הערה 37, ובה אזכור עמדת לורברבוים, במאמרו על הרמב"ן, שלפיה את פירוש הרשב"א

מים החכמה והם דברים נעלמים ותפול בהם חקירת מה, כינו אותם בדגים שנבראו מן המים'.<sup>165</sup>

בתוכן הביאור שב הרשב"א וחושף את הסטייה שבדרכו מן הדרך הפילוסופית: הוא טוען שהנפש היא למעשה כוח שכלי רצפטיבי, באופן המקביל לנפש השכלית שבחלוקה הפילוסופית השגורה של ימי הביניים. אולם את הכוח הרצפטיבי הזה הוא מאפיין ככזה העשוי להיות נפעל על ידי התאוה או, לחלופין, עשוי להיות מושפע על ידי השכל. את דברי האגדה 'אלמלא נזקקין זה לזה מחריבין את כל העולם' פירש הרשב"א שאילו היו הנפש והשכל דבקים זה בזה היה האדם דומה ל'שכלים הנפרדים' והיה העולם בטל. כלומר, אחדות הכוח השכלי הרצפטיבי עם הממד השכלי המשפיע הייתה מעלימה את התאוה מן העולם ועמה את התולדה. לפיכך, הקב"ה 'סירס את הזכר', סירס בלשון 'היעדר', כלומר הרחיקו או העלימו. במקביל הוא 'הרג לנקבה', כלומר הביא מיתה על נפש האדם. יש כאן חיזוק נוסף לציר הגבלת השכל אצל הרשב"א, המלווה את כל פירושו על דרך הנגלה. המוות והאפיסה הם העומדים בין השכל וההשגה, ולפיכך אין בקיום בעולם הזה את תכלית ההשגה, והיא שמורה לעולם הבא – שעיקרו המיסטיים התבארו בהקדמות. בכך משיג הרשב"א יעד נוסף, הנפרש כחוט השני בכתביו: הוא מבאר מזווית נוספת את המוגבלות היסודית שבשכלו של האדם הטבעי, שאינו מסוגל להשיג 'דעת עליון', ובהתאם למיתוס התלמודי.

לאגדות מציין המחשב הפילוסופי. להבנת, המינוח 'שכל' שבו השתמש רשב"א אינו מורה על השפעתו עליו של הנתיב השכלתני-פילוסופי, אלא על תמהיל אחר. כלומר, לפני שמייחסים לרשב"א נתיב כזה יש אפוא לשאול אם הוראת 'שכל' אצלו היא בהתאם לפילוסופים מימוניים או אוורואיסטים בני הדור, או בהתאם לריה"ל או בן ששת (המכנה את השכלים בלשון 'נפרדים'), או שמא המונח מתפקד בצורה עצמאית, כפי שאני מציע לעיל, ואם כן מה הם מקורותיו הקודמים. יש להוסיף כי בטרמינולוגיה 'שכלים' משתמשים גם חוג העיון (ל"ב נתיבות חוכמה מזוהות אצלם כל"ב שכלים, ראו: ג' שלום, ראשית הקבלה [1150-1250], ירושלים ותל אביב, תש"ח, עמ' 257-258; ע' פורת, כתבי העיון, לוס אנג'לס, תשע"ד, עמ' 147-152, 156-160). המקובל הקסטליאני יעקב בן יעקב הכהן, נוקט את המונח 'גלגל השכל' כמדיום של התגלות (השכל הכללי) בספר האורה (לדיון משווה בינו ובין יצחק אבן לטיף בעניין המושג 'גלגל השכל', ראו ש' רו, יצחק אבן לטיף – מטאפיסיקן נאופלטוני בן המאה השלוש-עשרה: ברור היסטוריי אינטלקטואלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן, תשע"ד, עמ' 123-129; ר' יוסף ג'יקטילה בגנ"ת אגוז וכן ר' יוסף בן שלום אשכנזי (פירוש קבלי לבראשית רבה [פרשות א-כט], ההדיר בצירוף מבוא, הערות וחילופי נוסחאות: מ' חלמיש, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 160-184). לבסוף המהר"ל בחיבוריו נוקט 'השכל הנבדל' באינספור מקומות, ככל הנראה תחת השפעתו הישירה של הרשב"א, ולמרות זאת אף הוא אינו פועל תחת 'המחשב הפילוסופי'. ראו ד' סורוצקין, 'התיאולוגיה של הנבדל: המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית', קבלה 14 (תשס"ו), עמ' 321-324. למונח 'שכל' יש אפוא הוראות שונות ובהתאם ליעדים אינטלקטואליים של מחברים שונים, ואף התכנים הכלולים בו עשויים להיות שונים ומתנגדים. וראו הדיונים הרחבים במושג 'שכל' אצל הרשב"א לאורך המאמר בגוף הדברים.

165 פלדמן (לעיל הערה 60), עמ' צח. והשוו דברי בעל ספר מערכת האלוהות (דף קג ע"ב), חיבור אנונימי מחוג הרמב"ן: 'אשר הביאו לדמות המכריעים לדגים, מפני שבשפע שלהם היא הברכה'. המכריעים בחוג הרמב"ן הם ספירות תפארת ומלכות, וראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 291-293, והדיון שם בגניזת האור הנרמזת במיתוס סירוס הלוייתן ומליחת הנקבה, כצמצום ההשגה וכמיתת שנגזרה על האדם: 'יש לנו לדעת כי מה שזכרנו בגניזת האור או בהבדלתו או במליחת הנקבה, שהוא ענין שלא יוכלו להשיגו ולראות את האור הצפון ההוא. ומה שזכרנו עוד כי הוא סיבת המות איננו כי אם בזמן החפץ הזה'.



פירושו של הרשב"א נקרא על ידי אבן שפרוט כשיבוש חריף של תורת הנפש הפילוסופית וזכה לקיתונות של קצף:

הנה מצאתי להרשב"א ז"ל שנתעורר לבאר זאת ההגדה בכל זאת המסכתא, ולא ידעתי למה הניח האחרות שפשוטן יותר קשה, אולי נשאלה ממנו, ופירוש בה פירושים זרים נכרים באו שעריה, רובם מעורב האמת בבטל, ומכלל דבריו שזה רומז כי נפש האדם חכמה בכח ומוכנת לקבל השכל בכח השכלי שבה, וכשהיא נגדרת אחריה השכל ונוקקת לו הוא מראה פעולותיה בה, והנפש כחומר והשכל כצורה לה, ואמר כי אילו יהיו השכל והנפש נזקקים תמיד יהיו כשכלים הנפרדים ויתבטל מן מין האנושי כח התולדה... ונראה שהוא עושה הנפש השכלית והטבעית שהיא המתאוה נפש אחת, וחלילה להעביר זה על הלשון. ואמינא כי נאים ושכיב מר אמרה להאי מלתא, או אחר תלאה ביני חטיא והמגיד כיחש לו. ואפשר שכוונתו ז"ל שהנפש היא אחת כוללת השכלית והחיונית והנפשית והטבעית, ולפי שאלה ארבעתם נמשכות מכח אחד ייחוס לה, ר"ל לשכלית, עניין ההולדה לפי שארבעתן יוצאות מכח אחד.<sup>166</sup>

לפי אבן שפרוט, הבעיה בפירוש הרשב"א היא שהוא מייחס לנפש השכלית כוח מתאוה, ובכך מערב בין שתי הגדרות שונות המכוונות לכוחות נפש שונים: הכוח השכלי ומולו הכוח הטבעי, או מה שמכונה 'נפש החיה' (ונראה שהוא עושה הנפש השכלית והטבעית שהיא המתאוה נפש אחת). ואכן, אבן שפרוט מתקן את פירוש הרשב"א ומציע פירוש באותה רוח ללא ה'שגיאות': הנפש השכלית היא הלווייתן, ההפרדה לזכר ולנקבה היא בשל הכנה מזגית, חומרית, לנפש השכלית, שבלעדיה לא תיכון זו. ההכנה היא אם כן החומר – הנקבה, והשכל הוא הצורה – הזכר. על מנת ליישב את העולם, הקב"ה 'סירס הזכר', כלומר דאג 'שלא ישתדל הרבה במושכלות רק ישתדל מעט במפורסמות לקיום גופו ומינו', והרג הנקבה, כלומר הביא כיליון על היסוד החומרי שבאדם. טענתו של אבן שפרוט, שיש כאן שיבוש של הרשב"א עצמו או שיבוש של דבריו על ידי אחרים, אינה מתקבלת על הדעת. לעומת זאת, היישוב שמביא אבן שפרוט בסוף דבריו לפירושו של הרשב"א (שהנפש היא אחת כוללת השכלית והחיונית והנפשית והטבעית) עשוי להיות נכון רק אם מביאים בחשבון את האינטרס של הרשב"א לקשור בין הכוח השכלי שבנפש ובין הכוח התאווי. כאמור, עצם ההפרדה הבינארית שבין שני סוגים של שכליות, זו הטבעית (המאופיינת כנפש) לזו הבנויה על משפטי המסורת (המאופיינת כשכל), מאפיינת הן את הלך מחשבתו, הן את מפעלו ההרמנויטי של הרשב"א. זוהי הבחנה שיטתית שביסודה אינטרס תיאולוגי מוגדר. הכוח השכלי המאפיין את הנפש הוא העשוי להימשך על ידי הטבע בראותו 'מופתים טבעיים', אם לנקוט את הניסוחים שנשמעו במהלך פרשת חרם ברצלונה. מכאן גם ניתן להבין את הקישור אל התאוה ואל היצר הרע שמשמיע הרשב"א בפירושו זה, אשר עורר את חמתו של אבן שפרוט, שכן הדבר שמושך את שכל האדם אל הפילוסופיה הוא הכוח התאווי והחומרי שבו, המפתה אותו 'בערמה, במופתים טבעיים'. ניתן להעריך שזהו אף אחד

166 אבן שפרוט, פרדס רמונים, עמ' 20.

המקורות לתפיסה ההולכת ומתגברת במהלך העת החדשה, המורה על פיצול יסודי בשכל האדם ומרכיבה על גבי קטגוריות של קדושה וטומאה. בתוך כך נתפסים קניין התורה כהתעלות של השכל וקניין פילוסופיה וחוכמות זרות כהזנייתו. בשילובים שונים עם ספרות הזוהר וקבלת האר"י ועם מחשבת המהר"ל מפראג קיבלה תפיסה זו משנה חשיבות בתקופת הנאורות בקרב חוגים אורתודוקסיים, בעיקר חסידיים.

### ה. קנוניזציה וצנזורה: מקומה של התרבות הרבנית בשלבי מעבר היסטוריים

עד למאה ה-18 הייתה התרבות הרבנית הנשאית הכמעט בלעדית של התרבות העברית הכתובה. בכל דור היא יצרה מצג מציאות שרישת את היבטיהם הכתובים של החיים היהודיים ברשת לשונית וקונספטואלית והניבה סלקציה בין חומר כתוב לחומר שאינו כתוב, בין התייחסות להעלמה ובין מתן דגש למחיקה. פרשות רבות, פולמוסיות ואחרות, גלומות בין דפיה של הספרות הרבנית, ובכך משמשת זו להיסטוריונים מקור היסטורי מרכזי וחשוב. דלייתם של החומרים ההיסטוריים מתוך הספרות הרבנית אמורה לעזור לחוקר בשחזור, ברקונסטרוקציה, לעתים בעזרת חומרים אחרים, של פרשות היסטוריות מסועפות. התשובה לשאלה אם קיימים מקורות אחרים, כמו למשל, לענייננו, בפולמוס הפילוסופיה או בפולמוס היהודי-נוצרי, תלויה מבחינות רבות במידת הכוח שיכלו הרבנים להפעיל על התופעה שאיתה הם התמודדו או בשאלה אם היו הפילטר היחידי שבאמצעותו היא זלגה 'החוצה', אל עולם הכתב. מכל מקום, גם במקרים שבהם הייתה לתופעה שניצבה מול הרשת הרבנית ההגמונית נראות כתובה, רב היה כוחה של האחרונה בעיצוב התופעה ובשרטוט משמעותה, וזאת באמצעות מה שאכנה 'אפקטים צנזוריאליים', שאותם היא הפעילה עליה.<sup>167</sup>

את הפונקציה המזקקת שהפעילו הרבנים על התרבות העברית הכתובה ניתן לראות כמעין מסך או מסננת, שבאמצעותם, ובאמצעות הדיאלקטיקה ההיסטורית הכרוכה בהם, נכונו שלבים היסטוריים אלה על גבי אלה. כפי שנוכחנו בניתוח הטקטיקות הפרשניות של הרשב"א ושל קודמיו ועוקביו, בהקשרים אלה סימן הטקסט הרבני גבולות באמצעות אקטים של קנוניזציה וצנזורה והפיק את המופעים הסמנטיים של התופעות השונות, תוך שהוא דוחק מכלול שלם של תופעות קודמות אל אזור הדמדומים, שממנו ובו

167 לדיון חלוצי על אופייה הקונסטטיטויטיבי של הצנזורה, בהקשרי הצנזורה הקתולית על ספרים יהודיים במאה ה-16, ראו א' רוֹקְרוֹקְצ'קין, הצנזור העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים, תשס"ו. הקריאה הנוצרית (והמוסלמית) את היהדות הרבנית, למעשה כבר למן אבות הכנסייה (ובאסלאם למן תקופת הח'ליפות העבאסית), אך בעיקר למן המאה ה-12 ועד ראשית עידן הדפוס, והקריאה הרבנית את הקנונים שלה עצמה, שלובות זו בזו ומפיקות אפקטים צנזוריאליים הפועלים על היהדות הרבנית המתהווה במשך מאות שנים. נקודת המפגש בין הצנזורה הקתולית במאה ה-16 לצנזורה הפנים-יהודית שקדמה לה קשורה בין השאר בתהליכי רציונליזציה, פירוש, סלקציה, כירור ומיון של מסורות כתובות שנספחו לקביעת גבולותיו של הקנון הרבני, ולנוכח הפולמוסים המאסיביים שפעלו עליו מתוך העולם הנוצרי, בעיקר למן המאה ה-13. תובנותיו של רוֹקְרוֹקְצ'קין על מקומה של הצנזורה הקתולית בכינון הדפוס העברי במאה ה-16 משתלבות אפוא בתובנות העולות במאמר זה על אודות הצנזורה והאפקטים הצנזוריאליים, הממושכים יותר, שהפעילה הספרות הרבנית על מקורותיה ועל המרחבים החברתיים שסביבה. ראו הלן הדיון לקראת סיומה של אחרית הדבר למאמר.

תפקדו מעתה כמעין 'תת-מודע' היסטורי. אזורים אלה עשויים היו לשוב ולהתפרץ בשלבים היסטוריים שונים, לעתים מאוחרים בהרבה.

שתי תופעות מרכזיות, המסמנות את פוטנציאל פרימת הגבולות שיצרו הרציונליזציה והקנוניזציה הרבניות, הן משיחיות ואפוקליפסה. כוונתי לצורות החיות של התופעות הללו המתגלמות לעתים בתרבות העממית ומקבלות לפרקים ביטויים כתובים גם בתוך התרבות הרבנית עצמה, וגם ובעיקר בקרב אינטליגנציות-משנה הדוחפות לאקטואליזציה של העיקרון המשיחי החי, העשוי לגלם דחפים חברתיים מהפכניים.

גרשם שלום תיאר את המיסטיקה ככוח פעיל המצוי במאבק דיאלקטי עם התרבות הרבנית.<sup>168</sup> מאבק זה מתרחש אצל כל מיסטיקאי בפני עצמו, בין הנורמות הדתיות שעליהן התחנך לבין הכוח המיסטי החי, הנוטה לעתים לשבירת גבולות או להרחבתם. עבור שלום, החוויה המיסטית היא אוניברסלית ונטולת שפה, אולם זו שבה ומיתרגמת לתמונות ולדימויים הצפים מתוך עולמו הפנימי של המיסטיקאי. שלום האמין שההיסטוריה נעה באמצעות הרחבה או פריצה של גבולות, המסונתזים אל תוך גבולות חדשים. ואכן, תפיסה זו עשויה להיות פורייה אם ממתנים את התבנית הפנומנולוגית האוניברסלית שהיא מקדמת – תבנית היוניו-מיסטיקה – המגלמת דחף מיסטי נטול גבולות הניצב אל מול השפה ותמונת העולם הנורמטיבית. להבנתי, אין בנמצא דחף מיסטי עירום מן השפה שבה הוא מתגלה, וכן דחף מיסטי אינו מביא בהכרח להרחבת גבולות. לעתים קרובות הדחף המיסטי מחזק ומבצר את התצורה החברתית שמתוכה הוא צף, ולכך דומה ששלום היה ער. מה שמתקיים בפועל הוא שפות מיסטיות שונות המעוגנות על פי רוב בטיפוסים שונים ובמעמדות חברתיים שונים, המצויים לעתים בעימות, גלוי או סמוי. הקונפליקט המרכזי אינו בין מיסטיקה טהורה לסמכות דתית ספציפית, אלא בין שפות מיסטיות שונות, המגלמות כוחות חברתיים שונים.

בדרך כלל מתגלה הקונפליקט בין מוקדי הכוח והסמכות ההגמוניים לבין החומרים המיסטיים המגיחים מ'למטה'. בתוך כך, מוקדי הסמכות, המכונים 'שמרניים', השולטים במוסדות, בידע ובדרכי מסירתו, מייצרים חדשות לבקרים את ההבניות שמרשות את התהליך ההיסטורי החי. זאת באמצעות עיבודם של החומרים ההיסטוריים, המגיחים מ'למטה', בכיוונים שיהלמו את האוריינטציות התרבותיות בכל פרק זמן, השואפות ליציבות במוקדי הכוח, משעה שיציבות כזאת הושגה. אוריינטציות אלה מעוגנות בשדות כוח שונים, כוח פוליטי וכוח כנסייתי או, לענייננו, כוח קהילתי וכוח רבני. כוחות אלה יוצרים אפקטים, המעוגנים בתהליכים שונים, בהם מה שכינה מקס ובר 'רציונליזציה'.<sup>169</sup> הרציונליזציה כאן היא מארג לשוני ומוסדי המארגן ומסדיר כלכלה של קסם, נבואה, פנטזיה ותשוקה. תהליך זה, בדומה לתהליך הצנווריאלי אצל פרויד,<sup>170</sup> מעלה על פני

168 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 9-35.

169 על רציונליזציה אצל ובר נכתב רבות. ראו למשל: S. Kalberg, 'Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History', *The American Journal of Sociology* 85(5) (March 1980), pp. 1145-1179.

170 ראו למשל ז' פרויד, 'מבוא לפסיכואנליזה: סדרה חדשה של הרצאות', הנ"ל, תרבות בלא נחת ומסות אחרות, תל אביב, תשמ"ח, עמ' 195. ראו הגדרתו של פרויד את הצנוורה במאמר שכתב לאנציקלופדיה בריטניקה (1926): 'There is a force in the mind which exercises the functions of a censorship and which excludes from consciousness and from any influence upon action all tendencies

השטח קליפה דקה של פוליטיקה, דת ותרבות, היושבת על מכלול של כוחות היסטוריים, מנטליים ונפשיים מודחקים, כאלה שבחלקם תפקדו פעם בהקשר מסוים ואינם מתפקדים עוד, ואחרים שאולי לא תפקדו מעולם או שהיה להם תפקיד סמלי או טקסטואלי מוגבל. התרבות הרבנית, כמקדמת העיקרית של כוחות הרציונליזציה והצנזורה, מפיקה את המיצגים ההגמוניים של ההתפתחות ההיסטורית, בעוד הכוחות החברתיים הלא מאולפים, המיסטיים ואחרים, נדחקים תדיר אל אזורי דמדומים היסטוריים שונים. דברים אלה כוחם יפה גם להתפתחויות בקבלה עצמה, שעברה סוגים שונים של רציונליזציה, צנזורה ועיבוד רבני, עד שתפסה את מקומה כתיאולוגיה הסמכותית של ענפים רבים של התרבות הרבנית בימי הביניים המאוחרים ובעת החדשה. ניתן אף לומר שעצם העלאתה של ה'קבלה' על ידי ההגמוניה הרבנית למן המאה ה-12 מייצגת אילוף, ריסון, קידוד, מודיפיקציה ורציונליזציה של דחפים מיסטיים חיים וכינונם בתוך כלים שיהלמו את גופי המסורת הרבנית.<sup>171</sup> ניתן אפוא לראות את הקבלה גופא כמדיום שבאמצעותו הכוחות המיסטיים והאפוקליפטיים עוברים ריסון, צנזורה ועידון ונפרשים כמצגת החיה של הכוחות השמרניים, שעידוד, סינון ובעיקר צנזורה את כל האלמנטים הבלתי יציבים שבתופעה המיסטית. תופעה מרכזית זו מקבלת ביטוי גם באמצעות ריסונם של ההיבטים הסמנטיים הלשוניים של התופעה ובאמצעות ריכוכם של פרדיקטים אפוקליפטיים ומיתיים חזקים, על ידי תהליך מתמשך של פרשנות. פרשנות זו הולכת ומעגנת אותם כמושגים המורים על תופעות מופשטות, סטרקטורליות, סמליות או אלגוריות. באופן זה אותם מושגים, למשל 'לווייתן'<sup>172</sup> וישויות מיתולוגיות אחרות, עוברים רציונליזציה והפשטה, בעוד הישויות הקדמוניות שעליהן הם מורים נדחקות אל התחום של התת-מודע ההיסטורי, הקולקטיבי והאישי, שממנו יתפקדו כמסד הפסיכולוגי של התרבות האנושית, העוברת תהליכי תרבות.

במרוצת ההיסטוריה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה הדגימו פרשות שונות תופעה זו. מדובר בפרשות ישירות, כמו ב'אגרת תימן' לרמב"ם, או עקיפות, כמו בפולמוס הנביא מאוילה לרשב"א. המקרה האחרון קיבל לאחרונה זווית חדשה במאמר מאת חביבה פדיה,<sup>173</sup> שבו הצביעה על מגמה יסודית של נטרול משיחיות ומילנריות

which displease it. Such tendencies are described as "repressed". They remain unconscious; and if the physician attempts to bring them into the patient's consciousness he provokes a "resistance". These repressed instinctual impulses, however, are not always made powerless by this process. In many cases they succeed in making their influence felt by circuitous paths, and the indirect or substitutive gratification of repressed impulses is what constitutes neurotic symptoms'

171 באמצעות פולמוסיו של הרשב"א עם אבולעפיה והנביא מאוילה מתגלה היחס המורכב שבין הדחפים המיסטיים והנבואיים, המגלמים שדרים חברתיים שונים, לבין הכוחות השמרניים. משעה שדחפים אלה ניצבים לפני הכוחות השמרניים, האחרונים נוקטים הדרה, שסופה בניכוס הפירות הטקסטואליים המיסטיים במנותק מן המומנטים הקונקרטיים שמתוכם נוצרו. כך קרה בהמשך תולדות הקבלה לכתביו של אבולעפיה, וכך קרה לתיקוני זוהר ורעיא מהימנא, בין שאלה אכן, כדברי יעקב עמון, קשורים בדרך זו או אחרת בנביא מאוילה, בין שלא. ראו המשך הדיון בגוף הדברים.

172 ראו למשל לעיל הדיון בפירושו של רשב"א למיתוס הרג הלווייתן וסידוס.

173 ח' פדיה, 'האלף השישי: מילנריות ומשיחיות בספר הזוהר', דעת 72 (תשע"ב), עמ' 51-98. במאמר זה ובמקומות נוספים מציגה פדיה את הקבלה כזירה שבה ומתוכה נערכים מאבקי כוחות בין החוגים

המופיעה אצל הרשב"א, כחלק במכלול של תפיסות היסטוריות הצפות ועולות בין דפי הזוהר ובהקשרים אחרים; וכן על ניסיונו של הרשב"א להרחיק את הממדים האקוטיים של המשיחיות מן התמונה ההיסטורית ההולכת ונפרשת בתקופה זו, תוך מאבק מורכב ודיאלקטי בין אסכולת הזמן המחזורי מיסודו של הרמב"ן לבין אסכולת הזמן הליניארי המשיחי העולה בין דפי הזוהר, או בין קץ קבוע מחזורי לבין קץ היכול לפרוץ בכל רגע את ההיסטוריה. בתווך שבין שתי תפיסות אלה מתהווה תפיסת קץ מרוחק הניצב על ציר של זמן ליניארי. לדבריה, שתי התופעות ושילובים שונים ביניהן מצויים בין דפי הזוהר. במקביל חזרה פדיה להצעתו של ר' יעקב עמון, הנוגעת לנסיבות חיבורם של רעיא מהימנא ותיקוני זוהר. עמון הצביע על איגרת הרשב"א בנושא הנביא מאווילה כנושאת בחובה פתרון אפשרי לבעיית הקורפוסים הזוהריים האלה. בדבריו תיאר שיתוף פעולה אפשרי בין הנביא מאווילה, נסים בר אברהם, לבין ר' משה די ליאון כעומד בבסיס כתיבתם, כלומר שיתוף פעולה בין נביא הדיוט, ללא ההשכלה רבנית, לבין מקובל מלומד. את דרכו של הרשב"א בפרשה ביקר בעדיניות:

מאחר שר' נסים איש הרוח היה משולל מכל ידיעה ולימוד, לא ידע ספר לפי עדות אביו והגדתו לרשב"א אשר על כן היה חשוד מאוד אצל הרב הגדול הרשב"א באיזה מן זיוף שיהא אפילו רחוק מאוד כנראה שם, שלא בטח בו ולא האמין בדבריו. ולכן העלים מאיתנו ולא השאיר שמץ דבר מאותן רזין שגלה אליו המלאך שלו, והצל עינינו, וזו כשגגה שיוצאת מלפני השליט כי אין ראוי להעלים דבר כזה, שהיינו יכולים לעמוד ממנו על האמת, ושורש דבר נמצא בו.<sup>174</sup>

אם נכונה הצעתו של עמון, הרי שהחומר הזוהרי הזה עשה את דרכו אל הדמות הרבנית הסמכותית של הדור, הרשב"א, על מנת לקבל ממנה גושפנקה. האחרון, מצדו, בסיוע שלל נימוקים, ביקש להעלים ולצנזר את הדברים. כתוצאה מכך, מבלי שכיוון לדבר, צף החומר הזוהרי הזה בשלב מאוחר ועבר קנוניזציה והתקדשות. אולם לענייננו, ציפתם של החומריים הזוהריים, שכדברי פדיה חתומים בחותם המילנרי של האלף השישי ('ברא-שית'), לא פרצה את גבולות הצנזורה הרבנית. הם הורחקו מן הממדים האקוטיים שליוו את פריצתם בזמן אמת ושבו ועלו שוב כטקסט קדמון, הנתון לפיקוחה של העין הרבנית ולפרשנותה. המקור החי של הטקסט, המומנט הנבואי עצמו, הושתק וצונזר, ומה שעלה לבסוף אל פני השטח היה טקסט נטול קונטקסט, משולל ועירום מן הממדים המשיחיים והנבואיים האקטואליים שכווננו אותו. למותר לציין שגם מבלי לזהות את כתבי הנביא מאווילה עם אי אלו קורפוסים זוהריים, כהצעתו של עמון, הפרשה עודנה מדגימה היטב את הכוחות הפועלים מתוך הרשת הרבנית על החומרים המיסטיים המגיחים מ'למטה'.

נעייין בנימוקים שמביא הרשב"א לדחיית חיבוריו של הנביא מאווילה. ראשית הוא מזכיר פרשה נבואית קודמת, זו של רבי אברהם אבולעפיה: 'לולי שסגרתי הפתח בפניו

השונים וכמשקפת שינויים בתמונת עולם, בתפיסות של זמן וביחסים בין משיחיות ואפוקליפטיקה, תוך התמקדות בשאלות של זמן פתוח וסגור מול הטקסט ומעשה הפרשנות.

174 יעקב עמון, ספר מטפחת ספרים, לבוב תר"ל, עמ' 39.

בחמלת השם, עם רב כתבי וכתבי קהלות הקדש כמעט שהתחיל והיה מכלה ברוב דבריו הדמיונים והכובים'.<sup>175</sup> לאחר מכן מביא הרשב"א רשימה של תנאים לנבואה מדברי חז"ל, בהם: 'שאינ הנבואה שורה אלא על חכם עשיר וגבור' (בבלי, שבת צב א); שאותו דור אינו ראוי לנבואה שכן הוא נחות במעמדו מדורם של תלמידי הלל הזקן, שהיו 'ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה אלא שאין הדור ראוי לכך' (אבות דרבי נתן, יד); ש'אין הנבואה שורה בחוצה לארץ' (מכילתא, פרשת בא); ועוד נימוקים ברוח זו, הפוסלים את אפשרות הדבר הן מצד גופו, הן מצד הנתונים ההיסטוריים. לצד הנימוקים שפורש הרשב"א לדחיית האותנטיות של המתנבא במקרה זה, מורגשות היטב האמביוולנטיות שלו והתרשמותו בעליל מן הטקסט שהיה לפניו:

אבל ענין זה יבהלני שיהא איש לא חכם לא יודע ספר ולא שמש חכמים אם הדבר כמו שאמרו עליו ושיכתוב ויסדר סדורי דברים גדולים כאלה זה תמה בעיני, ולבבי שוכב בין שתי תמהות אלה ואני מחזר למצוא שום עלה לעלול זה... סוף דבר לבי ולב כל חכם לב כמוכם נבוך בענין זה חתרנו לדעת מה ולא יכלנו... אני אומר כי היה הענין הזה צריך חקירה גדולה חקירת חכמים ואנשי מדע בעינינו בישוב דעתו במעשיו והנהגתו מן אז ועתה שאין הנבואה ורוח הקדש שורין אלא באדם כשר וחסיד ויש לו מעלות המדות ומעלות שכליות כנביאי אמת.<sup>176</sup>

כלל הנימוקים שמביא הרשב"א בהקשר זה שבים וממחישים את האופן שבו הרשת הרבנית סוגרת בעד הפוטנציאל האנרכי, המסוכן מבחינה חברתית, של הנבואה המטפסת מ'למטה', מזדרות חברתיות עממיות, ומניחה לפתחה מסרים נפיצים ועוצמתיים. החלה סלקטיבית של דברי חז"ל על פרשות משיחיות שונות בימי הביניים ובעת החדשה אפשרה לרשתות הרבניות ליצור פרשנות מתמשכת הרוותמת את המומנטים המשיחיים אל תוך הסדר התיאולוגי, ההיסטורי והחברתי ההולך ונפרש ומתפרש מחדש. כך, למשל, במשנה תורה לרמב"ם, מתבלטת ההיסטוריה המונותיאיסטית, ובכללה התפשטות האסלאם והנצרות, כמדיום המשיחי, תחת המומנט המשיחי הפעיל שבהווה המתמשך שאותו דוחה הרמב"ם ב'איגרת תימן'. במאה ה-16 יצר אף המהר"ל מפראג, בחיבורו נצח ישראל, מעתק מן המומנט המשיחי הפרסונלי אל ממד הזמן והמדיום ההיסטורי; במאות ה-17 וה-18, ר' יעקב ששפורטש, ר' יעקב עמדין ומתנגדי שבתאות אחרים פעלו אף הם להסדרה של המשיחיות תוך כדי הקהיה וטשטוש של עוקצה המיידית. יש לכך עוד דוגמאות רבות הנמשכות עד המאה ה-20, בהן רבי עקיבא אייגר והחתם סופר<sup>177</sup> בתגובה על איגרותיו של הרב צבי הירש קאלישר; הרבי מסאטמר מול הציונות הדתית ולנוכח השפעתה על החרדיות החדשה; הרב שך מול הרבי

175 על כך ראו אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה' (לעיל הערה 13).

176 שו"ת הרשב"א, ירושלים, תשנ"ז, א, תשובה תקמח.

177 שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה, סימן רלו. כוונתי לדחייתו של החתם סופר את חידוש קורבן פסח מנימוקים ריאלי-פוליטיים, אך עמדתו מורכבת, כמובן, מעבר למה שניתן להאריך פה. לאנליזה חדשה של תפקודו של החתם סופר ביהדות המאה ה-19, ראו מ' כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים, 2015.

מלובביץ'; ודוגמאות נוספות. הסדר הרבני עצמו אינו סטטי או 'מסורתי', אלא דינמי ונתון לשינויים כלליים ולמעתיקים במוקדי הסמכות ולרשתות הסמנטיות והמנטליות הנכונות בכל תקופה מחדש, בכל ההקשרים ההיסטוריים. הוא יצר רציונליזציה של האלמנט המשיחי, שנשלף מן המומנט ההיסטורי החברתי והפרסונלי, והלך ונוצק בחזרה אל היררכיות וסדר נושאי משמעות ממתנת: אלגוריה, סמל, היסטוריה וכדומה. למעשה, התהליך הפרשני המתגלה אצל הרשב"א ואצל מוקדי סמכות רבניים אחרים מסדיר את הפוטנציאל הכאוטי מבחינה חברתית, הגלום בחוויה הדתית הכריזמטית, ומשיבה אל רצפי משמעות הכוללים שליטה, אסקזה וכלכלה רציונלית של חיי היום-יום; כלומר, ממיסטיקה אקוטית, המגלמת תסס אישי וחברתי המגיה מלמטה, אל מיסטיקה רציונלית מוסדרת, הפורשת רשת היסטורית, אלגורית וסמלית סביב המוסדות ומוקדי הסמכות הרבניים הקיימים.

### אחרית דבר. מימי הביניים לעת החדשה

מפעלם של הרשב"א ושל אישים מרכזיים נוספים באסכולה הרבנית הקטלאנית מבטא תהליכים היסטוריים רחבים של ערעור תמונת המציאות של ימי הביניים התיכוניים, תוך כדי שימוש בכלים הסמנטיים ובפלטפורמות המחשבה הפילוסופיות והמיסטיות שעוצבו במהלכם. לאורך המאמר ביקשתי להצביע על תהליכי התפוררות ויצירה אלה באמצעות הצבעה על הקטגוריות ועל דרכי הפירוש הנומינליסטיות והמסורתיות המתגלות בכתביו. במרכז ניצבת תפיסתו המגבילה את השכל האנושי ומעמידה בלב החיים הדתיים את מושגי היכולת והמחשבה הנבדלת של אלוהים. דרכי אלוהים, הניצבות מעל לשכל האנושי, מתגלות בקורפוסים הקנוניים שגבולותיהם מוגדרים מחדש. הם נתפסים באופן מצומצם ביותר על ידי התודעה הדתית, ובאופן זה הביצוע, יותר מאשר ההשגה, מתמקם במרכז החיים הדתיים. בכך מפעלו של הרשב"א תאם מכלול של מגמות שיצאו מתוך העולם הנוצרי והיהודי כאחד, שערערו ופוררו את הקורפוסים האינטלקטואליים של ימי הביניים והיו בין הגורמים שסללו את הדרך הן לתיאולוגיה המודרנית, הן לצורות חקירה נוספות המאפיינות את העת החדשה המוקדמת. במקביל הציבה משנתו את גבולות המסורת לנוכח דפוסי הפולמוס והפירושים האלטרנטיביים למסורת היהודית שהוצעו מתוך העולם הנוצרי והיהודי.

כתביו של הרשב"א חושפים את מקומו הדרמטי של הפולמוס בתהליכי היצירה שהתרחשו בימי הביניים התיכוניים והמאוחרים; הסלקציה הנוצרית של חומרים רבניים, שלוקטו במסגרות של מאספים לטיניים ובמסגרת ויכוחים בעל פה, הובילה ליצירה של קלסיפיקציות, של קטגוריות ושל היררכיות שהרחיבו את גבולות הקנון הרבני, תוך כדי קביעת גבולותיו. מנגנוני הפולמוס והמגבלות האזוטריות והחברתיות שבמסגרתן פעל הפרשן הציפו צורות הסבר החורגות מגופי הידע הקיימים. בכך נפתח פתח לתהליכי יצירה תיאולוגית נוספים, שפירותיהם ניכרים לאורך העת החדשה. את משנתו הקבלית והמיסטית של הרמב"ן תרגם הרשב"א לתיאולוגיה שבמרכזה ניצב הסוד כחסם בפני צורות הסבר אנושיות, שכליות ואתיות, למצוות ולמסורות מדרשיות ואסכטולוגיות; המבנים הפרשניים והקבליים שהציע הרמב"ן תורגמו למשנה

תיאולוגית על דרך הנגלה, הניצבת לנוכח מכלול של פולמוסים שנתפסו כאיום מתמשך על תקפותן של מסורות תלמודיות ורבניות.

במקביל, מערכת המושגים הפילוסופית המימונית הופקעה מהקוסמולוגיה ומהמטפיזיקה האריסטוטליות ונרתמה לבסס תיאולוגיה מסורתנית, שבה השכל והמושכלות זהים למשפטי המסורת, על היבטיה האזוטריים והאקזוטריים כאחד, ולא לאמיתות הפילוסופיה, הנתפסות בחלקן הגדול כקונטינגנטיות, מצומצמות ובלתי ניתנות לאימות. מחשבת האדם הוצגה כמוגבלת מעיקרה והיחס בינה לבין המחשבה והכוונה האלוהיות הצטמצם ביותר. רק המסורות הקנוניות והמצוות יכולות להורות את כוונות האל, וההליכה בעקבותיהן היא ציורים ופיגורות של מושכלות אלוהיים, גם אם אלה אינם מובנים למאמין עד תום או אינם מובנים כלל.

### הפרדת הקדושה (דיפרנציאציה) לעומת החלת הקדושה (סקרליזציה)

הדיפרנציאציה התיאולוגית שעיצב הרשב"א מתוך אינטרסים של אזטריות חמורה, על מנת להבחין את גבולות המסורת משורה של גורמים הניצבים מחוצה לה ומאיימים על תקפותה, היא אחת משתי המגמות המרכזיות שצמחו בספרד למן ימי הביניים המאוחרים, המצויות במתח זו עם זו. את המגמה השנייה אני מכנה 'סקרליזציה', והיא חותרת להכלה מיסטית של הקדושה על ממדי מציאות ההולכים ומתרבים. יסודה בספרות הזוהר העולה בקסטיליה, כחוג אלטרנטיבי לחוגם של הרמב"ן והרשב"א,<sup>178</sup> והיא התבססה בעוצמה בעולם היהודי בעת החדשה המוקדמת. בפרק זמן זה, הגילוי של סודות אזוטריים המאפיין את ספרות הזוהר הצטרף למכלול של הנהגות סקרליות שאומצו במסגרת ספרות הנהגות הקבלית. כפי שהדגמתי בספרי אורתודוקסיה ומשטר המודרניות, שיאה של מגמה זו בצוואתו של ר' ישעיה הורוביץ שני לוחות הברית, שראתה אור לראשונה בשנת 1649. המגמות הכלולות בחיבור זה בפרט, ובספרות הנהגות הקבלית בכלל, אף השפיעו על המגמות הסקרליות הרדיקליות של החסידות בראשיתה, שמותנו עם השינויים שחלו בה במאה ה-19.

אולם ספרות הזוהר, שחתרה להחלה גורפת של הקדושה על המציאות, הציגה את עצמה – בדומה לספר חסידים – כמוקד של קבוצה קטנה ואלטיסטית, המבחינה את עצמה מקבוצות אחרות בעולם היהודי, לעתים – כמו במקרה של תיקוני זוהר ורעיא מהימנא – תוך ביקורת קשה של קבוצות אלה.<sup>179</sup> בכך התהווה פרדוקס: מתוך תחושת האחריות הנלווית להנהגת חיבור ומתוך אזטריות חמורה, עיצב הרשב"א בדרך הנגלה מושג דיפרנציאטיבי של יהדות מסורתנית, המובחן מתהליך ההשכלה הטבעי, הפונה לקהל מאמינים רחב ואמור לשמש לו עוגן לנוכח מגמות אינטלקטואליות ופולמוסיות מנוגדות. לעומת זאת, ספרות הזוהר, המעוגנת בהרחבה הולכת וגוברת של מערכות הקדושה (והטומאה), הוציאה גילויים אזוטריים החוצה, בעוד מחבריה ומפיציה מבחינים

178 להרחבות ולדיוקים במאפיינים הקבליים של כל חוג ובמגמות ההיסטוריות הרחבות הנגזרות מהם ראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 12), עמ' 412-437; וראו לעיל הערה 172.

179 ' בער, 'הרקע ההיסטורי של ה"רעיא מהימנא": פרק מתולדות התסיסה הדתית החברתית בקשטיליה במאה ה"ג', ציון ה (ת"ש), עמ' 1-44.



את עצמם מהציבור הרחב ומעצבים טיפולוגיות חברתיות לביסוס הפרדה זו. שתי המגמות הנדונות – דיפרנציאציה וסקרליזציה – צפו ועלו בשלבים היסטוריים שונים ולפרקים אף מוזגו זו עם זו, באופן המצריך ניתוח ומעקב מדוקדק שאין זה מקומם. הכיוונים המשורטטים בכתבי הרשב"א השפיעו באופנים שונים על המשך חייה של התיאולוגיה היהודית המסורתית בקטלוגיה ובספרד, והם מתגלים בהקשרים שונים, חלקיים ומשלימים בכתביו של ר' נסים גירונדי (הר"ן), בעיקר בתפיסתו את החוק האלוהי וביחסו לתבונה האנושית, ובתפיסתו הפוליטית הדיפרנציאטיבית (משפט המלך), הניצבת אף היא להבנתי לנוכח הפולמוס הנוצרי עם היהדות התלמודית. הפרדה זו העתיקה את המוקד של משפטי התורה מן התחום הרציונלי אל תחום הדבקות, בהותירה את המשפט הפוליטי האפקטיבי כנחלתו של השלטון ה'חילוני'. הדים נוספים למעתק המצוי אצל הר"ן ולהפרדות הבינאריות המאפיינות אותו אנו מוצאים בתחומי הפיזיקה והמטפיזיקה: בביקורתו של תלמידו של הר"ן ר' חסדאי קרשקש על השכלתנות האריסטוטלית-מימונית והעמדתו ביסוד הבריאה את עקרון הרצון האלוהי, וביסוד הפעילות הדתית את עקרונות האמונה והאהבה.<sup>180</sup> בביקורתו על הפיזיקה של אריסטו, הכוללת את הצעותיו לקיומו של חלל ריק ולריבוי עולמות, הצטרף קרשקש למכלול מגמות מפוררות כלפי הקוסמולוגיה האריסטוטלית שעלו מתוך העולם הנוצרי.<sup>181</sup> ביקורתו על אריסטו והמגמה האנטי-אינטלקטואלית, המובעת בכתביו, השתלבה במגמה ההולכת וגוברת בהגות הספרדית בשלהי ימי הביניים לבסס את הפרטיקולריות של הדת היהודית ולהרחיקה מהיסוד האוניברסלי שבפילוסופיה האריסטוטלית בכלל, ומפרשנותו של אבן רושד בפרט.<sup>182</sup> בכך התבססה הפלטפורמה התיאולוגית הביקורתית של החוגים הרבניים הקטלאניים, אשר השפיעה על כיוונים מרכזיים במחשבה היהודית ועיצבה אותם והייתה לכלי מתווך חשוב בהנחלת המסורת היהודית אל תוך העת החדשה, ובכלל זה בהנחלת מורשת הרמב"ם עצמו.

תפיסות דיפרנציאטיביות המבחינות בין שני ממדים או תחומי חלות שונים – הטבעי והדתי – הוסיפו להפרות כיווני מחשבה שונים, נושאי מגמות אידיאולוגיות שונות ואף הפוכות; בעת החדשה המוקדמת הן ניצבו בלב משנתו של המהר"ל מפראג, שבניתוחיו את גופי האגדה ובדוגמות התיאולוגיות שלו הושפע עמוקות מן הרשב"א. השפעתו של המהר"ל על המחשבה היהודית מורכבת; היא התחוללה בכמה גלים, לצד הדפסת כתביו, וזרמה בכמה אפיקים אל תוך העולמות האורתודוקסיים של העת החדשה המאוחרת. הפנמת העמדה הדיפרנציאטיבית, שנוסחה על ידי הרשב"א ושותפיו במהלך חרם ברצלונה והמאבקים סביבה, בולטת אף בקרב דמויות מרכזיות בעולם הישיבות של פולין, למשל בחילופי הדברים החריפים בין ר' שלמה לוריא (1510-1573) לבין ר' משה איסרליש, בשאלת לימודי הפיזיקה והמטפיזיקה של אריסטו והפילוסופיה של

H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Massachusetts, 1929; W. Harvey, 180 *Hasdai Crescas's Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1973; idem, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam, 1998.

181 פינס (לעיל הערה 31), וראו הדין בהערה שם.

182 שוורץ (לעיל הערה 8 והערה 25); סורוצקין, *אורתודוקסיה ומשטר המודרניות* (לעיל הערה 26), עמ' 159-166.

הרמב"ם.<sup>183</sup> למרות הוויכוח העקרוני, שני האישים מציגים עמדות המפרידות בין תחום החלות של התורה לתחומי דעת אחרים: העמדה האחת, זו של הרש"ל – חריפה, והאחרת, זו של הרמ"א – מתונה. הוויכוח בין שני גדולי תורה אלה מיצע מהלך כללי ואמביוולנטי בעולם התורה בפולין במאה ה-16, שהתרחש לנוכח תהליכים רחבים של שקיעת הפילוסופיה והעלייה בתפוצתה של הקבלה. הדים לוויכוח דומה ולשתי העמדות אנו מוצאים אצל דמויות בולטות נוספות בין חכמי פולין, בהן תלמידיהם של הרש"ל והרמ"א, כגון ר' אברהם הלוי הורוביץ (1540-1615), תלמיד הרמ"א – הלה התפלמס נמרצות כנגד ר' אברהם בן גרשון לְנֶד מפראג, שתקף בדרשה פומבית בפוזנא בשנת 1559 את לומדי הפילוסופיה, האשים את הרמב"ם במינות וטען ששריפת התלמוד באיטליה בשנת 1553 נגרמה בשל הדפסת מורה נבוכים; ר' יוסף אשכנזי (התנא מצפת, חתנו של לנד, שכבר נזכר לעיל בביקורתו על עירוב פילוסופיה וקבלה בפירושי ההגדות לרשב"א) ור' מרדכי יפה (1530-1612), האחרון מחבר 'הלבושים' וממנהיגי ועד ארבע הארצות.<sup>184</sup> מאז ראשית המאה ה-17 אנו עדים לדעיכה הולכת וגוברת של הפילוסופיה, אף בגרסתה המרוככת שעברה את מכבש המתנגדים לה. אחד הביטויים המובהקים לכך

183 הרש"ל קובל הן על הרמ"א, שאותו הוא מאשים בעירוב דברי פילוסופיה ב'דברי אלהים חיים', הן על תלמידיו: 'אח"כ הראיתי מחכמת אריסטו הערל, מתוך האדים שבארץ כו'. אמרתי, אוי לי שעניי ראו נוסף למה שאזני שמעו, שעיקר המחמד והבושם הוא דברי הטמא, ויהי בפי חכמי ישראל כעין בושם לתורה הקדושה, רחמנא ליצלן מהעון הגדול. ולא אשיב ככל אשר עם לבבי כבר ראיתי דברי רב האיי ודברי הרא"ש בתשובה ודברי ר"י בר ששת שהיה מחכמי ספרדים שכתב מהם וסיבתם ומה הגיע אליהם. העבודה יש לי יד בחכמתם כמותך אלא שארחיק מהם נדוד, שהרי אפילו בדברים היפים אמרו בע"ז על כה"ג הרחק מפתח ביתה ואין לך מינות והריסות כחכמתם... ועתה אני הגבר ראיתי כתוב בתפלות ובסודרי הבחורים רשום בהם תפילת אריסטו, וזוהי אשמת הנשיא שכמותך שנושא להם פנים, מאחר שאתה מערבו בדברי אלהים חיים' (שו"ת הרמ"א, סימן ו). מתשובתו המתגוננת, האפולוגטית והאמביוולנטית של הרמ"א, המפנה לתשובות הרשב"א, ניכרת נטייתו אל הרמב"ם. אולם הוא מודה שהפזיקה והמטפיזיקה של אריסטו אסורות ללימוד ושיש להרחיק מהן: 'באמת אומר שיש לי בזה שתי תשובות בדבר, ושתיהן אמיתיות לפי מעוט השגתי. וזה, כי הם לא חששו אלא ללמוד בספרי היונים הארורים, כגון ספר השמע ומה שאחר הטבע כמו שזכרן שם בתשובה הנזכרת. ובוזה הדין עמם, כי חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות ויתפתה ביינם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות. אבל לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירתם במהות המציאות וטבעיהן כי אדרבה על ידי זה נודע גדולתו של יוצר בראשית יתברך... ולכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה. כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידיני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי ת"ל, ושאר ספרי הטבע כשער השמים וכדומיהן... ומה שכתב אדוני שמזה נמשך שמקצת בחורים מתפללים בתפלת אריסטו וכו' חס לי ולודעא דאבא לראות כזה ולא למחות רק כל זה עדיין הוא שורש פורה ראש ולענה ירושה להם מאבותיהם מאותן שהמשיכו עצמם אחר הפילוסופים והלכו בדרכיהם. אבל אנכי מימי לא ראיתי ולא שמעתי עד כה' (שם, סימן ז). ראו גם י' אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה הששעשרה, ירושלים, תש"ן, עמ' 156-159. על רש"ל ראו א' ריינר, 'מעבר לגבולות ההשכלה: תמורות בתבניות הלימוד והידע בחברה היהודית המסורתית בעת החדשה המוקדמת', ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתברותם; שי לעמנואל אטקס. כרך ב: משכילים, מתנגדים ורבינים, בעריכת ד' אסף וע' רפפורט-אלברט, ירושלים, תש"ט, עמ' 289-311.

184 ראו היוונים אצל אלבוים, שם.

נמצא בתשובה תקיפה של ר' יואל סירקיש (נפטר 1640), מחבר בית חדש על ספר הטורים, אף הוא ממנהיגי ועד ארבע הארצות.<sup>185</sup>

המגמה של הרחקות החוכמות ה'זרות' הצטרפה למגמות נוספות, שנתפסו כ'התבדלות' מן הסביבה הנוכרית, והייתה מהגורמים שהובילו לתיאורו של ההיסטוריון יעקב כ"ץ את החברה היהודית בעת החדשה המוקדמת כ'מסורתית' ו'סגורה'.<sup>186</sup> למעשה, כמה מן הגורמים שהגדירו לפי גישה זו את 'סגירותה' של החברה היהודית קשורים בפועל בתהליכים שניקו ומיפו אותה מספיחי הפילוסופיה והמטפיזיקה של ימי הביניים, בעודה משמרת אי אלו מרכיביה המושגיים. מכלול הנטיות הדיפרנציאטיביות והסקרליות שצפו במזרח אירופה ובמרכזה בעת החדשה המוקדמת צברו תאוצה רבה לאחר חלוקת פולין ברבע האחרון של המאה ה-18, על הפיצולים האידיאולוגיים שנלוו לה.

במחשבה ובאידיאולוגיה היהודיות המאוחרות אנו מוצאים תפיסות דיפרנציאטיביות במשנות תיאולוגיות ואידיאולוגיות שונות ואף מתנגשות – בקרב אורתודוקסים, חסידים ומשכילים כאחד. כך אצל נפתלי הרץ וייזל, המבחין בין 'תורת האלוהים' ל'תורת האדם', ואצל משה מנדלסון, המבחין בין האמיתות ההיסטוריות לאמיתות השכליות, כבסיס האורתודוקסי מרחיב הגבולות אך משמר התכנים של משנתם. בספרו ירושלים פיתח מנדלסון את רעיון הגבלת אמיתות הדת לתחום האמיתות ההיסטוריות, שאינן מושגות ואינן יכולות להיות מושגות מתוך השכל האנושי. האמיתות הנצחיות הן נחלת כל אדם באשר הוא אדם, ואילו האמיתות ההיסטוריות הן נחלת הסובייקט של ההתגלות ההיסטורית – היהודים. לגישתו של מנדלסון ניתן למצוא מקורות בשיטות כגון אלה של הרב סעדיה גאון ור' יהודה הלוי. אולם המגמה הדיפרנציאטיבית המובהקת שבדברים, המיועדת לתפקד גם כהחלה של סדר יום אוניברסלי וגם ככלי המשמר את המסורת, מונחת זה מכבר על הפלטפורמה התיאולוגית שהוצעה על יד הרשב"א וממשיכיו. למותר לציין שלהפרדות הנומינליסטיות גופן מקבילות רבות במחשבה הנוצרית הניצבת אף היא ברקע ניסוחיו של מנדלסון.

עם הפנמת מחשבת המהר"ל בקרב חוגים חסידיים בשלהי המאה ה-18 התבססה פלטפורמה דומה בקרב דמויות באורתודוקסיה החרדית המתגבשת; בעולם החסידי, במחשבת ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב (נפטר 1841) – כפי שהראיתי במקום אחר: מייסד האורתודוקסיה החסידית הרדיקלית (המכונה במחקר 'אולטרה-אורתודוקסיה')<sup>187</sup> – 'שכל התורה' נתפס כמוקד של קדושה האופפת את הקהל החסידי הנבדל. לעומת זאת,

185 ראו שו"ת הב"ח הישנות, סימן ה.

186 ראו י' כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצא ימי הביניים, ירושלים, תשי"ח; הנ"ל, בין יהודים לגוים: יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים, תשכ"א. הגורמים שנתפסו על ידי כ"ץ כסגירותה של החברה היהודית התחוללו לצד תהליכי סגרגציה משפטית וחברתית, ומבחינה זו יש חיזוק לטיעונו. הבעייתיות אצל כ"ץ וגם אצל החולקים עליו, נעוצה בהפרדה שהם עורכים בין סגרגציה לבין מודרניזציה וחילון, כמות הייתה זו מוציאה את האחרים. על היחסים בין בידול במונח סגרגציה לבידול במונח דיפרנציאציה וחילון ביהדות בעת החדשה המוקדמת, ראו ד' סורוצקין, 'מהר"ל מפראג, עיצוב הקגון היהודי ומעמדם הזר של יהודי אירופה בעת החדשה', מהר"ל: אקדמות, בעריכת א' ריינר, ירושלים, תשע"ה, עמ' 231-274, וראו הדיון שם בעמדות השונות.

187 הנ"ל, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות (לעיל הערה 27) עמ' 351-364.

'השכל הטבעי' – המזוהה עם הקבוצות המשכיליות ועם דרישות האזרח של המדינה הריכוזית – נתפס כיסוד של טומאה וחילול המצוי במאבק מתמיד עם שכל התורה. 'שכל התורה' נקבע כנקודת הייחוס לגבולות הקדושה גם בקרב דמויות מרכזיות במחשבה הליטאית, בתנועת המוסר ובאסכולת בריסק – האסכולה התיאולוגית הנומינליסטית המובהקת שהצמיח העולם החרדי בסוף המאה ה-19, שבמרכזה ניצב הניתוח המושגי של הלכות הרמב"ם. היא מיוסדת על התובנה שמעשיו של אלוהים קבועים ואינם עניין להבנת האדם, אלא לציות בלבד. הגילוי של העקרונות המופשטים של ההלכה, כמו הגילוי המדעי, הוא הבסיס לדבקות ברצון אלוהים ולעקרון הלימוד של תורה לשמה.<sup>188</sup> בדורות האחרונים מתגלה מגמה דומה בניסוחיו של ישעיהו ליבוביץ, בתפיסתו את ההלכה והמצוות,<sup>189</sup> והיא דומיננטית אפוא בקרב דמויות, משכיליות ואורתודוקסיות כאחת, שהעלו עד למדרגת מיתוס וסמלי זהות את הרמב"ם או את הפילוסופיה המימונית.

לרמב"ם גופו תפקיד מרכזי ומכריע בטרנספורמציה ובהסדרה של המסורת היהודית בימי הביניים התיכוניים, הן מהצד ההלכתי, הקודיפיקטיבי והנורמטיבי, הן מהצד התיאולוגי והפרשני, ומכלול התהליכים שתוארו במאמר זה לא ישוערו ללא הבסיס הרחב שהניח אחריו. אולם עקרון ההפרדה בין הממד הדתי לממד הטבעי ובין המהות הדתית למהות האזרחית יושב על פלטפורמה תיאולוגית והיסטורית שונה בתכלית מזו של הרמב"ם.<sup>190</sup> בכך אין כדי להפתיע; ההיסטוריה והסוציולוגיה של הרעיונות רצופה בתנועות לולינייות, המציבות נתק בין הכוחות הריאליים שקידמו את התהליכים ההיסטוריים, ובין הגורמים האידיאולוגיים השונים הניצבים בסופם. כאמור, הרמב"ם ההיסטורי עבר צנזורה, ניכוס וההדרה, שהתחוללו במקביל לקנוניזציה שלו ושל כתביו

188 ראו את דיונו של משה ליכטנשטיין ביסודות שיטת בריסק, ובפרט בדברים הבאים: 'Just as the transition from medieval to modern science was accompanied by a corresponding change in the metaphysical outlook, so too is there a metaphysic associated with the Brisker method... The focus upon the "what" simply reflects the fact that man's primary goal in life is perceived as following God's dictates rather than understanding them. Just as the soldier following his commanding officer's orders or the servant obeying his master must understand and fulfill the task at hand rather than speculate on the reason for the order, so too the role of man is not to fathom why God imposed an imperative upon him but to perform what is required of him. *Middat ha-yir'ah* (the attribute of Awe) – in the Brisker perspective – engages man's obedience and demands that he accept and follow God's imperatives' (M. Lichtenstein, 'What hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited', *Torah u-Madda* 9 [2000], p. 5).

189 על ישעיהו ליבוביץ וה-*via moderna* הנוצרית ראו ר' פלדחי, 'בידול השיח הדתי מן השיח המדעי: היסטוריה קצרה של עמדה בשדה התרבותי', ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות, בעריכת א' רביצקי, תל אביב, תשס"ז, עמ' 181-189. להפיכתו של הרמב"ם למודל של השכלה יהודית, למן הדפסתו המחודשת של מורה נבוכים במאה ה-18, יש סיבות מגוונות, בהן פתיחותו ל'חוכמות חיצוניות', שנתפסה כמודל של פריצת גבולות לנוכח התביעה הרבנית לשליטה מקסימלית בתוכני הלימוד. על כך ועל תהליכים של התקבלות סביב כוחם של דימויים מאוחרים ראו: D. B. Schwartz, *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image*. Princeton, New Jersey, 2012, pp. 93-95 הספר.

190 להבדלים אלה שם לב כבר פישל לחובר במסתו 'הרמב"ם וההשכלה העברית בראשיתה', הנ"ל, על גבול הישן והחדש, ירושלים, תשי"א.

ההלכתיים על ידי החוג הקטלאני, למן איגרתו של הרמב"ן 'טרם אענה אני שוגג', דרך תלמידי ותלמידי תלמידיו. ניתן אפוא לאתר גנאולוגיה לתהליכי הקונויזציה והצנזור של הרמב"ם, ששורשיה בפולמוסים על כתביו בשנות הארבעים למאה ה-13. כידוע הדפסתו המחודשת של מורה נבוכים בשנת 1742 הייתה קו פרשת מים המציין את התגבשותה של ההשכלה ואת התפלגותה, מתוך כך, של החברה היהודית לפלגים אידיאולוגיים נציים בעת החדשה המאוחרת.

### צנזורה וזיקוק

מפעלו הפרשני של הרשב"א, היושב על הצומת הקריטי שבין כל מוקדי הלחץ והפולמוס שהופעלו על המסורת היהודית בתקופתו, הגדיר את גבולות המסורת היהודית ושורה של סטיות שהוצבו מעבר לה; זאת באמצעות פולמוסים ישירים, פולמוסים עקיפים ואפקטים של צנזורה וקונויזציה המתהווים ביניהם. מכלול של דיונים, המתבלטים למן שלהי ימי הביניים, מהדהדים בדרכים שונות את הגבולות שקבעו הרשב"א וההולכים בעקבותיו ונענים להם: מהפולמוסים על הלימוד הפילוסופי והחוכמות החיצוניות לפני גירוש ספרד ואחריו והתבססותם של המרכזים היהודיים במזרח אירופה ובאימפריה העות'מנית במאה ה-16; דרך הידוק התפשטותה של תרבות של צנזורה, פנימית וחיצונית, המעוגנת בדפוסים של רציונליזציה ובתהליכי תרבות (ציביליזציה), המתחוללים לצד העלייה הגוברת בהדפסתם של ספרים ובביקוש להם; ועד להקאתם של גורמים המוגדרים כסטייה מחוץ לגבולות הלגיטימיים של המסורת היהודית במאות ה-17, ה-18 וה-19. תהליכים אלה מרכיבים את הלזו ואת השלד של התפתחות התרבות הרבנית במשך מאות שנים. מתוקף מיקומו ההיסטורי, מעמדו האישי והשפעתו הרבה ניצב הרשב"א בתווך שלהם כשלב מעבר טרנספורמטיבי. המגמות המסורתניות שעיצב וקבע השפיעו על טווח רחב של כיוונים אינטלקטואליים ותרבותיים שהתחוללו במסורת היהודית מאז. בין השאר הן תפקדו כמדיום חשוב של רציונליזציה וצנזורה שבמסגרתו קובעו הגבולות הקונוניים של התרבות הרבנית, תוך זיקוקם של רכיבים עתיקים וימי ביניים רבים.

לתהליכי הזיקוק, הקונויזציה והצנזורה הנדונים כאן כמה שלבים היסטוריים, ושותפים להם פרשנים, אנשי הלכה, פילוסופים ומקובלים כאחד: השלב הימי ביניים שלהם – המקביל ל-*via antiqua* בתיאולוגיה הנוצרית – נמתח מתקופת הגאונים בימי השושלת העבאסית באזורי השליטה המוסלמית, דרך מפעלו של הרמב"ם ועד המאה ה-13. שלב זה אף כולל את התבססותה של היהדות הקודיפיקטיבית, המתגלמת במיוחד במפעלו ההלכתי של הרמב"ם. השלב הפרה-מודרני שלהם – המקביל ל-*via moderna* הנוצרית – נמתח משלהי המאה ה-13 ועד המאה ה-16 ובכלל, ולרשב"א, לצד מוריו וממשיכיו בספרד, תפקיד מכריע בכיווני המחשבה שהתבססו בו. שלב זה כולל את המשך מפעלי הקודיפיקציה שבאו בעקבות הרמב"ם מתוך מענה לאתגרים שהציב ולפולמוסים שסבבו אותו, ובפרט תורת הבית לרשב"א וספר הטורים לר' יעקב בן הרא"ש. השלב המודרני המוקדם של תהליכי הזיקוק, הקונויזציה והצנזורה מתגלם בקודיפיקציה, בכירור ובמיון התיאולוגי והקבלי של המאות ה-16 וה-17: שלחן ערוך, המפה ונושאי הכלים; בתיאולוגיה של המהר"ל מפראג ובמחשבה הרבנית בפולין; בקבלת

הרמ"ק והאר"י, בסלקציה, בויקוק ובמינוף של החומרים הקבליים מורשת ימי הביניים ובהתגבשותן של מגמות קולקטיביסטיות ופרוטו-לאומיות.

להקשרים אלה נלווה מערך צנזוריאלי מקיף הפועל מ'בחוץ' – מן המרכזים הנוצריים – על הדפוס העברי, המצטרף למכלול התהליכים שבהם דנתי ומשלים אותם. השלב המודרני המאוחר של התהליכים האמורים התבסס בקרב מתנגדי השבתאות – באמצעות הצנזורה המאסיבית שהפעילו על כלל המסורת היהודית ועל דרכי פירושה והנחלתה, ובאמצעות השפעתם, הישירה והעקיפה, על ההתנגדות והחסידות כאחת. הרשתות הצנזוריאליות שהופעלו לאחר השבתאות נמתחות עד עידן הנאורות ולאחריו ומתגלות בתופעות הדתיות והמחולנות הצומחות בשלבים אלה, שמייצגות מתחים, טלטלות והיפוכים דיאלקטיים, האופייניים לתהליכי גיבושו של קולקטיב מודרני. כמו בהקשרים המודרניים המאוחרים, כך בהקשרים הימי ביניים שבהם דנתי, אורתודוקסיה ומסורתנות הן פנים מרכזיות במכלול התהליכים המשטריים, הבדלניים והצנזוריאליים שהפיקו את פניה הימי ביניים והמודרניות של היהדות, כפי שהיא מוכרת לנו עד עצם היום הזה.