

מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה: אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן

מאת

עודד ישראלי

ר' משה בן נחמן (1194–1270), רב ומנהיג, פרשן מקרא ותלמוד, מקובל ודרשן, היה מן הדמויות הרבניות החשובות והמשפיעות ביותר בתולדותיה של יהדות ספרד בימי הביניים. יצירתו של הרמב"ן, על מגוון מקצועותיה וסוגותיה, נדונה רבות במחקר.¹ מאמר זה יתמקד באחת מדרשותיו, דרשה המכונה בכתבי היד ובדפוסים 'תורת ה' תמימה',² ככל הנראה על שם מילות הפתיחה שלה. דרשה זו, שהיא אחת היצירות החשובות של הרמב"ן, לא זכתה עד כה למרבה הצער למקום הראוי לה במחקר כתביו. במאמר זה אבקש להראות כי בחינה מעמיקה של תוכן הדרשה על רקע פירושו של הרמב"ן לתורה ובזיקה אליו עשויה לחשוף פרק עלום בביוגרפיה האינטלקטואלית והדתית של הרמב"ן.

עניינה של דרשת 'תורת ה' תמימה' הוא במעלת התורה ובסגולתה, והבריה התיכון בה הוא הרעיון שבתורה צפונות כל החכמות האנושיות והאמיתות הדתיות הנשגבות, ולא זו בלבד אלא ש'כל מה שהנבראים יודעים ומבינים כלם פירות התורה או פירי פירות שלה'.³ במהלך הדרשה הארוכה פירט הרמב"ן את אותן חכמות ואמיתות, החל בעיקרון הדתי הבסיסי של חידוש העולם על ידי האל, רעיון המגולם לדעת הרמב"ן בטעמן ובמגמתן של מצוות רבות, דרך גופי

* עמיתים וידידים הואילו לקרוא את המאמר ולהעיר הערותיהם. אני מודה לדב ספטימוס, יהודה גלינסקי, יהונתן יעקבס, נחם אילן ויוסי אראל על שהאירו את עיניי והצילוני מחסרונות ושגגות. אין צריך לומר שהאחריות לתוכן הדברים מוטלת אך ורק עלי.

1 תקצר היריעה מלפרט כאן את ספרות המחקר הענפה על משנתו וכתביו של הרמב"ן. מקצת המחקרים הללו יציגו בהמשך המאמר, בזיקה לנושאים שיידונו בו.

2 כך כינה אותה (לפנינו לראשונה) ר' שמעון בן צמח דוראן. ראו: שמעון בן צמח דוראן, ספר מגן אבות, ירושלים תשכ"א, פרק חמישי, עמ' קעט.

3 תורת ה' תמימה, עמ' קמב. כל הציטטות מחיבור זה מבוססות על נוסח דרשת תורת ה' תמימה השלמה: מופיעה לראשונה שלמה ומתוקנת על פי חמישה כתבי יד, עם ביאור בית היין, מהדורת י"מ דביר, ירושלים תשס"ו, ומראי המקום מכוונים למהדורה זו.

ידע אוטוריים כמו מעשה בראשית, מעשה מרכבה, תורת הנפש ומקורה, גלגול נשמות, תורת השמיטות, טעם הקרבנות ו'הכרת פנים וסדרי שרשטין', ועד 'כל ענין הטבעים', דהיינו מדעי הטבע למיניהם.⁴ אף שהציר המרכזי הזה ניכר היטב וחורז את החיבור מראשו ועד סופו, הדרשה רצופה חריגות וסטיית רחבות ביותר. יצירה זו עומדת לעצמה בקורפוס של כתבי הרמב"ן – אין בה הסתמכות על האמור בחיבורים אחרים או הפניות אליהם, ואין בחיבורים אחרים של הרמב"ן הפניות לדרשה זו. ואולם זיקה עמוקה משתקפת בדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירושו של הרמב"ן לתורה. למעלה מעשרים קטעים פרשניים בדרשה באים בשינויים גם בפירושו לתורה. בכל אחת מן ההקבלות הטקסטואליות הללו הדמיון ניכר לעין כל קורא, והוא בא לידי ביטוי בתוכן, בסגנון ובמתווה הפרשני. מנגד השוואה מדוקדקת בין המקבילות הללו מגלה כאמור שינויים וחילופים לא מעטים, שעשה ככל הנראה המחבר עצמו. בשאלת היחס והזיקה בין שני החיבורים הללו אני מבקש לעסוק במאמר זה.

דרשת 'תורת ה' תמימה' נדפסה לראשונה בקושטא בשנת 1582 (שמ"ב), בסוף ספרו של ר' חיים אלפואל 'נפת צופים'.⁵ על פי עדותו של אלפואל הדרשה הועתקה 'מקלפים ישנים', ואולם כתב היד או כתבי היד שמהם העתיק לא הגיעו לידינו. על סמך מהדורה זו ככל הנראה נדפסה בשנת 1596 (שנ"ו) מהדורה נוספת של החיבור בפראג. במאה התשע עשרה ראו אור מספר מהדורות של החיבור,⁶ מהן שתי מהדורות שיצאו מתחת ידו של אהרן ילינק. מהדורת ילינק הראשונה נדפסה בשנת 1853,⁷ ואולם בשנת 1869 פרסם יהושע השל שור ביקורת מקיפה על מהדורה זו, וכן על כל המהדורות של 'תורת ה' תמימה' שקדמו לה, ועל סמך כתב יד שהחזיק בידו, ככל הנראה כתב היד המוכר לנו ככ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 298,⁸ קבע כי כולן משובשות ביותר, אף שהורה שגם כתב היד שבידו איננו נקי משיבושים.⁹ על פי תיקוניו והשלמותיו של שור פרסם ילינק בשנת 1873 מהדורה חדשה מתוקנת,¹⁰ ועל יסוד מהדורה זו

4 תורת ה' תמימה, עמ' קסב.

5 'אלפואל, ספר נפת צופים, קושטא שמ"ב, דף לה ע"ב – מה ע"ב.

6 עוד קודם למהדורותיו של ילינק שיידונו כאן בסמוך, ראתה הדרשה אור בוילנה בשנת 1836 ובוורשה בשנת 1837.

7 תורת ה' תמימה: דרשה שדרש הרמב"ן לפני המלך והשרים בסרקושטא, מהדורת א' ילינק, לפסא תרי"ג.

8 ראו: א' קופפר, 'תשלום דרשת "תורת ה' תמימה" לפי כתב-יד אסקוריאלי', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 65, הערה 4. כתב היד הזה כתוב כתיבה ספרדית ומתוארך למאה החמש עשרה. כתב יד מקביל לו, גם הוא ספרדי ומן המאה החמש עשרה, הוא כ"י ירושלים, מוכר ספרים (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים F 47304). כתב יד זה דומה ביותר לכ"י קויפמן הנזכר (בשינויים מעטים ודילוגים מעטים), אך קטוע בסופו יותר ממנו. כתב יד קדום נוסף הוא כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X893 F 842, הכתוב כתיבה מורחית ומתוארך למאה הארבע עשרה או החמש עשרה. ואולם כתב יד זה חלקי ביותר, כשמונה עמודים בלבד, ואין בו כדי להכריע בשאלות העיקריות הקשורות לחיבור.

9 'יה שור, 'מכתב', החלוק, ח (תרכ"ט), עמ' 150–164.

10 תורת ה' תמימה: דרשה שדרש הרמב"ן בבית הכנסת של ברצילונה על מעלת התורה, מהדורת א' ילינק, וינה תרל"ג.

נדפסה הדרשה שוב בשנת 1963 במהדורתו של חיים דוב שעוועל, בקובץ 'כתבי רבינו משה בן נחמן' שהוציא לאור.¹¹ התפתחות רבת משמעות בחקר נוסח הדרשה התרחשה בשנת 1971, עם פרסום מאמרו של אפרים קופפר 'תשלום דרשת "תורת ה' תמימה" לפי כתב-יד אסקוריאל'.¹² במאמרו זה הראה קופפר שכל עדי הנוסח שעליהם התבססו המהדורות הקודמות היו חסרים עמודים שלמים מסופה של הדרשה, והוא פרסם על פי כ"י אסקוריאל, ספריית סן לורנצו דל אסקוריאל G-VI-17 את השלמת הדרשה וכן תיקוני נוסח. דא עקא, כפי שהעיר קופפר עצמו, אף כ"י אסקוריאל איננו מלא לגמרי, וחיסרון זה של מספר עמודים נוספים נתמלא זה לא כבר, כשפרסמו יעקב יהודה זילברליכט ויהודה מאיר דביר במקביל¹³ את חתימת הדרשה על פי כ"י מוסקוה, ספריית המדינה הרוסית, אוסף גינצבורג 1323.¹⁴ בשנים האחרונות ראו אור כמה מהדורות של החיבור,¹⁵ אך עדיין לא זכינו למהדורה ביקורתית מלאה על פי מרב כתבי היד.¹⁶ מתי חוברת דרשה זו, באיזה הקשר ובאיזה פרק בחייו של הרמב"ן? שאלות אלו חשובות מאוד לבחינת היחס שבין 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה לרמב"ן. בכמה מכתבי היד שלפנינו מצוין בראש הדרשה: 'דרשת הרמב"ן ז"ל בבית הכנסת של ברצלונה',¹⁷ מה שעשוי ללמד על המקום שבו נישאה הדרשה, אך כמובן אין בכך כל תרומה לתיארוך חיבורה. לעומת זאת בדפוס קושטא (דפוס ראשון) ובקובציו בדפוסים הבנויים עליו בא בראש הדרשה ציון שונה ומפורט יותר: 'דרשה שדרש הרב הגדול רבינו משה בכמהרר נחמן ז"ל מגירונא מארץ קטלונייא לפני המלך והשרים בסרקושטא'. על סמך הדברים הללו שיערו הן שעוועל והן קופפר שהרמב"ן נשא את הדרשה בשבת שלאחר ימי הוויכוח שלו בברצלונה, ביולי שנת 1263, בנוכחות המלך, שבא לבית

11 כתבי רבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' קלט-קעה.

12 קופפר, תשלום דרשת תורת ה' תמימה (לעיל הערה 8), עמ' 64-83. כפי שציין קופפר מדובר בכתב יד בכתביה ספרדית, מן המאה הארבע עשרה לערך. ראו: שם, עמ' 65.

13 י"י זילברליכט, 'דרשת הרמב"ן "תורת ה' תמימה"', ישרון, טז (תשס"ה), עמ' תרו-תרכח; יז (תשס"ו), עמ' לד-נו; יח (תשס"ז), עמ' לו-נג; מהדורת דביר (לעיל הערה 3).

14 כתב היד כתוב בתיבה ספרדית ומתוארך למאה הארבע עשרה או החמש עשרה. אמנם הוא קטוע וחסר בו חלק גדול מן הדרשה, אך כאמור סופה מופיע בו בשלמות.

15 R. Gutman, 'De la perfection de la loi: étude sur un sermon prononcé par Moïse ben Nahman (Nahmanide, 1194-1270) en la synagogue de Barcelone le samedi 8 août 1263', These, Paris (Sorbonne nouvelle), 1983; III; תורת ה' תמימה, מהדורת א"ג גוטמן, ירושלים תשנ"א; דרשת תורת ה' תמימה, מהדורת א"א סופר, ירושלים תשס"ו.

16 מהדורת ר' גוטמן כוללת חילופי נוסח, אולם המהדיר עדיין לא היה מודע לכ"י מוסקוה החשוב. כך גם מהדורת א"ג גוטמן ומהדורת סופר (אף שזו התפרסמה בשנת תשס"ו). מהדורת זילברליכט מבוססת אמנם על כ"י מוסקוה, אך היא כוללת רק את הפרק האחרון של הדרשה, הפרק שנעדר מן הדפוסים הקדומים. לפיכך לעת עתה נראה שמהדורת דביר, המבוססת על מכלול כתבי היד, כולל כ"י מוסקוה, היא המדויקת והמלאה מכולן, אף שאין בה חילופי נוסח. בדיון במאמר זה אשתמש אפוא בנוסח המהדורה הזו, ובצדו אבחן חלופות רלוונטיות.

17 כך הוא בכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 298, בכ"י ירושלים, מוכר ספרים ובכ"י מוסקוה, ספריית המדינה הרוסית, אוסף גינצבורג 1323.

הכנסת באותה השבת להתעצם בוויכוח פומבי עמו.¹⁸ אם כן על כורחנו יש להסיק שהדרשה חוברת לאחר פרסום הפירוש לתורה או לפחות במקביל לשלבים המתקדמים של יצירתו, שהרי ככל הנראה הרמב"ן חתם את מלאכת הכתיבה של פירושו לתורה, שעסק בה שנים רבות, עוד בטרם הפליג מחופי ספרד בשנת 1267.¹⁹

ואולם הכותרת שעליה נסמכת השערת התיארוך האמור של הדרשה חשודה ומפוקפקת ביותר, ולא רק מפני שהיא סותרת את המצוין בכתבי היד שהדרשה נישאה בברצלונה, ואף לא רק משום שהוויכוח התנהל בברצלונה ולא בסרקושטא, היא סרגוסה.²⁰ כפי שכבר ציין שור, הדרשה כוללת דברי גנאי עוקצניים כנגד הגויים, וקשה להניח שהרמב"ן ההין לומר דברים אלה בנוכחות 'המלך והשרים',²¹ וכלשונו של שור: 'הגע עצמך, וכי הנחמני בדורו עצר כח לדרוש באזני המלך והשרים דברים כמו אלה בשבח תורתנו ובגנות הדתות האחרות, הלא חרף נפשו למות'.²² על כן מאחר שכותרת זו מצויה לפנינו רק בדפוס קושטא, שמקורותיו בכתבי יד אינם ידועים, ייתכן שנוספה על ידי מעתיקים או מדפיסים בהשראת אגדה שנרקמה סביב ויכוח הרמב"ן.²³ מתוך עיון בתוכנה של הדרשה ובזיקה של פרקיה השונים למקבילותיהם בפירוש התורה עולה

18 ח"ד שעוועל, 'מבוא לדרשת תורת ה' תמימה', כתבי הרמב"ן (לעיל הערה 11), עמ' קלט; קופפר, תשלום דרשת תורת ה' תמימה (לעיל הערה 8), עמ' 65, הערה 10. את סברת הזיקה בין הדרשה לבין ויכוח ברצלונה העלה כבר בשנת 1898 כ"ץ רפאפורט. ראו: מ"א כ"ץ רפאפורט, תולדות הרמב"ן, קראקא תרנ"ח, עמ' 17. בעניין זה ראו עוד: א' שמאע, 'תהליכי גיבוש ותמורות בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם בירידתו מצרימה (בראשית י"ב)', מגדים, נ (תשס"ט), עמ' 214, הערה 41. על בואו של המלך לבית הכנסת בשבת ראו: 'ויכוח רמב"ן', כתבי הרמב"ן (שם), עמ' קב-קג, שיט-שכ. שעוועל אף הרחיק לכת בכך שקבע את זמנה של הדרשה, על פי נוסח עשרת הדיברות שבה, בשבת פרשת ואתחנן שבאותה שנה. וראו את ביקורתו של שמאע על כך: שמאע, תהליכי גיבוש (שם).

19 על הדעות השונות בנושא זה ועל התמונה הברורה אשר עולה בהקשר זה מתוך חקר התוספות ששלח הרמב"ן מארץ ישראל ראו: י' עופר וי' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 13-14 ובהפניות שם. וראו שם גם על תהליך הכתיבה של הפירוש לתורה.

20 הצעתו של קופפר שהדרשה נישאה בברצלונה בפני המלך והשרים מסרגוסה דחוקה ביותר. ראו: קופפר, תשלום דרשת תורת ה' תמימה (לעיל הערה 8), עמ' 65, הערה 10.

21 ראו למשל: דרשת תורת ה' תמימה, עמ' ל-לא, נד.

22 שור, מכתב (לעיל הערה 9), עמ' 150. הצעתו של שעוועל – ככל הנראה כמענה על בעיה זו – שהדרשה נדרשה בבית הכנסת בפני הקהל היהודי לאחר שעזב המלך את בית הכנסת, גם היא דחוקה ביותר, שהרי היא סותרת בעליל את האמור בכותרת הנדונה שהדרשה נישאה 'לפני המלך והשרים'. ראו: שעוועל, מבוא (לעיל הערה 18), עמ' קלט-קמ. אכן יש לסייג את טענתו זו של שור בכך שייתכן שהדרשה הכתובה כפי שהיא לפנינו איננה משקפת במדויק את תוכן הדרשה שבעל פה (ראו על כך בהרחבה להלן), ועל כן אפשר שההערות העוקצניות הללו נוספו רק בגרסה הכתובה, המורחבת.

23 שור סבר שמדובר בתוספת של המדפיסים. ראו: שור, מכתב (שם). אך כאמור ייתכן שכבר בכתבי היד (שעליהם נסמך דפוס קושטא) השתרבבה תוספת זו. וראו עוד: שמאע, תהליכי גיבוש (לעיל הערה 18), עמ' 213-214, הערה 40. פקוקים במהימנותה של הכותרת הועלתה לאחרונה מכיוונים שונים. ראו: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 148, הערה 29; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ב: ימי הביניים, ח: חוג המקובלים בגירונה, ירושלים תשע"ג, עמ' 361.

העובדה שהדרשה לא התחברה בסוף ימיו של הרמב"ן, אלא זמן רב קודם לכן, ושהיא אף קדמה לפירוש התורה. קודם לכל יש להעיר שאף שהרמב"ן לא נהג להפנות מחיבור אחד למשנהו, על רקע המקבילות הרבות בין שני החיבורים מתמיה שבחיבור שלכאורה מאוחר מפירוש התורה אין ולו הפניה אחת למקבילה הרלוונטית בחיבור זה, שהוא כה מרכזי וידוע ביצירתו הספרותית של הרמב"ן, ושזכה לתפוצה רחבה ומהירה כפי שעולה מאזכוריו בספרות הרבנית בת זמנו.²⁴ היעדר הפניות לפירוש התורה בולט ביותר מפני שהרמב"ן השתמש בדרשה לא אחת בטכניקה של הפניות פנימיות בתוך החיבור עצמו.²⁵ קושי זה ניתן אמנם ליישוב אם נאמר שהדרשה נישאה קודם למועד חתימת הפירוש והפצתו, אלא שהנחה זו, שכשלעצמה איננה רחוקה מן הדעת, עשויה להחריף עוד יותר את בעיית השינויים והסתירות הפרשניות בין שני חיבורים שנתחברו בסמיכות זמנים כה הדוקה. למעשה השיקול המכריע בעניין זה עולה מהשוואה מדויקת בין המקבילות הללו, אשר משקפת באופן מובהק את העובדה שהדרשה מייצגת רובד ספרותי והגותי מוקדם, בעוד שהפירוש לתורה משקף שלב בשל ומתקדם בביוגרפיה האינטלקטואלית והדתית של הרמב"ן. כפי שאראה, זיקה זו בין שני החיבורים היא הרת חשיבות גם להבנת התמורות בתפיסת עולמו הקבלית של הרמב"ן ודרך התגבשותה.

מכאן ואילך אני מבקש אפוא להוכיח את טענתי שדרשת 'תורת ה' תמימה' קדמה בזמנה לפירוש התורה לרמב"ן, ושהיא מייצגת שלב מוקדם ובלתי ידוע עד כה בביוגרפיה הספרותית של הפרשן. את הטענה הזו אבסס על השוואה רחבה ויסודית בין המקבילות שבשני החיבורים, ובהשוואה זו אדרש לשינויים של תוכן ושל צורה, להוספות ולהכרעות, לשינויי תודעה ולדרך עריכה, לתמורות פרשניות כשלעצמן ולמעתיקים של תפיסות עולם. באמצעות השוואה זו אבקש לעמוד גם על שינויים ותמורות שעבר הרמב"ן במהלך המחצית השנייה של חייו ועל תהליך התגבשות משנתו הדתית-ההגותית בכלל והקבלית בפרט. בעקבות הניתוח הזה אנסה לצעוד צעד נוסף ולהעלות השערה בדבר המועד וההקשר שבהם התחברה הדרשה. חלקו האחרון של המאמר יעסוק בניסיון לזהות את ה'מושב בחיים' של דרשה זו ואת מקומה ביצירת הרמב"ן על רקע חקר הדרשנות היהודית בימי הביניים.

מן הדרשה לפירוש התורה – הוספות, הכרעות והתעצמות פרשנית

אפתח את ההשוואה בין פירושי התורה שבדרשת 'תורת ה' תמימה' למקבילותיהם בפירוש התורה לרמב"ן במקרים שבהם נוספו בפירוש התורה הצעה פרשנית או הבהרה והרחבה שאין להן כל זכר בדרשה. תופעה הפוכה, שבדרשה הוצעה תשובה פרשנית נוספת על זו שבפירוש התורה, איננה בנמצא. המקרה הראשון שאציג כאן הוא הפירוש למכת כינים שבעשר מכות מצרים,

24 לרשימה מקיפה של המקבילות בין דרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש הרמב"ן לתורה ראו בנספח.

25 ראו למשל: דרשת תורת ה' תמימה, עמ' נה, נט-ס.

וביתר דיוק התשובה על השאלה מדוע דווקא במכה זו על פי הסיפור המקראי נכשלו החרטומים בניסיונותיהם לחקות את מעשהו של משה (ויעשו כן החרטמים בַּלְטִיהֶם להוציא את הכנים ולא יכלו [שמ' ח 14]). תשובת הרמב"ן, המשותפת לדרשה ולפירוש התורה, היא 'שהיה רצון מן הקב"ה לבטל מהם כחם ויכלתם מעתה',²⁶ כלשון הדרשה, ובלשון הפירוש לתורה: 'סכל עצתם ברצונו, שהכל שלו והכל בידו'.²⁷ ואולם בעוד בדרשה נחתם המהלך הפרשני בנקודה זו, בפירוש התורה בא פירוש נוסף, ולפיו כישלונם של החרטומים כאן נבע מן ההבדל המהותי שבין מלאכת הוצאת הכנים מן האדמה לפרקטיקות הקשורות למכות הקודמות, מכת דם ומכת צפרדע, באשר בהוצאת הכנים נדרשת מיומנות של בריאה ויצירה ממש, ועל כן רק האל יכול לחולל אותה ואין פרקטיקה מאגית המסורה לבן אנוש לביצוע משימה זו. כוונת הרמב"ן להוסיף על האמור קודם לכן ובדרשה נרמזת במילות הפתיחה 'והנראה בעיני עוד':

והנראה בעיני עוד כי מכת הדם להפוך תולדת המים לדם, ומכת הצפרדעים להעלותם מן האור, יכלו לעשות כן, כי אין בהם בריאה או יצירה, כי לא אמר הכתוב ויהיו הצפרדעים, רק ותעל הצפרדע, שנאספו ועלו, רק מכת הכנים היתה יצירה, ואין טבע העפר להיות כנים, על כן אמר והיה לכנים, ואמר להוציא את הכנים, כענין תוצא הארץ נפש חיה [...] ויהי כן, ולא יוכל לעשות כמעשה הזה וולתי היוצר יתברך.²⁸

דוגמה דומה היא הפירוש הביקורתי הידוע של הרמב"ן לירידת אברהם למצרים. בדרשת 'תורת ה' תמימה' ביקר הרמב"ן בחריפות את התנהלותו של אברהם בפרשה זו: 'ודע כי אברהם אבינו חטא בשוגג כשאמר לשרה "אמרי נא אחתי את" כי היה לו לבטח בבוראו ולא למסור אשתו לגילוי עריות'.²⁹ הרמב"ן אף תלה בעוון זה את עונש השעבוד העתידי של בני ישראל במצרים. והנה בפירוש התורה כתב דברים זהים, בשינויים קלים, אלא שלחטא מסירתה של שרה לפרעה נוסף עוד חטא שייחס לאברהם:

ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח באלהיו שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש כח באלהים לעזור ולהכשיל. גם יציאתו מן הארץ שנצטוו עליה בתחילה מפני הרעב עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות.³⁰

26 שם, עמ' לט.

27 פירוש הרמב"ן לתורה, שמ' ח 15. הציטטות מפירוש הרמב"ן לתורה מבוססות על נוסח מקראות גדולות 'הכתר', מהדורת מ' כהן.

28 שם.

29 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קיד.

30 פירוש הרמב"ן לתורה, בר' יב 10.

לחטא הפקרתה של שרה נוסף כאן, ורק כאן – בפירוש התורה – חטא נטישת ארץ ישראל.³¹ סביר להניח שכאשר נוצק הקטע הפרשני הזה מחיבור לחיבור נוסף לו עוד טעם על פי הפשטות שהתחדשו לרמב"ן בינתיים, ואולי גם בשל המקום המרכזי שתפסה ארץ ישראל בעולמו באחרית ימיו.

דוגמה אחרת ובעלת משמעות עניינה עמדתו של הרמב"ן באשר לטעמו של איסור הנידה.³² גם כאן ההקבלה בין הדברים שבדרשה לדבריו בפירושו לוי' יח 19 באה לידי ביטוי, נוסף על הזהות הרעיונית, גם בסגנון ובניסוח קרובים ביותר, על סף הזהות. בשתי המקבילות תלה הרמב"ן את איסור הנידה בהנחה הביולוגית שהאישה בימי נידתה איננה פורייה: 'כי ידוע, והרופאים כתבו כן, כי הנדה בעוד שהיא שופעת [דם] לא תתעבר'.³³ לכך צירף הרמב"ן את טענתו הדתית ש'הכתוב אוסר האשה רק לקיום המין',³⁴ או בניסוח המקביל בפירוש התורה: 'כי לא תתיר [התורה] המשכב, רק לקיום הזרע'.³⁵ אם אמנם הותרו יחסי אישות רק לצורך קיום המין, ברור שבזמן שאין האישה פורייה אין להם כל הצדקה, ועל כן אסרה זאת התורה. והנה בפירוש התורה הוסיף הרמב"ן בשולי הדברים טעם בעל אופי מאגי, והוא אחוז באמונות העתיקות על הסכנה שבקרבה לאישה בימי נידתה:

והרי היא כאפעה הממית בהבטתו, וכל שכן שתזיק לשוכב עמה אשר תדבק גופה ומחשבתה בו ומחשבתו, ולכך גזר עליו הכתוב ותהי נדתה עליו, כי רעתה רוע מדבק [...] והנה נאסר לזרע הקדש כל ימי טומאתה עד שתטבול במים, כי אז תטהר גם במחשבתה ותהיה נקייה לגמרי.³⁶

ידידיה דינרי, שסקר את מקורם של מנהגי טומאת הנידה והאמונות שנכרכו בכך בעת העתיקה ובימי הביניים, שיער ש'מדובר במנהגים עממיים שאין להם כל קשר להלכה'.³⁷ ואולם כפי שהראה, מנהגים אלה חלחלו לספרות הרבנית בכל התקופות, גם אם לא מעטים שללו אותם מכול וכול.³⁸ הרמב"ן עצמו נתן ביטוי לאמונות אלו גם בפירושו לתורה, בפירוש לבר' לא 35 – ש'ידעו הקדמונים בחכמתם שהבלן [של הנידות] מזיק, גם מבטן מוליד גנאי ועושה רושם רע

31 לדיון מעמיק בהבדל זה שבין הדרשה לפירוש ראו: שמאע, תהליכי גיבוש (לעיל הערה 18). ברם מסקנתו של שמאע בנויה על הנחת היסוד שהניחו קודמיו שהפירוש קדם לדרשה, וכאמור דעתי בעניין זה שונה.

32 על טעמי המצוות במשנת הרמב"ן ראו: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 249–296.

33 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' פז. ובלשון הדברים בפירוש התורה לוי' יח 19: 'והנה בהיות ברחם דם נדה הרבה לא תתעבר ממנו'.

34 דרשת תורת ה' תמימה (שם).

35 פירוש הרמב"ן לתורה, וי' יח 19.

36 שם.

37 י' דינרי, 'מנהגי טומאת הנידה: מקורם והשתלשלותם', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 310.

38 שם, עמ' 308–324.

כאשר פָּאָרוּ הפילוסופים [...] והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם'. ואולם עובדה היא שרובד זה מצוי לפנינו אך ורק בפירוש ואיננו במקבילה שבדרשה, אף שבאופייה היא כמובן עממית לא פחות מן הפירוש.³⁹

שלוש הדוגמאות הללו ממחישות את השינויים שחלו בפירוש עם העברתו מכלי אל כלי. ואולם גם אם סביר שהשינויים הללו הם תוספות בפירוש התורה ולא השמטות בדרשה, אכן עדיין אין כאן ראייה מכרעת, ויש מקום לטעון שתמורות אלה בגישתו של הרמב"ן לשאלות דלעיל הן אות להסתייגותו המאוחרת ולזהירותו המופלגת בעת חיבור הדרשה מרעיונות מרחיקי לכת שאין להם הכרח, או שנבעו אולי מן הכורח לתמצת ולקצר בדברים שבעל פה. ואולם דומה שלא כך הוא בדוגמה הבאה, שעניינה פירוש ההבטחה שבפסוקי הברכה העתידית 'וְהַשְׁפִּיתִי חֵיהָ רְעָה מִן הָאָרֶץ' (וי' כו 6).

בדרשת 'תורת ה' תמימה' נזקק הרמב"ן לסוגיה זו בדיונו בשאלת הנס במסגרת המערכה שניהל שם בעניין זה כנגד הרמב"ם, 'שהוא מגרע הנסים ומגביר הטבע'.⁴⁰ הרמב"ן ראה בעדותו של הפסוק 'וְהַשְׁפִּיתִי חֵיהָ רְעָה מִן הָאָרֶץ' את אחד ממוקדי הוויכוח ביניהם. הרמב"ם, בהיותו נאמן לעקרון היסוד בפילוסופיה שלו ש'עולם כמנהגו נוהג' גם בימות המשיח, פירש את הפסוק הזה, כמו את פסוקי חזון ישעיהו 'וְגַר זָבַב עִם כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם גְּדִי יִרְבֵּץ' (יש' יא 6–8), פירוש אלגורי: 'ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר [...] ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן'.⁴¹ הרמב"ן יצא למערכה כנגד תפיסה זו של ימות המשיח, והגן בלהט על כוונת הפסוק על פי משמעו הפשוט, שלפיו ימות המשיח אכן טומנים בחובם בשורה של שינוי טבעם של בעלי החיים, שלא יהיה בהם עוד משחית וטורף. על יסוד ניתוח של מקורות תלמודיים ומדרשיים טען הרמב"ן שתכונת הטרף היא תולדה של חטא אדם הראשון ושל הקללה

39 לדעת תא"ש-שמע היה לרמב"ן תפקיד מרכזי בהעברת האמונות הללו מאשכנז לספרד, ובלשונו: 'מן הרמב"ן ואילך – ובמידה לא מועטה בגללו – החלה חודרת המסורת האשכנזית [על הסכנות בקרבת הנידח] אט אט אל עולם התורה הספרדי' (י' תא"ש-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1100–1350, ירושלים תשנ"ו, עמ' 282). על מקורותיהן של האמונות הללו בקטלוגיה במאה השלוש עשרה ראו: ח' דוידסון, "כאפעה הממית בהבטתו": הנידח בתפיסת הרמב"ן, היספניה יודאיקה, 5 (תשס"ו), עמ' א–מא. דוידסון ניתוחה בהקשר זה גם את הויקה בין דרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה, ומתוך ההשוואה הסיקה שהדיון בנושא זה בדרשה קדם לפירוש. ראו: שם, עמ' ד. מסקנה זו כמובן מאשרת את טענתי הרחבה בדבר הויקה בין שני החיבורים.

40 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' ס–סב.

41 רמב"ם, משנה תורה, ספר שופטים, הלכות מלכים ומלחמותיהם יב, א (מהדורת י' מקבילי, חיפה תשס"ט, עמ' 1244). וראו עוד: הנ"ל, מורה נבוכים ג, יא (מהדורת מ' שורץ, תל אביב תשס"ג, עמ' 452); איגרת תחיית המתים, בתרגום ש' אבן תיבון (אגרות הרמב"ם, א, מהדורת י' שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' שנט–סס). ביקורתו של הרמב"ן בדרשה מתייחסת כאן באופן ישיר לעמדת הרמב"ם כפי שנוסחה בחיבורו האחרון, אגרת תחיית המתים. על עמדת הרמב"ם בנושא זה ראו הפניותיו של שורץ (שם).

אשר הוטלה על הנחש: 'ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב' (בר' ג' 15), ועל כן באחרית הימים, כאשר תפוג קללת אדם הראשון, ישובו בעלי החיים לטבעם הקדום, הצמחוני. אלא שכאן נקלע הרמב"ן על פי דרכו לתסבוכת פרשנית, שכן גם אם קללת אדם הראשון עשויה להעניק פשר לטבע הטורף של בעלי החיים כלפי האדם, אין בה הלא כל הסבר לאיבה שבין בעלי החיים ובין עצמם ולעובדה האקולוגית שבעלי החיים טורפים ומכלים אלו את אלו, שגם היא הלא אמורה לבוא על תיקונה עם הגשמתו של חזון ישעיהו על פי פשוטו. על כך העיר הרמב"ן בזהירות ובהיסוס: 'ואולי לא היו טורפות זו את זו עד החטא ההוא שנתארה האדמה בעבורו'. מבלי שהביא לכך כל אסמכתא או הסבר מפורט, העלה כאן הרמב"ן את האפשרות שלפני החטא לא היו בעלי החיים טורפים מטבעם ולא טרפו אלו את אלו, ושעל כן בימות המשיח, כשישובו לטבעם המקורי, יתקיים בהם הפסוק האמור 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ'.

והנה מה שהתלבט בו הרמב"ן בסוף דבריו בדרשה בא על פתרונו ההחלטי בדיון המקביל שבפירוש התורה, ומה שבדרשה נשנה כשמא, כבר היה בפירוש התורה לוודאי. וכך הסביר הרמב"ן בפירוש התורה את השינוי שעתידי להתחולל בטבעם של בעלי החיים בימות המשיח:

כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם בתחלתו קודם חטאו של אדם, אין חיה ורמש ממית האדם [...] וזהו שאמר הכתוב ושעשע יונק על חור פתן, וכן ופרה ודוב תרעינה ואריה כבקר יאכל תבן. כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם, כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטורף זו את זו כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר, וכן אמר הכתוב וילמד לטורף טרף אדם אכל. והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה, דכתיב ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה, ואמר הכתוב ויהי כן, כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואחרי כן למדו הטרף מפני החטא הממית.⁴²

הנה כי כן ההשערה בדבר טבעם הקדום הצמחוני של בעלי החיים, השערה שרמז לה הרמב"ן בדרשה בלשון אולי, זכתה כאן לאישוש. אלא שאם בדרשה רמז הרמב"ן שטבעם הטורף של בעלי החיים הוטמע בהם בעקבות קללת האדמה, הרי כאן, בפירוש התורה, הוא הסביר זאת בהקשר ראייתי יותר. אכן העונש על חטא אדם הראשון חולל את האיבה בין בעלי החיים לבני אנוש בלבד, ואולם כתוצאה מכך נותבו הדחפים הטורפניים והטבע המשחית גם כלפי בעלי חיים אחרים. למעשה את ההנחה שקודם לחטא אדם הראשון לא ניזונו בעלי החיים מבשר כלל, העומדת ביסוד הפתרון הפרשני הזה – הנחה שהרמב"ן היסס בה במקבילה שבדרשה – הוא יצק במפורש אל תוך פירושו במקום אחר, ללא כל קשר לסוגיה הפרשנית הנדונה כאן: 'אבל נתן

לאדם ולאשתו כל עשב זורע וזרע וכל פרי עץ, ולחית הארץ ולעוף השמים נתן כל ירק עשב, לא פרי העץ ולא הזרעים [...] אך הבשר לא הורשו בו עד בני נח כדעת רבותינו. והוא פשוטו של מקרא'.⁴³

כאן מסתבר שהמקבילה שבדרשה היא הקודמת בין השניים, ושהודאי מאוחר מן השמא. קשה לקבל את האפשרות הפוכה, שבפירושו המוקדם קבע הרמב"ן בהחלטיות שקודם החטא לא טרפו בעלי החיים אלו את אלו, ואף הציע הסבר מושכל לנסיבות שבהן השתנה מצב זה, ושלאוחר מכן, בחיבור המאוחר, העלה את האפשרות העקרונית הזו רק בהיסוס, בלשון אולי, ולא התייחס כלל לפתרון שהציע בחיבורו המוקדם. באותה מידה קשה לתלות את השינוי במסגרת הדרשנית ובצורך הרטורי בדרשה המאוחרת, שכן שאלת טיבם של בעלי החיים לפני החטא היא שאלה תאורטית לחלוטין ואיננה סוגיה תאולוגית חמורה, ועל כן קשה להעלות על הדעת עילה לנסיגתו של הדרשן מעמדת היודע אל ערפל ההיסוס. אין צריך לומר כמובן שלא ייתכן בשום אופן ששני החיבורים, המשקפים עמדות פרשניות שונות, התחברו במקביל. דוגמה מובהקת זו לא ללמד על עצמה בלבד יצאה, אלא גם על השינויים שהובאו לעיל. מעתה קשה יותר לנעוץ אותם בהשמטות של הדרשה המאוחרת, ואין מנוס מלראות בהם תוספות שהוסיף הרמב"ן בפירוש התורה, שהוא הוא החיבור המאוחר מבין השניים.

שייכותו של הפירוש לתורה לרובד מאוחר ובשל ביצירתו של הרמב"ן עשויה להשתקף מפרספקטיבה נוספת – היחס לתכנים התלמודיים והמדרשיים הקדומים. בשני החיבורים הביע הרמב"ן כמובן כבוד רב לעמדתם של חז"ל בשאלות שדן בהן. ואולם בעוד שבדרשה הציב את עמדת חז"ל במוקד הדיון, גם אם לא תמיד הסכים עמם, הרי בפירוש התורה הוסטה עמדתם לעתים לשולי הדיון. דוגמה אחת לתופעה ניתן לראות בסוגיה פרשנית שכבר נדונה לעיל, ואשר עוסקת בכישלון החרטומים להעלות את הכינים על פני הארץ. דיון זה כאמור בא במקביל בדרשת 'תורת ה' תמימה' ובפירוש התורה, אך הדרך שבה בחר הרמב"ן לשטוח את הסוגיה לפני הקוראים – או אולי השומעים, ככל שמדובר בדרשה בעל פה – משקפת שינוי בגישתו הפרשנית. בדרשה הציב הרמב"ן בפתח הדיון הפרשני את דברי חז"ל, ועל פיהם כישלונם של החרטומים להעלות את הכינים מן האדמה נבע ממגבלותיה של הפרקטיקה המאגית, ובלשונם מפני ש'אין השד יכול לבראת בריה פחותה מכעדשה'.⁴⁴ הרמב"ן נשא ונתן כאן בהסבר זה, ואף שלא שלל אותו במפורש, ניכר מדבריו שדעתו לא הייתה נוחה ממנו, ולמעשה מכלל הדיון הזה ובעקבותיו הוא העלה את הצעתו שלו לפתרון העניין ('אבל הפשט הנראה לי [...]). לעומת כל זאת כשהוא ניגש לדון באותו נושא עצמו בפירושו לתורה, הוא הציג את תשובתו שלו, אותה תשובה עצמה שבדרשה באה רק בחתימת הדיון, כתשובה האולטימטיבית (בצירוף הצעה פרשנית נוספת

43 שם, בר' א 29.

44 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' לח–לט. וראו: בבלי, סנהדרין סז ע"ב. ברוב כתבי היד והדפוסים שלפנינו הנוסח הוא 'פחותה מכשעורה'.

שנדונה לעיל), בלי להזכיר כלל את עמדתם של חז"ל. רק לאחר שביסס ואישש את תשובותיו שלו שעל דרך הפשט ורק בשולי הדיון הפרשני כולו הוא העיר בקצרה: 'ורבותינו אמרו בכנים שאין השד שולט על בריה פחותה מכעדה'.⁴⁵ הדעת נותנת כי דרך זו של הצעת הדברים בפירוש לתורה משקפת את מסקנת הדיון המוקדם בדרשה, ואולם מעבר לכך היא מביאה לידי ביטוי קווים בשלים יותר באישיותו של הפרשן, שכבר העז להעמיד את פירושו שלו באופן עצמאי בהרבה כנגד פירושם של חז"ל, גם אם אין בכך יציאה בעליל כנגד דבריהם.

התפתחות זו ביחסו של הרמב"ן לעמדתם הפרשנית של חז"ל משתקפת היטב ובאופן בוטה בהרבה בסוגיה פרשנית שעניינה הרחב הוא ברית בין הבתרים. כאן עמד הרמב"ן על עניינה וטיבה של תחיית אברהם באשר לחזון ירושת הארץ: 'במה אדע כי אירשנה' (בר' טו 8), ובעיקר על התמה שבהעלאת תהייה זו לאחר הבהרתו הנחרצת של האל: 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה' (שם 7). בדיונו של הרמב"ן בעניין זה בדרשת 'תורת ה' תמימה' הוא הביא את 'דעת רבותינו' שאברהם ביקש כאן אות ומופת, ושבעוון בקשתו זו נדונו בניו לעבדות במצרים, אך בצד הדברים הללו העלה גם את הצעתו שלו 'על דרך הפשט':

'ויאמר ה' אלהים במה אדע'. על דעת רבותינו ז"ל במקצת הגדות היה זה בקשת אות, כמו שנאמר 'ויאמר חזקיהו מה אות כי אעלה בית ה', וגדעון שהוא עצמו היה המתנבא בקש אות. וכך אמרו: אברהם לפי שאמר דבר אחד במה אדע, נגזר עליו ידע תדע וגו' [...]⁴⁶ ועל דרך הפשט עוד בקש שבועה במתנה הזאת, לפי שכל בטחון שמבטיח הקב"ה את הצדיקים הם מבינים אותו על תנאי [...] לפיכך אמר לו שמא יחטאו בני ולא יזכו ליורשה, או שמא יזכו עוד האמורי ולא ישלם עונו.⁴⁷

והנה בדיונו של הרמב"ן בשאלה זו עצמה בפירושו לתורה גישתו שונה באופן משמעותי:

ולכן אמר במה אדע כי אירשנה. ואינו כשאלת מה אות, וגם הקדוש ברוך הוא לא עשה לו כשאר האותות עמו אות או מופת בדבר נפלא, אבל בקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שיירשנה ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם, או שמא יעשו הכנענים תשובה [...] והקדוש ברוך הוא כרת עמו ברית שיירשנה על כל פנים.⁴⁸

הדעה שדחה כאן הרמב"ן בהחלטיות ובהינף יד – 'ואינו כשאלת מה אות' – היא כמוכח דעת חז"ל, שהוא עצמו דן בה בכובד ראש במקבילה שבדרשה. אלא שבעוד שבדרשה הוא לא ההין אלא

45 פירוש הרמב"ן לתורה, שמ' ח 15.

46 ראו: תנחומא, קדושים יג (מהדורת בובר, דף מ ע"א). במקור המדרשי שלפנינו – ועד כמה שידי מגעת בספרות המדרשית בכלל – לא הוגדרה במפורש שאלת אברהם כבקשת אות, ואולם פירושו זה של הרמב"ן למדרש סביר ביותר.

47 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קיט-קכ.

48 פירוש הרמב"ן לתורה, בר' טו 7.

להעמיד בצדה של דעה זו את הפירוש ש'על דרך הפשט', הרי כאן, בפירוש התורה, פסל דעה זו באופן נחרץ וחד-משמעי, ונראה שלא מקרה הוא שאף הצניע את מקורה. ברי אפוא שהדרשה משקפת רובד מוקדם ביצירתו של הרמב"ן, ומביאה לידי ביטוי תודעה פרשנית אשר עדיין הכירה במעמד הסמכותי של אגדת חז"ל ובהתאם לכך חלקה לה כבוד. לעומת זאת יצירתו המאוחרת מבטאת את התעצמות התודעה העצמית של הפרשן ואת גיבוש עצמאותו הפרשנית היחסית.⁴⁹ גם כאן אשוב ואדגיש כי האפשרות ההפוכה, כלומר האפשרות שהרמב"ן נסוג מן העמדה העצמאית הנחרצת שנקט בחיבורו הפרשני הנפוץ לכיוון פשרני ופחות החלטי בלא כל דין וחשבון על שינוי זה, איננה סבירה. גם ההבחנה בין ההקשר הספרותי להקשר הרטורי וההסבר האפשרי שבדרשה שנשא ברוב עם נדרש הרמב"ן לניסוח מתון וזהיר ביחס לדברי חז"ל, אין בהם כאן כדי להניח את הדעת, שכן הפירוש לתורה נועד מלכתחילה לתפוצה עממית רחבה הרבה יותר מאשר הדרשה, כפי שניתן להבין מהקדמתו של הרמב"ן לפירוש ספר בראשית.⁵⁰ קשה להניח שדווקא כאן זנח הרמב"ן את מידת הזהירות כלפי עמדת חז"ל שנקט בדרשה. אם כן מתוך בחינה מדוקדקת של הבדלים ושינויים פרשניים בין דרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה עולה מסקנה ברורה שהדרשה מייצגת רובד מוקדם ביצירה הספרותית של הרמב"ן, ושהבעתיקו יחידות פרשנות אל החיבור המאוחר עדכן הרמב"ן דעתו בשאלות פרשניות קונקרטיות ונתן ביטוי לגיבוש ולהעצמה של עמדתו כפרשן אל מול פרשנות מסורתית קודמת.

מן הדרשה לפירוש התורה – תמורות עקרוניות וקונצפטואליות

בהקשרים שונים הפערים בין שני החיבורים טעונים משמעות עקרונית ומהותית, ומבטאים תמורות בהשקפתו הדתית של הרמב"ן ואת התגבשות תודעתו הקבלית. השינוי שחל בעמדתו המוצהרת והמשתמעת באשר לגבולות ולמגבלות של חשיפת תכנים אזוריים ניכר בהבדל

49 גם בפירוש התורה הביע הרמב"ן כבוד גדול לאגדה התלמודית, ולעתים אף ראה במאמר האגדה את המסד לפרשנות הסוד שלו. הוא העמיד את דבריו כנגד דברי חז"ל בדרך כלל בדיונים פרשניים בעלי אופי פשטני מובהק. על מעמד האגדה בפירושו של הרמב"ן לתורה ראו: E. Wolfson, 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review*, 14 (1989), pp. 153-176. על מעמד האגדה בעיני הרמב"ן באופן כללי, על רקע הצהרתו הידועה בוויכוח ברצלונה, ראו: M. Fox, 'Nahmanides on the Status of Aggadot', *JJS*, 40 (1989), pp. 95-109; B. Septimus, 'Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 11-34; ש' יהלום, 'ויכוח ברצלונה ומעמד האגדה במשנת הרמב"ן', ציון, סט (תשס"ד), עמ' 25-43.

50 אבל אתנהג כמנהג הראשונים, להניח דעת התלמידים יגיעי הגלות והצרות הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים ולמשוך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים' (פירוש הרמב"ן לתורה, הקדמה לספר בראשית [פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן)], מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט-תש"ך, עמ' 1).

העקבי בין התחבטותו בעניינים אלה בדרשה לבין הכרעתו הברורה, גם אם המסויגת, בפירוש התורה.⁵¹ כך הוא למשל באשר לסוד המנגנון ההרמטי של מלאכת הניחוש. בפולמוס הארוך שניהל הרמב"ן בדרשה כנגד עמדתו של ר' אברהם אבן עזרא על תקפותה של אומנות ידיעת העתידות הוא ראה צורך לעצמו להנהיר את אופן פעולתו של המנגנון המאגי שעומד ביסוד הפרקטיקה הזו. הוא הסביר זאת בקצרה, אך קודם לכן הוא חשף את היסוסי: 'והנני מבאר זה, ואיני יודע אם אני עושה טוב [...]'.⁵² לעומת זאת במקבילה בפירוש התורה לפסקה פולמוסית זו הוא האריך והרחיב בנושא ללא כל נימה של היסוס.⁵³ דוגמה אחרת לאותה תופעה הנוגעת לתכנים המזוהים באופן מובהק יותר עם הקבלה יש בפירושו של הרמב"ן לסוד נפש האדם. כך הוא העיר בנושא זה בדרשת 'תורת ה' תמימה': 'וענין הנשמה שאיננה גוף נודע וברור מפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים", וזה קרוב ומבואר שעילה אותה ויחס אותה לבורא ית', כי הנופח בכלי, מרוחו ממציא בו רוח. ויש בזה פסוקים אחרים מרמזים סוד בזה, ולו דומיה תהלה'.⁵⁴ המבקש את הסוד שהכמין כאן הרמב"ן תחת מעטה הדומיה אין לו אלא לפנות אל פירושו לתורה, בביאורו לפסוק הנזכר כאן, 'ויפח באפיו נשמת חיים' (בר' ב' 7). גם כאן ההקבלה בין הקטעים ניכרת לעין, אלא שמה שסתום בדרשה מפורש בפירוש התורה:

ויפח באפיו נשמת חיים. ירמוז לנו הכתוב הזה מעלה הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא, ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות כאשר רמז בנפש התנועה, גם לא בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים, אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו, וזהו שנאמר ונשמת שדי תבינם, כי היא מיסוד הבינה בדרך אמת ואמונה. והוא מאמרם בספרי, נדרים כנשבע בחי המלך, שבועות כנשבע במלך עצמו, אעפ"י שאין ראיה לדבר זכר לדבר חי ה' וחי נפשך וגומר [...] והמשכיל יבין.⁵⁵

הרמב"ן פרש כאן את כל אותם 'פסוקים אחרים' אשר 'מרמזים סוד בזה'. מה שנזכר ברמז בדרשה התפרט למטבעות קבליים מפורשים בפירוש התורה. יתר על כן, בפירושו ביאר הרמב"ן גם את לוו הסוד הטמון בפסוקים אלה, אותו סוד אשר על פי הדרשה 'לו דומיה תהלה' – 'כי היא מיסוד

51 על אופייה האוטורי של קבלת הרמב"ן ראו: M. Idel, 'We Have No Tradition of This', סברסקי, רמב"ן (לעיל הערה 49), עמ' 51–73; הנ"ל, 'ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 550–570; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 32), עמ' 311–333; ע' ישראלי, 'מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש הרמב"ן לתורה', ציון, עט (תשע"ד), עמ' 477–506.

52 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' מז.

53 פירוש הרמב"ן לתורה, דב' יח' 9. חלק מן הדברים שבמקבילה זו שייכים לתוספות הרמב"ן ששלח מארץ ישראל. ראו: עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן (לעיל הערה 19), עמ' 544–548. ואולם עיקרו של דבר כבר מצוי במהדורה הקדומה של הפירוש.

54 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קנט.

55 פירוש הרמב"ן לתורה, בר' ב' 7.

הבינה בדרך אמת ואמונה', לאמור מקורה של הנשמה אשר נפח האל בגוף האדם בספירת בינה, והיא יורדת אל העולם 'בדרך אמת ואמונה', דהיינו דרך ספירות תפארת ומלכות.⁵⁶ גם בנושא זה אפוא הסוד הרמז בדרכה מפורש בפירוש התורה, וגם מקרה זה מלמד שהדרשה קדמה לפירוש התורה. העובדה שמדובר כאן על סוד קבלי מובהק עשויה להעיד על לבטיו של הרמב"ן באשר לגילוי הסודות הקבליים בתקופה המרכזית בחייו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדרשה, לבטים אשר פתרונם משתקף בהבשלתו של הפירוש לתורה.⁵⁷

הבדל זה ביחס לגילוי הסוד בין העמדה המהוססת שבדרשה להכרעה, שגם היא כאמור מסויגת לעתים, בפירוש התורה, בא לידי ביטוי בנושאים אוטוריים נוספים. למשל סוד הקרבנות בא בדרשה ברמז, ואילו בפירוש התורה – בהרחבה רבה.⁵⁸ בדומה לכך בדרשה הרמב"ן קטע באבו את דיונו בפרשנות האוטורית של עניין הקשת בהצהרה: 'טובה שתיקה',⁵⁹ אך בפירוש התורה הוא לא חשש לפרש באריכות את סוד הקשת.⁶⁰ בעיקר בולטת בהקשר זה הדרך השונה שבה הציג הרמב"ן את סוד תורת השמיטות והיובל – בדרשה הוא נזכר ברמז קלוש ובנימה אוטורית,⁶¹ ואילו בפירוש התורה הרחיב הרמב"ן בנושא זה במקומות מספר, גם אם עדיין הקפיד שלא לחשוף אותו יתר על המידה.⁶² בכל הדוגמאות הללו אי אפשר להבין את ההיסוס והרתיעה מחשיפת גופי הידע האוטוריים אם קודם לכן כבר זכו הדברים לביאור בחיבור הפופולרי של הפירוש לתורה, הגלוי והידוע לכול. ברי אפוא שההיסוס קדם כאן להכרעה, וממילא קדמה הדרשה לפירוש התורה.

מעבר לשאלה העקרונית של גילוי הסודות, יש הבדלים בין המקבילות בדרשת 'תורת ה' תמימה' ובפירוש לתורה בתפיסות הדתיות והמיסטיות עצמן, ובחינה של הבדלים אלה מאששת את הטענה שפירוש התורה משקף את העמדה המאוחרת והבשלה. טענה זו מוכחת באופן הבולט

56 בנושא זה ראו בהרחבה: מ' אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', ש' ארזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 338–380.

57 על לבטיו של הרמב"ן באשר לגילוי הסודות בתקופה המרכזית של חייו ראו: ישראלי, מוקדם ומאוחר (לעיל הערה 51). גם במילות החתימה כאן, 'המשכיל יבין', באה לידי ביטוי דרכו השקולה הייחודית של הרמב"ן בגילוי הסודות בתקופה זו.

58 בדיונו הנרחב בשאלת טעם הקרבנות בדרשת 'תורת ה' תמימה' העלה הרמב"ן כמה מן הטעמים שניתנו בימי הביניים ונשא ונתן בהם באריכות. ראו: דרשת תורת ה' תמימה, עמ' פ–פו. בסיכומי של דבר העיר: 'אבל המעלות שספרו בקרבנות שעל ידיהם שכינה שורה לעולם בישראל, ושהמקום הנבחר בעולם השפל הוא בית הקרבנות והוא כסא ה' בארץ, אלו דברים צריכים לטעם אחר' (שם, עמ' פג–פד). ואולם בהמשך דבריו שם לא ביאר את אותו טעם אחר אלא ברמיזה. לעומת זאת בפירוש התורה האריך הרמב"ן בהסבר ה'סוד הנעלם' כלשונו, גם אם, כדרכו בחיבור זה, בנימה אוטורית. ראו: פירוש הרמב"ן לתורה, ו' א 9.

59 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קז.

60 פירוש הרמב"ן לתורה, בר' ט 12.

61 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' צג.

62 ראו למשל: פירוש הרמב"ן לתורה, ו' כה 2. לדיון רחב ומקיף בתורת השמיטות במשנתו של הרמב"ן ראו: פדיה, הרמב"ן: התעלות (לעיל הערה 23), עמ' 209–437.

ביותר בדיוניו המקבילים של הרמב"ן בחטא העגל בדרשה ובפירוש התורה.⁶³ בשני המקומות המהלך הפרשני דומה – הרמב"ן דחה בשתי ידיים את האפשרות שעגל הזהב שימש לעבודה זרה פגנית פטישיסטית, דהיינו שבני ישראל ביקשו לעבדו כמושא פולחני של ממש. בשני המקומות טען הרמב"ן שהעגל שימש ככלי שבאמצעותו ביקשו בני ישראל להתמודד עם היעדרו של משה ועם הצורך במורה דרך במדבר, כלשונו בדרשה: 'ואמרו לאהרן שיעשה להם גוף מקבל כח אלהים שיקרא להם בשם משה [...] ויורה להם הדרך', ובמקבילה שבפירוש התורה: 'אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם'. כאן וגם כאן הסתמך הרמב"ן על אותה מסורת מדרשית עצמה.⁶⁴ הזיקה ההדוקה שבין שתי המקבילות הללו ניכרת גם באופן שבו הסביר הרמב"ן את ההיגיון ה'מדעי' ברעיון עשיית העגל, אלא שבנקודה זו עולה גם הבדל בעל משמעות. בעוד שבדרשה הציע הרמב"ן הסבר אסטרלי-טליסמני, בפירוש התורה הוא הסתייג במפורש מן הכיוון הפרשני הזה ותחת זאת הציע הסבר בעל אופי קבלי. כך הסביר בדרשת 'תורת ה' תמימה' את המנגנון המאגי שעל פיו ביקשו בני ישראל לכוון את העגל:

ופירוש הדבר כי שמאל הכתוב למעלה היא מדת הדין [...] וכן מראה האודם בזהב הם מקבלי כחות מאדים, והם היו במדבר במקום החרבן, שהוא הארץ של מאדים [...] התבונן אהרן בכח שור ועשה להם גוף בצורה זו, מקבל הכח הזה במזלות ושעות, שירה דרך המדבר ויסיע אותם.

על פי האמור כאן העגל שעשו בני ישראל היה כלי טליסמני אשר 'מקבל הכח הזה במזלות ושעות' מן המאדים לצורך הפקת הידע הנדרש להתנהלות הנכונה במדבר, הוא 'מקום החרבן' אשר בשליטתו. את מקורו של הרעיון הזה להסבר עניינו של העגל חשף הרמב"ן עצמו בהמשך דבריו: 'וראב"ע הולך על זה הדרך ועשה ממנו סוד, ואמת כי הוא דבר נעלם, ואני מגלה סודותיו'. הרעיון הלקוח מפירושו של אבן עזרא לתורה היה בעיני בעל הדרשה 'סוד נעלם' שנרמז בפסוק. לעומת זאת בפירושו של הרמב"ן לתורה בא אותו הסבר בלא כל הקשר אסטרלי:

והכונה לאהרן היתה מפני שישאל היו במדבר חורב שממה, והחרבן ושממות עולם יבאו מן הצפון [...] כי מן השמאל תבא מדת הדין לעולם [...] ולכן חשב אהרן כי המחריב יורה דרך מקום החרבן כי שם כחו הגדול, ובהיותם עובדים שם לאל יערה רוח ממרום כאשר נאצל על משה, וזהו שאמר חג לה' מחר, שיהיו העבודות והזבחים לשם המיוחד להפיק רצון ממנו אל בעל הצורה, כי בהיותה לפניהם יכוננו אל ענינה.

63 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' ק-קו; פירוש הרמב"ן לתורה, שם' לב 1.

64 מקורה של המסורת הזו במדרש שמות רבה, כפי שצוין בפירוש בדרשה. ראו: דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קב. על הקושי שבזיהוי מדויק של המקור בתוך מדרש שמות רבה ראו בהערה של שעוועל על פירוש התורה: מהדורת שעוועל (לעיל הערה 50), עמ' תקו, הערה 63.

כמו בדרשה יוחסו כאן לעגל תכונות הרמטיות, אלא שכאן נדחקו היסודות האסטרליים מן התמונה, ותחת הכוונה לקבל את 'הכח הזה במזלות ושעות' באה האמונה כי 'בהיותם עובדים שם לאל [סביב העגל] יערה רוח ממרום כאשר נאצל על משה [...] כי בהיותם לפניו יכוננו אל ענינה'. הרמב"ן הסיט כאן את המוקד מן המנגנון האסטרלי, אשר בנוי על הזיקה הסימפטית בין השור־העגל, המדבר וכוכב מאדים, אל כוונת העובדים לאל סביב העגל. על בסיס הזיהוי האסוציאטיבי בין העגל ובין פני השור שבמרכבה והשמאל, ובהנחה שהמדבר, מקום החורבן, נתון לשליטת כוחות הדין, נועד העגל להיות מעין אמצעי מדיטטיבי אשר ירכז את כוונת העם אל הדין העליון ('כווננו על עניינה'),⁶⁵ ובכך יעורר רוח ממרום אשר תורה להם את הדרך ב'מקום החרבן'. דפוס פעולה זה של ריכוז והתכוונות לספירה מסוימת על מנת ליכות בהשפעתה היה ידוע היטב בחוגי המקובלים הראשונים בפרובנס ובגרונה, ולמעשה בהקשר זה בדיוק הופיעה הקבלה ההיסטורית לראשונה בחוג הראב"ד בפרובנס בסוף המאה השתים עשרה.⁶⁶ אין תמה אפוא שהרמב"ן הכיר אותה היטב והשתמש בה על מנת להסביר ולהכשיר את כוונתו של אהרן מלכתחילה בעשיית העגל.⁶⁷

הבדל זה בין שתי המקבילות מקבל את אישורו בהמשך הפסקה הפרשנית, במתקפה הנחרצת והבוטה של הרמב"ן כנגד פירושו של אבן עזרא, ומתוך כך למרבה המבוכה גם כנגד דבריו שלו עצמו בדרשה: 'ורבי אברהם אמר כי במקום הזה אלהים כבוד חונה בצורת גויה [...] ואיננו נכון בעיני, שלא נעשה העגל במלאכת חכמת המזלות להיות בצורתו [...] רק שעשו הצורה לכיון

65 'עניינה' היינו על פי המינוח הפילוסופי בימי הביניים מהותה הפנימית, ובהקשר זה – המהות המסומנת על ידי העגל. ראו: 'קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, ג, ברלין תר"ץ, עמ' 147–150. לשימוש דומה בביטוי זה אצל הרמב"ן ראו: פירוש הרמב"ן לתורה, שמ' יג' 16.

66 על העובדה שהמסורות הקבליות הקדומות ביותר עסקו בפרשנות התפילה עמד כבר שלום. ראו: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 93–97. על ראשיתה של התפילה הקבלית ראו: 'י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רנב–רנו; G. Scholem, 'The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah', A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought*, Detroit 1981, pp. 162–180; J. Dan, 'The Emergence of Mystical Prayer', idem and F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, MA 1982, pp. 85–120; מ' אידל, 'התפילה בקבלת פרובנס', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 265–286; הנ"ל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סג"י נהור', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: ספר הזיכרון לכבוד פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25–52.

67 נראה שכך הבין את דברי הרמב"ן גם בעל הפירוש המיוחס לאבן סהולה. ראו: ביאור לפירוש הרמב"ן על התורה, המיוחס להרב ר' מאיר ב"ר שלמה אבוסאולה, ורשה תרל"ה, דף כ ע"א. לעומת זאת ר' בחיי בן אשר, אשר הביא בפירושו לשמ' לב 4 את דברי הרמב"ן הללו, הבין שהסתייגותו מפירושו האסטרלי של אבן עזרא נעוצה בשאלת המושא הפולחני: 'האמת כי אין מעשה העגל כמעשה הצלמים לקבל רוחניות כוכב או מזל להשיכו שם, כי הכוונה היתה למעלה מן הכוכבים והמזלות [...] שהיתה כוונתו [של אהרן] בקרבנות לשם המיוחד' (רבינו בחיי, באור על התורה, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו, עמ' שכט). ברם ההדגשה החוזרת פעמיים בדברי הרמב"ן שהמטרה הראשונית הייתה 'שיכונו אל עניינה' מלמדת כאמור שעיקר עניינו באופי הפולחן ולא במושאו. על השימוש שעשה הרמב"ן בדגם הטליסמאני בקשר לטעמי המצוות בכלל ראו: הלבנטל, על דרך האמת (לעיל הערה 32), עמ' 279–280.

בעבודתם אל ענינה'. הרמב"ן דחה כאן במודע את הפרשנות האסטרולוגית של אבן עזרא ואימץ תחתיה פרשנות בעלת אופי קבלי מובהק. כמו בדוגמאות הקודמות, נראה שהפער בין שתי המקבילות בחיבוריו השונים של הרמב"ן משקף את השינוי הדרמטי שחל בעמדתו הפרשנית, וברי כמו בדוגמאות הקודמות ואף ביתר חריפות כי בגרסת הדרשה באה לידי ביטוי עמדתו המוקדמת. גם כאן האפשרות שההתנגדות לדעת אבן עזרא קדמה להסכמה אתו, ושהרמב"ן חזר בו מן ההתנגדות הנחרצת שהביע בכתב ידו בפירושו הפופולרי לתורה מבלי שציין זאת או לפחות רמז לכך, רחוקה מן הדעת ביותר. אלא שבנושא זה הפער בין העמדה המוקדמת שבדרשה לעמדה המאוחרת בפירוש התורה איננו פרשני בלבד, אלא גם בעל משמעות דתית עמוקה – אימוצה של הפרשנות האסטרלית בחיבור המוקדם ודחייתה בחיבור המאוחר מצביעים על תמורות של ממש בעולמו הדתי-הקבלי של הרמב"ן.⁶⁸

הזיקה בין פרשנותו של הרמב"ן לזו של אבן עזרא בכלל ולסודותיו בפרט היא מן המפורסמות.⁶⁹ לאחרונה הראתה מרים סקלרץ כי הרמב"ן תרגם בשיטתיות ובמקומות רבים את הפרשנות האסטרולוגית של אבן עזרא לעולם המושגים הקבלי.⁷⁰ והנה כאן לפנינו עדות חיה למעבר שחל ביצירתו של הרמב"ן עצמו מן הפרשנות האסטרולוגית לפרשנות הקבלית.

תמורה זו בדרכי פרשנותו של הרמב"ן משתקפת במקום נוסף, בפירושו לחטא דור הפלגה. גם כאן הזיקה בין שתי המקבילות מובהקת, ואולם ההבדל במינוח, וככל הנראה אף בעניין, מדבר בעד עצמו. בשתי המקבילות הציג הרמב"ן בפתח דבריו את פירושו של אבן עזרא שלפיו לא היה במעשה בניית העיר והמגדל רע כשלעצמו, מלבד העובדה שהמגמה החברתית להתקבץ ('פן נפוץ על פני כל הארץ' [בר' יא 4]) הייתה מנוגדת לכוונת האל ולרצונו. בשתי המקבילות הביא הרמב"ן כנגד דעת אבן עזרא את דעתו שלו שהייתה גם הייתה כאן עברה מהותית.⁷¹ גם טיבו

68 על הפער הזה בפרשנות הרמב"ן לחטא העגל בין דרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה עמד כבר שוורץ. ראו: ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ו, עמ' 128–141. ואולם הוא דחה את האפשרות שמדובר בהתפתחות במשנתו של הרמב"ן, ותחתיה נקט גישה סינקריסטית וביקש לשרטט את תמונת עולמו של הרמב"ן באופן מורכב כך שהיה בה מקום להסבר האסטרלי כמבטא את הרובד החיצוני הנגלה ולהסבר הקבלי כמבטא את הרובד הפנימי. ראו: שם, עמ' 142–144. ואולם התמונה השלמה של היחס בין הדרשה לפירוש התורה כפי שהיא עולה ממאמר זה, מאשרת דווקא את האפשרות הכרונולוגית שדחה שוורץ.

69 ראו: ספטימוס, תוכחת מגולה (לעיל הערה 49), עמ' 23–24 והערה 42; שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה (שם); הלבנטל, על דרך האמת (לעיל הערה 32), עמ' 171–173, 316; מ' סקלרץ, 'מקומו של ראב"ע בפירוש רמב"ן לספר בראשית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ב.

70 מ' סקלרץ 'סודותיו של ראב"ע בפירוש רמב"ן לתורה: זיקות של מינוח והקשר פרשני', מ' אביעזר, א' עסיס ו' שמש (עורכים), זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו, מוקדשים לפרופ' רימון כשר, אטלנטה 2013, עמ' 503–523.

71 יש לציין שבעוד בדרשה לא התווכח הרמב"ן במפורש עם פירושו של אבן עזרא, ורק הביא בצד דבריו את פירוש חז"ל ואת פירושו שלו, הרי בפירוש התורה התפלמס עמו – ואפשר שמשום כך לא הזכיר אותו בשמו, אלא בשם 'רודפי הפשט'. גם הבדל זה עשוי ללמד שהדרשה קדמה לפירוש התורה.

של החטא דומה בשתי המקבילות – לדעת הרמב"ן עוונם של בני הדור הזה היה שהשליכו את יהבם על הכוחות הנמוכים בעולם המטפיזי ולא על האל עצמו. ואולם כאשר בא הרמב"ן לתת דין וחשבון מפורט על כוונתם הפסולה של החוטאים, הוא השתמש בכל אחת מן המקבילות בעולם מושגים שונים. בדרשת 'תורת ה' תמימה' מתואר מעשה בניית המגדל כהצבת טליסמה מרכזית כדי להשיג שליטה מוחלטת בכוחות עליונים:

ופשט הכתוב שאמר 'ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים' לומר כי היו כולם מסכימים על דעת אחת, ורצו לעשות גוף אחד מקבל כל הפחות, להיות להם צלם לקבל כחות עליונים מכלם כדי שלא יהיו עוד לכחותם העליונים מבט אהבה ומבט שנאה, ולא יתפזרו בהשתנות הכחות [...] 'וזה החלם לעשות', כלומר עתה עשו זאת העבודה זרה ולמחר יעשו עוד אחרת רעה הימנה לכפור בבוראם ולעבד הכחות לבדם.⁷²

לעומת הפרקטיקה האסטרלית המיוחסת לבוני המגדל בדברים אלו, בפירוש התורה ייחס להם הרמב"ן חטא קבלי מובהק, קיצוץ בנטיעות:

אבל היודע פיר[ו]ש שם יבין כונתם [...] ויבין כל הענין, כי חשבו מחשבה רעה, והעונש שבא עליהם להפרידם בלשונות ובארצות מדה כנגד מדה, כי היו קוצצים בנטיעות. והנה חטאם דומה לחטא אביהם [...] והסתכל, כי בכל ענין המבול הזכיר אלהים ובכל ענין הפלגה הזכיר השם המיוחד, כי המבול בעבור השחתת הארץ, והפלגה בעבור שיקצו נטיעותיו, והנם עושים בשמו הגדול.⁷³

חטא דור הפלגה נתפס כאן על רקע חטאים קדמונים אחרים והוא מנוסח ומבואר בהקשרים קבליים מובהקים. על פי האמור כאן חטא דור המבול פגע בארץ, היא ספירת מלכות, והשחית אותה ('וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה' [בר' 12 ו]), ועל כן האל הנוקם והמלקה בכל הפרשה ההיא נזכר בשם אלוהים, המיוחס לספירה התחתונה הזו. לעומת זאת חטא אדם הראשון וחטא דור הפלגה, בהיותם חטאים של קיצוץ בנטיעות, פגעו בשמו הגדול, המייצג את ספירת תפארת, מאחר שהם קצצו והפרידו ממנה את ספירת מלכות.

שני ההסברים הללו לחטא דור הפלגה שיצאו מתחת ידו של הרמב"ן אינם רחוקים זה מזה. סביר מאוד להניח שבמונח קיצוץ בנטיעות רמז הרמב"ן לניתוק הקוגניטיבי של הספירה, כלומר להתייחסות הדתית אליה כאל ישות לעצמה, כשהיא מנותקת מן המערך הכולל של הספירות (ומספירת תפארת במיוחד).⁷⁴ אם כך הוא, הרי חטא הפולחן לכוחות האסטרליים ('הכחות לבדם') על פי הדרשה דומה מאוד לחטא עשיית השם על פי הפירוש לתורה, דהיינו הפולחן המכוון

72 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קט-קי.

73 פירוש הרמב"ן לתורה, בראשית יא, ב.

74 על המונח 'קיצוץ בנטיעות' בקבלה הקדומה ראו: ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל.

לספירת מלכות. כאן וגם כאן הוגדר החטא כפנייה אל הכוחות הנמוכים בהייררכייה המטפיזית, גם אם בדרגים הייררכיים שונים. ואולם ההמרה של השדה הסמנטי האסטרלי בזה הקבלי משקפת כאמור את התמורה שחלה בעולמו הדתי של הרמב"ן במהלך חייו – התרחקותו מתפיסת העולם האסטרולוגית והתעצמותה של התודעה הקבלית.⁷⁵

נראה שאת השינוי שחל בין שנות יצירתו המוקדמות של הרמב"ן לתקופת יצירתו המאוחרת יש לתלות בהתגבשות אישיותו כמקובל ובהתגברות הזדהותו עם המשנה הקבלית. ברי שאין מדובר כאן על תמורה טוטלית, שהרי מצד אחד התודעה הקבלית נוכחת היטב בדרשה, ומצד אחר גם בפירוש לתורה עדיין לא נס ליחן של האסטרולוגיה והמאגיה האסטרלית, ועם זאת ניתן להצביע בבירור על העתקת כובד המשקל בעולמו הדתי של הרמב"ן מן המוקד האסטרולוגי אל זה הקבלי.

תמונת התעצמות התודעה הקבלית של הרמב"ן עולה גם בהקשרים אחרים, ללא כל קשר למעמד האסטרולוגיה או המאגיה האסטרלית בעיניו. דוגמה מאלפת לכך יש בפירושו המקבילים לביטוי היחידאי במקרא 'תהו ובהו', שבא בראש פרק הבריאה שבספר בראשית: 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים' (בר' א 2). בדרשת 'תורת ה' תמימה' פירש הרמב"ן את הפסוק הזה כהצעת המפרט של ארבעת היסודות שמהם, על פי התאוריה היוונית הקדומה, נברא העולם: 'תהו' מייצג את העפר, 'בהו' – את המים, 'חשך' – את האש, ו'רוח אלהים' – את הרוח. פירוש זה הוא ככל הנראה מקורי אצל הרמב"ן, והוא חף מכל הקשר קבלי. לעומת זאת בפירוש התורה הציג הרמב"ן הסבר שונה לחלוטין, ולפיו תהו הוא החומר הראשוני ההיולי, ובהו הוא הצורה שבה התלבש החומר הזה בתהליך הבריאה:

אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש [...] והוא החומר הראשון נקרא ליוונים היולי [...] והחומר הזה שקראו היולי נקרא בלשון הקדש תהו, והמלה נגזרת מלשונם בתוהה על הראשונות, מפני שאם בא אדם לגזור בו שם תוהה ונמלך לקוראו בשם אחר, כי לא לבש צורה שיתפס בה השם כלל. והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בלשון הקדש בהו, והמלה מורכבת כלומר בו הוא [...] וכך אמרו בספר יצירה יצר מתהו ממש ועשה אינו ישנו,⁷⁶ ועוד אמרו במדרש של רבי נחוניא בן הקנה, אמר רבי ברכיה, מאי דכתיב והארץ היתה תהו ובהו, מאי משמע היתה, שכבר היתה תהו, ומאי בהו, אלא

מחקרי קבלה, בעריכת י' בן שלמה ומ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 22–23 והערה 50. למעשה הרמב"ן עצמו רמז להיבט הקוגניטיבי של חטא הקיצוץ בנטיעות בדבריו על אודות חטא אדם הראשון, הוא 'חטא אביהם' הנזכר כאן, בקבועו ש'האדם חטא בפרי עץ הדעת תחתון ועליון במעשה ובמחשבה' (פירוש הרמב"ן לתורה, בר' ג 22).

75 ראו: שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה (לעיל הערה 68), עמ' 125–140.

76 על הנוסחאות השונות של הציטטה הזאת מ'ספר יצירה' ראו: *Sefer Yesira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, ed. A. P. Hayman, Tübingen 2004, p. 104.

תהו היתה, ומאי תהו, דבר המתהא בני אדם, וחזרה לבהו, ומאי בהו, דבר שיש בו ממש, דכתיב בו הוא.⁷⁷

בדבריו אלו הסתמך הרמב"ן בגלוי ובמוצהר על 'ספר הבהיר' ('מדרש רבי נחוניא בן הקנה'), ואולם במינוח שהשתמש בו במילות ההסבר שלו ובעיקר בהגדרת תהו כחומר היולי ובהו כצורה, מהדהדים כמה מן הפירושים הקבליים מחוג פרובנס-גרונה. כך נאמר למשל בפירוש שיר השירים לר' עזרא מגרונה: 'וזהו והארץ היתה תהו ובהו. ופירוש תהו דבר שאין לו צורה. ובהו המלביש את התהו עד שיצטייר ציור דק יתר מן הרוח'.⁷⁸ ניסוח דומה מאוד מופיע בפירוש המיוחס לר' אשר בן דוד⁷⁹ וכן בספר 'משיב דברים נכוחים' לר' יעקב בן ששת.⁸⁰ הרי לפנינו כאן בפירוש התורה עדות לאימוצה של הפרשנות הקבלית ולדחיקת פרשנותו המקורית המוקדמת של הרמב"ן מפני סמכותו של 'ספר הבהיר' על פי מסורות פרשניות עדכניות של ספר זה. יש להדגיש שהרמב"ן הכיר ללא ספק את 'ספר הבהיר' כבר בתקופה המוקדמת ביצירתו, שכן המאמר מתוכו שציטט בפירוש התורה הובא בהקשר זה ממש גם בדרשת 'תורת ה' תמימה', ושימש אותו שם – על פי אינטרפרטציה שונה – על מנת לבסס את פרשנותו המוקדמת.⁸¹ יש להניח אפוא שקבלת 'ספר הבהיר' כשלעצמה כבר הייתה מוכרת לרמב"ן בעת שכתב את דרשת 'תורת ה' תמימה', אך רק בתקופה מאוחרת הגיעו לידי מסורות פרשניות של מקובלי פרובנס וגרונה אשר פירשו את המאמר מתוך ספר זה באופן שונה מפירושו שלו, והוא אימץ מסורות אלה והטמיען בחיבורו המאוחר.

לעתים גופי ידע אוטריים שהועתקו מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה קיבלו בחיבור המאוחר מעמד אחר. למשל הרעיון שניתן לחלק את הטקסט המקראי למילים בדרך שונה מן

77 פירוש הרמב"ן לתורה בר' א' 2. לציטטה ראו: ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 119.

78 פירוש שיר השירים לר' עזרא, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 86, ebr. 86, דף 43א–44א; ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 318.

79 אברמס, אשר בן דוד (שם), עמ' 325.

80 יעקב בן ששת, ספר משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 193. וראו עוד: אברמס, אשר בן דוד (שם), עמ' 336–337. על מקובל זה ראו עוד להלן. על הסוגה של פירוש מעשה בראשית בקבלה המוקדמת ועל החיבורים השייכים לסוגה זו ראו: א' גוטליב, 'למשמעותם ומגמתם של "פירושי מעשה בראשית" בראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 59–87; מ' קושניר-אורון, 'ה"פליאה" ו"הקנה": יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם, עמ' 119–148; אברמס, אשר בן דוד (שם), עמ' 301–353. יש לציין שבידינו מצוי גם פירוש מעשה בראשית המיוחס לרמב"ן. ראו: ג' שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים', הנ"ל, מחקרי קבלה (לעיל הערה 74), עמ' 72, 100–102; אברמס, אשר בן דוד (שם), עמ' 301, הערה 5. לא כאן המקום לדון בטיבו של החיבור ובייחוסו לרמב"ן, ומכל מקום בתוכנו אין דבר שעשוי לתרום לדיוני כאן.

81 'וכן אמרו רבותינו ז"ל: תהו, דבר המתהא את הבריות, כלומר שמרגישין בו' (דרשת תורת ה' תמימה, עמ' 10). על השפעת 'ספר הבהיר' על קבלת הרמב"ן ראו: וולפסון, על דרך האמת (לעיל הערה 49), עמ' 166–167.

החלוקה המכוננת את הקריאה הסמנטית השגורה, וכך לקרוא את הטקסט כסדרה של שמות האל, בא באופן דומה בשני החיבורים.⁸² אולם בעוד שבדרשה הוא הוצג כחכמה מן החכמות הרמוזות בתורה, בשורה אחת עם חכמות וסודות נוספים, הרי בפירוש התורה זכתה קריאה חלופית זו של התורה למעמד ראשוני, שווה ערך לקריאה הסמנטית המקובלת; כך עולה בעיקר מן ההערה שהוסיף כאן הרמב"ן בנושא:

ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה בענין הזה שהזכרנו היה שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר קריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתנו בענין התורה והמצוה, ונתנה למשה רבינו על דרך חילוק קריאת המצוה, ונמסר לו על פה קריאתה בשמות.

הקריאה 'על דרך חילוק קריאת המצוה', דהיינו באופן שבו התורה מלמדת על מצוותיו של האל, היא אפשרות אחת מבין שתיים לקריאה בתורה. שתי הדרכים לגיטימיות באותה מידה ושוות ערך זו לזו, אלא שהקריאה הסמנטית היא תורה שבכתב, כלומר קריאה שהוטמעה בתורה הכתובה שניתנה למשה, ואילו הקריאה האזוטרית היא דרך קריאה שנמסרה למשה בעל פה. לא כאן המקום להרחיב בעניין הרעיון הזה, אשר מערער על מובנו המקובל של הטקסט המקראי, ואין צורך להכביר מילים על משמעותו הרדיקלית, אשר למעשה קוראת תיגר על הבלעדיות של קריאת התורה המקובלת 'בענין התורה והמצוה'.⁸³ מה שחשוב לענייני כאן הוא שרעיון זה הוצע לקורא בפירוש התורה כדרך קריאה חלופית של התורה, ואילו במקבילה שבדרשת 'תורת ה' תמימה' הוא עדיין לא הבשיל למעמד מכונן מעין זה.

העובדה שדרשת 'תורת ה' תמימה' קדמה לפירוש התורה משתקפת אפוא בעמדותיו הפרשניות המשתנות של הרמב"ן וביתר שאת בעמדותיו בשאלות עקרוניות הנוגעות למעמדם של האסטרולוגיה, המאגיה האסטרלית ועיקר גופי הידע הקבליים. מעבר לכך בשנייה שחלו בעמדותיו הדתיות והמיסטיות של הרמב"ן משתקף תהליך של הפנמת הקבלה בעולמו והבשלת הזהותו המוחלטת עם תורה זו, שזכתה לבכורה כ'דרך האמת' בפירושו המונומנטלי לתורה.

מדרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה –
סימני העתקה ועריכה

קטעי הפירוש המקבילים בדרשת 'תורת ה' תמימה' ובפירוש התורה, המאוחר ממנה, דומים זה

82 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' פט-צ; פירוש הרמב"ן לתורה, הקדמה לספר בראשית (מהדורת שעוועל [לעיל הערה 50], עמ' 1-2). ההקשר המאגי של קריאת השמות גלוי לעין בעיקר בדרשה. קשה להכריע אם במקבילה שבפירוש התורה עדיין אחז הרמב"ן באותה תפיסה מאגית, או שמא יש להבין את דרך הקריאה הזו שם בהקשר אחר.

83 על רעיון זה, מקורותיו, הקשריו וגלגוליו ראו: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 41-47.

לזה לא רק בתוכנם אלא גם בסגנונם, לעתים עד כדי זהות כמעט מוחלטת, והמסקנה הבלתי נמנעת היא שהרמב"ן פירק מתוך הדרשה את התכנים שבמקבילות, יצק אותם אל פירוש התורה, וערך אותם מחדש בפירוש בהתאם למסגרת הספרותית החדשה.⁸⁴ לעתים עשוי הסבר זה לסייע בפתרון תמיהות וסתומות בפירוש התורה. רוצה לומר, מבנה תמוה של יחידה טקסטואלית בפירוש התורה עשוי להיות מובן בהקשר הספרותי המקורי שבו נוצר בדרשת 'תורת ה' תמימה', ואבהיר זאת בדוגמה אחת מובהקת – פירושו של הרמב"ן לירידת אברהם למצרים.⁸⁵ הן בדרשת 'תורת ה' תמימה' והן בפירוש התורה ראה הרמב"ן את התנהלותו של אברהם בפרשה זו בעין ביקורתית ותלה בהתנהלות זו את השעבוד העתידי של בני בניו במצרים (אך בפירוש התורה, כאמור לעיל, הוסיף הערה על חטא הירידה מן הארץ). אף סגנונו של הרמב"ן בשתי המקבילות דומה מאוד, כמעט זהה. ההבדל בין המקבילות הוא באופן שילובו של הפירוש הביקורתי במסגרת הספרותית הרחבה בכל אחד מן החיבורים. כך כתב הרמב"ן בפירושו לתורה:

ויהי רעב בארץ – הנה אברהם ירד למצרים מפני רעב. לגור שם – להחיות נפשו בימי הבצרות, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתו בנגעים גדולים, והוציאו משם 'במקנה בכסף ובוזהב', וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. נרמזו אליו, כי בניו ירדו מצרים מפני רעב לגור בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים, כאשר אמר וכל הבת תחיון, והקדוש ברוך הוא ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב ו'צאן ובקר מקנה כבד מאד', והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבא, רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם צא וכבש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו, באברהם כתוב ויהי רעב בארץ, בישראל כתוב כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ.

ודע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח באלהיו שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש כח באלהים לעזור ולהכשיל. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה מתחלה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה החטא.⁸⁶

84 אין זה המקרה היחיד שבו נהג הרמב"ן כך. לדוגמה נוספת של העתקת תכנים מחיבור לחיבור ראו: עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן (לעיל הערה 19), עמ' 489–496.

85 כאמור שמאע כבר דן באופן מקיף ומעמיק בסוגיה פרשנית זו בכתבי הרמב"ן. ברם מסקנותיו בנויות על ההנחה – שקיבל כמוסכמת – שדרשת 'תורת ה' תמימה' מאוחרת מן הפירוש, ודעתי ההפוכה עשויה להאיר גם את ממצאיו המאלפים באור שונה. ראו: שמאע, תהליכי גיבוש (לעיל הערה 18).

86 פירוש הרמב"ן לתורה, בר' יב 10.

מן המבנה וההקשר של הקטע שלפנינו ברור שהרמב"ן הציע כאן שני פירושים שונים למשמעותו של סיפור ירידת אברהם למצרים. בחלקו הראשון של הקטע הפרשני נתפס האירוע הזה כהטרמה טיפולוגית, פרה-פיגורטיבית, של ירידת בני ישראל למצרים וקורותיהם שם. את ההסבר הזה יש להבין במסגרת המגמה הפרשנית שהציע הרמב"ן אך מעט קודם לכן, ושכינה 'מעשה אבות סימן לבנים'.⁸⁷ בפירוש השני ביצע הרמב"ן תפנית פרשנית חדה וראה בהתנהלותו של אברהם בפרשה זו חטא גדול ועוון כפול – הכשלתה של שרה אשתו ונטישת ארץ ישראל והירידה למצרים – ולפיכך הגלות העתידית של בני ישראל במצרים נתפסת כעונש על חטאו של אביהם הראשון. על המתח והניגוד שבין שני ההסברים הללו כבר עמדו מיכה גודמן ואברהם שמאע, ושניהם הראו שמדובר בזיקות מהופכות בין מעשה האב לתולדות הבנים.⁸⁸ בניגוד זה כשלעצמו אין כל קושי, מאחר שריבוי הפירושים הוא מאפיינו של פירוש הרמב"ן לתורה, ואולם המעבר החד ממגמה פרשנית אחת לאחרת נעשה כאן, שלא כמקובל, באופן טכני, כאילו הפירושים מודבקים זה לזה, בלא כל ציון או מילות קישור שבאמצעותם רגיל היה הרמב"ן לסמן מעברים ספרותיים כאלה בפירושו לתורה. השבר הרעיוני שבין הסיפא לרישא נותר כאן חסר פשר. אפשר שהצדק עם שמאע, שראה ביחידה הספרותית על אודות חטאו של אברהם תוספת מאוחרת של הרמב"ן,⁸⁹ ואולם הטענה שהעמדה הביקורתית של הפרשן כלפי אברהם הבשילה רק בשלב מאוחר יחסית של התגבשות פירושו איננה אפשרית עוד, מפני שעמדה זו הובעה כבר בדרשת 'תורת ה' תמימה', שעל פי מסקנתנו קדמה לפירוש התורה.

נראה שההסבר לאי ההתאמה בין הפירושים שלפנינו נעוץ בעובדה שהדברים הועתקו מדרשת 'תורת ה' תמימה', ושם באו בהקשרם המקורי.⁹⁰ כבר בדרשה ביקר הרמב"ן כאמור את התנהלותו של אברהם בפרשת הירידה למצרים, ועשה זאת בזיקה לרעיון שמעשה אבות סימן לבנים, ואולם היחס בין שני הרכיבים הללו של הפירוש שונה שם בתכלית:

ועוד יש בו דבר נסתר, מקים דברים רבים בתורה, שודאי התורה אינה דברי הימים למלכי ישראל ולזולתם, ולמה האריך כל כך במעשה האבות, לאמר כמה בארות חפר יצחק או כל דברי יעקב עם הרועים ורחל. אבל מצאתי בבראשית רבה ענין מתיר כל זה: כל מה שארע

87 שם, יב 6. על הפרשנות הטיפולוגית של מעשה אבות סימן לבנים אצל הרמב"ן ראו: ע' פונקשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', ציון, מה (תש"ס), עמ' 35–59; הלבנטל, על דרך האמת (לעיל הערה 32), עמ' 219–232; מ' גודמן, 'פרשנות טיפולוגית ורעיון הפרוגרס: עיונים בתפיסת ההיסטוריה של הרמב"ן', דעת, 56 (תשס"ה), עמ' 39–59.

88 גודמן, פרשנות טיפולוגית (שם), עמ' 48; שמאע, תהליכי גיבוש (לעיל הערה 18), עמ' 201–203. על הפער בין דרכו של הרמב"ן בזאת לבין מסורת המדרש ראו: י' אראל, 'אברהם ושרי בדתם מצרימה – ליחסו של רמב"ן למדרשי האגדה', מגדים, נא (תש"ע), עמ' 57–76.

89 שמאע, תהליכי גיבוש (שם), עמ' 210–212.

90 יש לציין שמקבילה זו מצויה רק בנוסחאות המלאות יותר של הדרשה המיוצגות בכ"י אסקוריאל, ספריית סן לורנצו דל אסקוריאל G-VI-17, ובכ"י מוסקווה, ספריית המדינה הרוסית, אוסף גינצבורג 1323.

לאבות סימן לבנים, וכן הוא, שהיה הקב"ה רוצה להודיע לנביאיו העתיד לבא עליהם ועל זרעם, והיה מוציא הענין מן הכח אל הפועל בהם להיות שריר וקים. ודע כי אברהם אבינו חטא בשוגג כשאמר לשרה 'אמרי נא אחתי את', כי היה לו לבטח בבוראו ולא למסור אשתו לגלוי עריות, ועל כן נגזר עליו שישתעבדו בניו ארבע מאות שנה. ואברהם לא הבין על מה נענש, שחזר ועשה כן עם אבימלך. ומכל מקום נגזר על זרעו שעבדו ארבע מאות שנה באותו מקום וביד אותו מלך. וכאשר באה לידו בענין רעב, כן בניו ירדו שם ברעב, וכאשר נלקחה מדרך שררה בכבוד, דכתיב 'ויהללו אותה אל פרעה', כן באו בניו שלם בכבוד. וכאשר נענש המלך בנגעים להוציאה כן נענשו המצרים על בניו בעשר מכות. וכאשר אמר 'הנה אשתך קח ולך', כן אמרו 'קומו צאו וגו'. וכאשר אמר 'ויצו עליו פרעה אנשים', כן אמר 'ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם'. וכאשר כתוב בצאתו 'ואברהם כבד מאד', כן אמר 'וישאלו מצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות [...] וצאן ובקר'. וכאשר כתיב באברהם 'וילך למסעיו', כן כתיב אלה 'מסעי בני ישראל'. הנה מעשה אברהם כלו רמז וסימן לגלות ראשון, ושל יצחק לגלות בבל, ושל יעקב לגלותנו, כמו שאפרש בעזרת ה'.

נקל להבחין שכאן, שלא כבמקבילה שבפירוש התורה, ההסבר על חטאו של אברהם ארוג בתוך המסה על 'מעשה אבות סימן לבנים', שמהווה מסגרת כוללת ליחידה הספרותית ומסגרת מכוננת למתודה הפרשנית הנקוטה בה. יתר על כן, בדרשה אין כל הסבר אחר לירידת אברהם למצרים על דרך הפרשנות הפרה-פיגורטיבית, ואת מקומה של פרשנות זו ממלא הקטע הרחב והמפורט על חטאו של אברהם ועונש בניו. נראה אפוא שבמסעו הפרשני של הרמב"ן על דרך 'מעשה אבות סימן לבנים', משבא למעשה ירידת אברהם למצרים, הוא התקשה להסביר את לקיחת שרה לפרעה כאות או כהטרמה משמים, הווי אומר כאירוע שנתגלגל על שרה מהקב"ה בכבודו ובעצמו. רחוק היה בעיניו שהקב"ה יגרום לאם האומה שתמסר לגילוי עריות – כפי שהוגדר אירוע זה בדרשה – רק על מנת להוציא 'הענין מן הכח אל הפועל בהם להיות שריר וקים'. על כן באופן חריג, אך עדיין בתוך אותה מסגרת פרשנית של 'מעשה אבות סימן לבנים', הפקיע כאן הרמב"ן את מעשה מסירת שרה לפרעה מידי האל ותלה אותו בחטאו של אברהם, ובתוך כך הקפיד לשמור על ההלימה בין מעשה האב לתולדות הבנים, גם אם על בסיס זיקה שונה. באופן יוצא דופן נתפסו כאן אירועי הבנים, הווי אומר גלות ישראל במצרים, כעונש של מידה כנגד מידה, ולא כרגיל כסימן.

נראה שכאשר בא הרמב"ן לצקת את הדברים הללו מכלי אל כלי ולהטמיע את העניין כולו בפירושו לתורה, הוא חזר בו מן הסתייגות שהולידה את פרשנות החטא, וביקש להחיל את העיקרון הפרשני הפרה-פיגורטיבי של 'מעשה אבות סימן לבנים' אף על פרשה זו: 'נרמז אליי כי

בניו ירדו מצרים מפני רעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים כאשר אמר וכל הבת תחיון, והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים'. במצב עניינים זה לא היה עוד צורך פרשני לראות במעשהו של אברהם חטא, ואפשר היה לוותר על כך. ואולם מאחר שפסקה פרשנית זו כבר באה לעולם, מצא בה הרמב"ן טעם כשהיא לעצמה והעניק לה קיום עצמאי, אם לא בתוך המסגרת הפרשנית של 'מעשה אבות סימן לבנים', אזי בצדה, וצירף אליה את חטא עזיבת הארץ. הנה כי כן צירוף הקטע הפרשני הזה לפירוש התורה, בין שנעשה בשלב מאוחר יותר ובין שלא, הוא פרי מעשה ההעתקה מן הדרשה ועריכתה המחודשת של המערכה הפרשנית הרחבה בתוך פירוש התורה. רק על רקע הופעתה של פסקה זו בהקשרה בדרשת 'תורת ה' תמימה' ניתן אפוא להבין את דרך שילובה יוצא הדופן בפירוש לתורה.

דרשת 'תורת ה' תמימה' – זמנה, נסיבות יצירתה ותולדותיה

המסקנה שדרשת 'תורת ה' תמימה' נתחברה קודם לפירוש התורה שוללת באופן חד-משמעי את ההנחה המקובלת שזמנה של הדרשה בסמוך לוויכוח ברצלונה, בשנת 1263. אין אנו יודעים מתי בדיוק חובר פירושו של הרמב"ן לתורה, אך מדובר לבטח בתקופת חייו המאוחרת ובפרק זמן שנמשך שנים ארוכות.⁹² על כן יש להניח שבשנת 1263 כבר עמד הרמב"ן בשלבים מתקדמים של חיבור הפירוש לתורה, אם לא בשלבי סיומו. נמצא שזמנה של הדרשה בתקופה קודמת בחיי הרמב"ן, והשאלה היא אימתי בדיוק התחברה ובאיזה פרק בחייו.

המהדורות הישנות של הדרשה וכתבי היד המקוטעים שלה לא גילו טפח וחצי טפח מן הנסיבות ההיסטוריות שבהן היא אחוזה, אך עדות חדשה בכתב היד המלא של הדרשה (כתב היד ששימש בסיס למהדורות האחרונות של הדרשה), כ"י מוסקווה, ספריית המדינה הרוסית, אוסף גינצבורג 1323, עדות שאין לה זכר בנוסחים החסרים, עשויה לסייע בתיארוכה. בבואו להטיף כנגד שנאת חינם, שבגינה על פי המסורת התלמודית חרב בית המקדש השני, מצא הרמב"ן צורך להעיר הערה אישית קצרה, וחשף בה בגילוי לב את כאבו העמוק:

ישמעו אותו הקהל הזה ויתבוננו בו מן התורה ומן הדעת, כי מעולם לא חרבו המדינות הגדולות אלא על המחלוקת, והם רב הפרעניות הבאות על כל אמה. והקב"ה יודע שטרחתי לשום שלום ביניהן, והן דחפוני בשתי ידיהם על חנם להכנס במחלקתם.⁹³

לאיזו מחלוקת רמז כאן הרמב"ן? מהי הפרשה הציבורית – ככל הנראה בעיר ברצלונה – שהיה מעורב בה באופן כה עמוק? עד כמה שתולדות חייו של הרמב"ן ידועות לנו, לא ניתן לקשר

92 ראו: עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן (לעיל הערה 19), עמ' 13–14 ובהפניות שם.

93 דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קכח.

את העניין הזה אלא לאירוע אחד שטלטל את הקהילה היהודית בברצלונה ככל הנראה בשנות השלושים של המאה השלוש עשרה. פרשה זו, שהתרחשה בברצלונה בשנים שבהן התחולל הפולמוס על ספרי הרמב"ם, התפתחה למאבק על השלטון הציבורי ואף הגיעה, בחריפות רבה, לפסים אישיים.⁹⁴ מתוך קומץ התעודות ההיסטוריות המצויות בידינו בנושא זה, ובעיקר מתוך כמה איגרות של הרמב"ן, אנו למדים שעל רקע עמדתו התקיפה של ר' יונה גרונדי, בן דודו של הרמב"ן, כנגד ספריו הפילוסופיים של הרמב"ם, נשמעו טענות שהטילו רבב בייחוסו של חכם זה, טענות שנתלו בספק שהועלה דורות מספר קודם לכן באשר לכשרות קשר הנישואין של אחד מאבות אבותיו. הרמב"ן, שעמדתו בפולמוס על כתבי הרמב"ם הייתה מלכתחילה מתונה, מפויסת ומפשרת, נפגע באופן אישי, מאחר שהפקפוק בייחוסו של בן דודו ערער ממילא גם על ייחוסו שלו, ובעל כורחו הוא נגרר למערכה ויצא למלחמת חרמה כנגד מסע ההשמצות שאיים על מעמדו ומעמד משפחתו. בכמה מאיגרותיו הוא אף יצא מגדרו ונקט ביטויים חריפים של איבה וזעם, ביטויים לא אופייניים המגלים את סערת הנפש שהיה נתון בה.⁹⁵

חיוזק להשערה שדברי הרמב"ן בדרשה רומזים אכן למחלוקת זו עולה מן הדמיון בין הצטדקותו הכאובה כאן – שמלכתחילה ביקש 'לשום שלום ביניהן', ושנגרר למחלוקת זו בעל כורחו ('והן דחפוני בשתי ידיהם על חנם להכנס במחלקתם') – לבין דברים שכתב בשתיים מאיגרותיו. באחת מהן הצר על שהוא נדרש להגיב על דברי הדיבה שהוצאו עליו אף שביקש בכל כוחו להימנע מכך: 'אכן סבלתי כמה זמנים והתאפקתי כמה עתים [...] וע"כ כפפתי אליה לתוך און והרחקתי מעליהם דרכי [...] סבלתי ונשאתי עד כי ראיתי בדור ראשי ל'שים בפי כלבים ושמעתי דבת רבים, דברו עלי אלות שוא'.⁹⁶ ובדומה לכך כתב באיגרת אחרת: 'עשיתי עצמי אֵלם ואינו מדבר, חרש ואינו שומע, עד שדנוני חברי כפתי ואינו יודע'.⁹⁷

כל הסימנים מובילים אפוא למסקנה שהביטוי האישי הכאוב שמופיע לפנינו בחלק האחרון של דרשת 'תורת ה' תמימה' רומז למחלוקת זו שפרצה בברצלונה ככל הנראה באמצע שנות השלושים של המאה השלוש עשרה. אם כך מסתבר שהדרשה נישאה בברצלונה בטווח סמוך ונראה למחלוקת זו – כך עולה מן הפנייה הישירה יוצאת הדופן אל הקהל, 'ישמעו אותו הקהל

94 ראו על כך: ד' ספטימוס, 'מאבק על שלטון ציבורי בברצלונה בתקופת הפולמוס על ספרי הרמב"ם', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 389–400; B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia', 400–389; I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA 1979, pp. 197–230. כפי שהדגיש ספטימוס הזיקה בין פרשה זו לפולמוס העיוני על כתבי הרמב"ם איננה ברורה, אך ברי כי העניינים הללו נכרכו זה בזה במידה כזו או אחרת.

95 איגרות אלו של הרמב"ן הן למעשה העדות ההיסטורית החשובה ביותר לפרשה זו. ראו: שז"ח הלברשטם, 'מלחמת הדת: קבוצת מכתבים בעניני המחלוקת על ספר המורה והמדע', גנזי נסתרות, ד (תרל"ט), עמ' 15–24, 28–36; כתבי הרמב"ן (לעיל הערה 11), עמ' שנג–שסו. על המחלוקת הזו ראו עוד: ח"ד שוועל, 'מבוא לאגרות ג'–ו', כתבי הרמב"ן (שם), עמ' שנב; דן, ימי הביניים (לעיל הערה 23), עמ' 92–98.

96 כתבי הרמב"ן (שם), עמ' שנה.

97 שם, עמ' שסה.

הזה, מן הצורך של הדורש להתנצל, ומן הרושם המתקבל מן הדברים שהאירוע המדובר היה ידוע ומוכר לשומעים כולם. ומכל מקום קשה להניח שהדברים נאמרו לקהל רק כשנות דור מאוחר יותר, באמצע שנות השישים של אותה מאה.

תיארוכה של הדרשה בסביבות שנות השלושים של המאה השלוש עשרה ובסמיכות לפולמוס על כתבי הרמב"ם עשוי להבהיר גם את ההקשר ההיסטורי של תוכנה. שלא כמתבקש בדרשה שהקשרה פולמוס בין־דתי, הרמב"ן כיוון כאן את עיקר חציו לא כנגד הנוצרים אלא דווקא כנגד הפילוסופיה בכלל והפילוסופים היהודים בפרט. ההקשר הפולמוסי של הדרשה בולט על רקע המקבילה הקרובה והמובהקת לרעיון המרכזי של 'תורת ה' תמימה', בפרק השני בספר 'משיב דברים נכוחים', ספרו של ר' יעקב בן ששת, מקובל בן דורו ומקומו של הרמב"ן.⁹⁸ ספר זה כל כולו כתב פולמוס כנגד הפילוסופיה המימונית, והוא יצא באופן קונקרטי כנגד 'מאמר יקון המים' של ר' שמואל אבן תיבון. הרעיון שהחכמות כולן טמונות בתורה נוסח בחיבור זה באופן דומה מאוד לאמור בדרשת 'תורת ה' תמימה':

ואין חכמה בעולם שאין לה ראייה מן התורה, הן חכמת הכוכבים, הן חכמת הרפואות או חכמת השיעור וכן שאר החכמות ופתרון חלומות כלן יש להן רמז מן התורה [...] ועל כן נקראת תמימה שנא' תורת ה' תמימה, ואילו היתה חסרה כלום לא היה קורא אותה תמימה.⁹⁹

לא קשה לזהות בדבריו של המקובל בן המאה השלוש עשרה בגרונה את ההקשר הפולמוסי גם בעניין זה – הוא הדגיש בדבריו ששורש הרע בתורתם של הפילוסופים נעוץ בפנייתם לחכמות זרות:

וזה החלם לפרוץ גדרים ויחפאו על ה' דברים כי למדו חכמת בני יון ואנשי הודו, ובהם יחשבו גם הם כי כל תועבת ה' אשר עשו לאלהיהם לא ימושו מפיהם ספרי חכמיהם ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם [...] והגיע העת שאמרו רבו' ע"ה עתידה תורה שתשתכח מישראל.¹⁰⁰

בנהייה האינטלקטואלית אל המחוזות הפילוסופיים הייתה לדעת יעקב בן ששת לא רק סטייה טרגית אל המחוזות המסואבים ('תועבת ה') של הגוים, אלא גם סכנה להתבוללות ('יתערבו בגוים'); אך לא פחות מכך הוא ביכה כאן את עלבונה של התורה, שנדחת לקרן זוית, והביע חשש שיתקיים בה 'עתידה תורה שתשתכח מישראל'.¹⁰¹ כמענה למגמה הפילוסופית המושמצת

98 על מקובל זה ראו: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Z. Werblowsky, trans. A. Arkush, Philadelphia 1987, pp. 376–382; גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 80), עמ' 567–568; יעקב בן ששת גירונדי, ספר שער השמיים, מהדורת נ' גבאי, תל אביב 1989, עמ' 1–2.

99 משיב דברים נכוחים (לעיל הערה 80), עמ' 79. וראו גם: שם, עמ' 83. על הספר ראו: שער השמים (שם), עמ' 3–93.

100 משיב דברים נכוחים (שם), עמ' 68.

101 כיצא בזה נמצא בחיבורו האחר של ר' יעקב בן ששת, שער השמים (לעיל הערה 98), עמ' 115.

ביקשו אפוא יעקב בן ששת והרמב"ן¹⁰² להשיב את מוקד העניין האינטלקטואלי אל התורה ולחשוף בה את מה שביקשה האינטליגנציה היהודית בת הדור בשדות זרים – את החכמות האוניוורסליות.¹⁰³ הרמב"ן יצא למסע פרשני-אינטלקטואלי על מנת לאשש את הטענה שבתורה ודווקא בה טמונות כל החכמות. הוא מצא בתורה רמיזות לתורות ולגופי ידע שהיו פופולריים ביותר בימי הביניים, כמו אסטרוולוגיה ומאגיה אסטרלית, חכמת הפרצוף וגלגול נשמות, תורות שעמדו כידוע במוקד מחלוקתו עם הרמב"ם.¹⁰⁴ בהצגת התכנים הללו כרמזים בתוך התורה עצמה ביקש הרמב"ן להציב חלופה לתפיסה הפילוסופית, שהייתה בעיניו חיצונית לתורה וצרה לה, ומנקודת המוצא הזו התגבשה מאוחר יותר משנתו הקבלית הבשלה, שבאה לידי ביטוי בפירוש התורה שלו. העובדה שהרמב"ן הקפיד להעלות את הדברים על הכתב, לשמרם ולהפיצם מעידה על החשיבות הרבה שייחס לגיבוש תשובה סדורה על אתגרי הזמן.¹⁰⁵

הקשר היסטורי זה מאשר את המסקנה שעלתה מן ההשוואה הטקסטואלית בין דרשת 'תורת ה' תמימה' לפירוש התורה, והיא שהדרשה קדמה בזמנה לפירוש, ושהיא מייצגת רובד ראשוני וקדום ביצירתו הפרשנית של הרמב"ן. מעתה אפשר לשרטט תמונה היסטורית מלאה יותר ולקבוע שאת דרשת 'תורת ה' תמימה' חיבר הרמב"ן בשנות השלושים או לכל המאוחר בתחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה, ושרק לאחר מכן ניגש לכתיבה ולעריכה של פירושו לתורה.¹⁰⁶

מה היה ה'מושב בחיים' (Sitz im Leben) של הדרשה? חוקרי ספרות הדרוש בימי הביניים קבעו זה כבר שהדרשה כיצירה ספרותית איננה משקפת בהכרח באופן מדויק את הנוסח הרטורי

102 הזיקה בין יצירתו של יעקב בן ששת לזו של הרמב"ן איננה ברורה לגמרי לפי שעה ועוד חזון למועד. לעת עתה אציין רק כי דן תמה בצדק על שהרמב"ן, גדול המקובלים בזמנו ובמקומו של יעקב בן ששת, לא נמנה עם המקובלים הרבים שהזכיר האחרון בכתביו. ראו: דן, ימי הביניים (לעיל הערה 23), עמ' 418.

103 אתגר הפולמוס כנגד משנתו הפילוסופית של הרמב"ם היה זרז להתגבשות משנתו של הרמב"ן גם מבחינות אחרות. ראו: J. Stern, 'The Fall and Rise of Myth in Ritual: Maimonides versus Nahmanides on the "Huqqim", Astrology, and the War against Idolatry', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 6 (1997), pp. 185-263.

104 במקומות מספר בדרשה גלש הרמב"ן לוויכוח מפורש עם הרמב"ם, ראו למשל: דרשת תורת ה' תמימה, עמ' מד, ס-סב. עוינותו המופגנת של הרמב"ן בדרשה זו כלפי הפילוסופיה בכלל באה לידי ביטוי למשל בדבריו: 'ומכאן תראה אכזריות ראש הפילוסופים וקשיו, ימחה שמו' (שם, עמ' מ).

105 על השימוש בדרשות בעיקר בחוגי המקובלים לשם הפצת הבשורה הקבלית ראו: Z. Gries, 'Between History and Literature – The Case of Jewish Preaching', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4 (1994), pp. 121-122.

106 התיארוך המוקדם של דרשת 'תורת ה' תמימה' מחייב להקדים חיבור נוסף של הרמב"ן, 'שער הגמול', מאחר שהוא נרמז ככל הנראה בדרשה. הרמב"ן כתב שם בקשר לגורל הנשמות לאחר המוות: 'וכבר בארתי זה בראיות' (דרשת תורת ה' תמימה, עמ' עו). אני מודה לקורא האלמוני מטעם המערכת על שהסב את תשומת לבי לעניין זה. מכל מקום תיארוכו של 'שער הגמול' בשחר ימיו של הרמב"ן מסתבר ביותר גם מסיבות אחרות, ואין כאן מקום להאריך.

של הדרשה כפי שנאמרה בבית הכנסת או בציבור. כפי שציינו החוקרים, לרוב נישאו הדרשות ביום השבת וככל הנראה לא נקראו מן הכתב, ולכן סביר להניח שהדרשה הכתובה הייתה עיבוד מאוחר, משוחזר ולעתים מורחב של מה שנאמר בעל פה.¹⁰⁷ היו אף שפקפקו בהנחה שכל הדרשות חוברו לצורך נשיאתן בציבור, ושסברו שהדרשה הכתובה היא סוגה ספרותית לעצמה, שלא היה לה בהכרח הקשר רטורי.¹⁰⁸ מאחר שבדרשת 'תורת ה' תמימה' יש מאפיינים רטוריים ברורים,¹⁰⁹ אין מקום לפקפק בעדותם של כתבי היד שדרשה זו – לפחות בגרסה צנועה ומצומצמת – נישאה ברבים בבית הכנסת של ברצלונה. מנגד רבים הסימנים המעידים שכתובת הדרשה הייתה כרוכה בעיבוד, בשינוי ובהרחבה – היעדרם של סימני הפתיחה האופייניים לדרשה בציבור, דיונים פרשניים למדניים וארוכים שקשה להניח שנישאו בפני עם ועדה, ולשון הדרשה, עברית, שלא הייתה לשון העם בברצלונה במאה השלוש עשרה.¹¹⁰ נראים הדברים אפוא שהרמב"ן העלה על הכתב את תוכן הדרשה שנשא בפני קהל בברצלונה, ושבתוך כך עיבד אותה לתבנית ספרותית ואף הפליג והרחיב בה על פי טעמו ושיקול דעתו.

מיעוט כתבי היד והדפוסים של דרשת 'תורת ה' תמימה' (עד המאה התשע עשרה) מלמד שהיא לא זכתה לתפוצה רחבה.¹¹¹ קשה לתלות את הביקוש הדל ליצירה זו בטיבה של הבשורה המקופלת בה או בתכניה, מאחר שגם דרשותיו האחרות של הרמב"ן לא זכו לעניין רב,¹¹²

107 לשאלת ה'מושב בחיים' של הדרשה, אם בכתב ואם בעל פה, ולשאלת העיבוד האפשרי של דרשה רטורית לדרשה כתובה ראו: 'דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975, עמ' 35–37; M. M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200–1800*, New Haven 1989, pp. 5–22; idem, 'Your Voice Like Ram's Horn': Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching, Cincinnati 1996, pp. 107–109; 'דרשנים, דרשות וספרות הדרוש בספרד', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 116; ש' רגב, דרשה המסורה והכתובה: דרשות ודרשנים בימי הביניים, ירושלים תש"ע, עמ' 16, 21–38.

108 ראו: רגב, דרשה המסורה והכתובה (שם). ולעומת זאת ראו: דן, ספרות המוסר (שם); ספרסטיין, דרשנות יהודית (שם), עמ' 3; יש להעיר שבמקום אחר שם (עמ' 22), ספרסטיין הודה שלעתים הכינוי דרשה עשוי לייצג סוגה ספרותית בלבד.

109 למשל בכמה נקודות במהלך הדרשה יש פנייה ישירה אל קהל השומעים: 'ואל תשתבשו באמות שהקשיתי' (דרשת תורת ה' תמימה, עמ' ל); 'ואתם יודעים כי שנות השמיטה כימי השבוע' (שם, עמ' צא); 'ישמעו אותו הקהל הזה ויתבוננו בו' (שם, עמ' קכח). בסיומה של הדרשה יש התנצלות המשקפת גם היא הקשר רטורי מובהק: 'והנה יש לי להשלים ענין מעשיהם של אבות בכל ספר בראשית מהו רומז [...] אלא שיהיה טרח גדול לפרש הדבר בארך' (שם, עמ' קלז). גם סיום הדרשה בענייני הגאולה ונבואות הגאולה (שם, עמ' קלז–קלח) הוא מן המאפיינים המוכרים של הדרשה הרטורית. בנושא זה דעתי שונה מדעתו של הורוביץ. ראו: הורוביץ, דרשנים (לעיל הערה 107), עמ' 311.

110 על שאלת השפה שבה נישאה הדרשה בימי הביניים ראו: ספרסטיין, דרשנות יהודית (לעיל הערה 107), עמ' 39–44; הנ"ל, 'הדרשה כמקור היסטורי, ספרותי והגותי: מצב המחקר', נ' אילן, כ' הורוביץ וק' קפלן (עורכים), דורש טוב לעמו: הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, ירושלים תשע"ג, עמ' 22–24 ובהפניות שם; הורוביץ, דרשנים (שם), עמ' 316.

111 לתיאור מצאי כתבי היד של דרשת 'תורת ה' תמימה' ראו לעיל בפתיחת המאמר.

112 כך נראה מקטלוג כתבי היד של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים.

בעיקר בהשוואה לפופולריות של חיבורי האחרים ובייחוד פירושו לתורה.¹¹³ מסתבר אפוא שככלל לא זכתה הסוגה של חיבורי הדרוש, בעיקר אלו שאינם ערוכים על סדר פרשת השבוע או המועדים, לביקוש רב, לפחות לא במקום ובזמן המדוברים. ייתכן גם שגורלן של הדרשות הללו היה כגורלם של קונטרסים וכתבים רבים בימי הביניים אשר בשל היקפם המצומצם לא נשמרו ולא זכו לתהודה.¹¹⁴ בנסיבות אלה אין פלא שכאשר פנה הרמב"ן לחיבור פירושו לתורה הוא מצא לנכון לצקת פרקים רחבים מתוך הדרשה אל המדיום הספרותי החדש, וכך להרחיב את מעגל הקוראים הפוטנציאלי של הרעיונות שהעלה בה ולהגדיל את תפוצתם. הוא העתיק את דבריו באופן מחושב וסלקטיווי, ברצותו הרחיב וברצותו קיצר, בעיבוד ובהתאמה לתפיסותיו הפרשניות והדתיות העדכניות. יש לראות אפוא בחומרים הללו בפירוש התורה שכבה מובחנת, שגם אם איננה מאוחרת בזמנה מתורף החיבור, היא מייצגת מגמה מוגדרת וייחודית, וייתכן בהחלט ששכבה זו נוצקה אל תוך הפירוש לתורה (אכן, מתוך החומרים הקדומים יותר של 'תורת ה' תמימה') כבר בשלב הראשוני של יצירת החיבור. מבחינת חקר משנת הרמב"ן אפשר לראות אפוא בדרשת 'תורת ה' תמימה' מהדורה ראשונה, מהדורה מוקדמת או אפילו מעין טיוטה של שכבה ספרותית מרכזית בפירוש התורה. מנקודת מבט אחרת הדרשה היא עדות חשובה ונדירה לשינויים שחלו בדרכו הפרשנית והדתית של הרמב"ן במהלך חייו.

סיכום

אף שקורפוס כתביו ההגותיים והפרשניים של הרמב"ן ובתוכם כתביו הקבליים מונח לפנינו וידוע זה שנים רבות, עדיין לא נכתבה הביוגרפיה ההגותית והאינטלקטואלית שלו. שאלות כמו מניין שאב הרמב"ן את הידע בתורות מיסטיות עתיקות וחדשות ששיקע בכתביו, מתי ובאילו נסיבות הגיע לידי הידע הקבלי, ובאיזו מידה ניתן לראות בקבלה שלו גם ממד יצירתי ומקורי, לא נדונו בהרחבה ובאופן מקיף אלא במעט ועל דרך האפשר. שאלת היחס הכרונולוגי והזיקות הרעיוניות בין כתביו הקבליים עדיין מוטלת בקרן זוית, אף שיש לה השלכות חשובות ומכריעות לא רק להבנת משנתו אלא גם להבהרת תהליכים ומגמות בראשית ימי הקבלה בכלל. במאמר זה ביקשתי לגשת למשימה זו מזווית צרה אך הרת משמעות ולבחון את היחס בין שניים מחיבוריו החשובים של הרמב"ן, דרשת 'תורת ה' תמימה' ופירושו התורה.

יוסף עופר ויהונתן יעקבס הראו לאחרונה שהשינויים והתיקונים שערך הרמב"ן בפירושו לתורה בשנות חייו האחרונות בארץ ישראל משקפים תמורות בעמדתו כפרשן.¹¹⁵ בהמשך לדברים הללו עמדתי על כך שבתוספות הספורות בחיבור זה הנוגעות לפרשנות הקבלית משתקפת מגמה

113 פירוש הרמב"ן לתורה מצוי בידינו בכ" 50 כתבי יד ובאין ספור מהדורות דפוס.

114 אני מבקש להודות לידידי יהודה גלינסקי על הערתו זו.

115 עופר ויעקבס, תוספות רמב"ן (לעיל הערה 19).

חדשה, מסתגרת ואוטורית יותר מזו שנקט הרמב"ן כלפי הסודות בשנות חייו המוקדמות.¹¹⁶ כאן ביקשתי להראות שלא רק בסוף ימיו אלא אף בפרקים קודמים בחייו חלו תמורות בעמדותיו הפרשניות וביחסו לתורות אוטוריות. המעבר של חומרים פרשניים מדרשת 'תורת ה' תמימה', שכפי שהראיתי קדמה לפירוש לתורה, אל הפירוש משקף תהליך שינוי ובעיקר התגבשות של משנתו הקבלית והדתית של הרמב"ן כפי שהיא מוכרת מכתביו המאוחרים יותר. מסקנות המאמר הזה עשויות לתרום להבנת מקורותיה של קבלת הרמב"ן ולהבנת היבטים שונים במשנתו, כמו התבנית המכוננת שבה ארגן את מכלול הידע האוטורי, מקומה של פרשנות התורה הקבלית בעולמו הדתי והאופן שבו שילב את פירושו הקבליים בתוך פירוש התורה. אין בידי לעסוק כאן בהרחבה בעניינים אלה ואני מתכוון בעז"ה לעשות זאת במקום אחר. לעת עתה מסקנות המאמר פותחות צוהר אל המעבדה של המקובל ומציירות תמונה חיה ודינמית של האופן שבו צמחו והתגבשו כמה מעמדותיו הקבליות המרכזיות והחשובות של גדול המקובלים בקטלוגיה בימי הביניים.

נספח
רשימת המקבילות בין דרשת 'תורת ה' תמימה'
ובין פירוש התורה לרמב"ן

הרשימה דלקמן כוללת יחידות ספרותיות שלמות שהן מקבילות פרשניות מובהקות. המקורות ב'תורת ה' תמימה' צוינו על פי מהדורת שעוועל (בחלקים הנכללים בה), שהיא המהדורה המצויה יותר, וגם על פי מהדורת דביר, שהיא המדויקת והמלאה יותר.

נושא / פסוק	פירוש התורה	תורת ה' תמימה, מהדורת שעוועל	תורת ה' תמימה, מהדורת דביר
1 'ויעשו כן החרטמים בְּלִטְיהֶם להוציא את הכנים ולא יכלו' (שמ' ח 14)	שמ' ח 15	עמ' קמו	עמ' לו–לט
2 'וגם בכ' יאמינו לעולם' (שמ' יט 9)	שמ' יט 9	עמ' קמו–קמח	עמ' מב–מג
3 ניהוש ומנחשים	דב' יח 9	עמ' קמט–קנ	עמ' מז–נ
4 טעם מצוות מזוזה ומצוות אחרות	שמ' יג 16	עמ' קנ–קנג	עמ' נ–נט
5 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' (וי' כו 6)	וי' כו 6	עמ' קנד–קנה	עמ' ס–סב
6 בריאת שמים וארץ	בר' א 1	עמ' קנו–קנח	עמ' סה–סח
7 'ויפח באפיו נשמת חיים' (בר' ב 7)	בר' ב 7	עמ' קנט	עמ' עא–עב
8 'זה ספר תולדות אדם' (בר' ה 1)	בר' ה 1	עמ' קסא–קסב	עמ' עו–עז
9 שעיר המשתלח	וי' טז 8	עמ' קסה–קסו	עמ' פה
10 טעם מצוות נידה	וי' יח 19	עמ' קסז	עמ' פז–פח
11 התורה כשמות	הקדמת ספר בראשית	עמ' קסז–קסח	עמ' פט–צ
12 סוד ימות עולם	בר' ב 3; וי' כה 2	עמ' קסח–קע	עמ' צ–צה
13 הבל	בר' ד 1	עמ' קע	עמ' צז
14 חטא העגל	שמ' לב 1	עמ' קעא–קעג	עמ' ק–קו
15 הקשת	בר' ט 12	עמ' קעד	עמ' קז
16 חטא דור הפלגה	בר' יא 2		עמ' קט–קיא

נושא / פסוק	פירוש התורה	תורת ה' תמימה, מהדורת שעוועל	תורת ה' תמימה, מהדורת דביר
17 'מעשה אבות סימן לבנים'	בר' יב 6		עמ' קיד
18 ירידת אברם למצרים כחטא	בר' יב 10		עמ' קיד-קטו
19 'מה תתן לי ואנכי הולך עירי' (בר' טו 2)	בר' טו 2		עמ' קטז-קיה
20 'במה אדע כי אירשנה' (בר' טו 8)	בר' טו 7		עמ' קיט-קכא
21 'וירד העיט על הפגרים וישב אתם אברם' (בר' טו 11)	בר' טו 11		עמ' קכא
22 בין הקללות שבפרשת בחוקותי לקללות שבפרשת כי תבוא	וי' כו 16		עמ' קכה-קל

