

תוקפם המחייב של מדרשי חז"ל

גישתו של הרמב"ן לאור הוויכוח בברצלונה

הרב ארי יצחק שבת

צוהר יא (קיץ, תשס"ב), עמ' 49-68



תוכן המאמר:

- א. הצגת הבעיה
- ב. הגישה ה"מגמתית"- אין הרמב"ן מבטא את שיטתו האמיתית כלפי המדרש
 1. ציבור היעד של הוויכוח והפרוטוקול הם הנוצרים והמתווכחים עימם
 2. יחסו החיובי של הרמב"ן לקבלה ולאגדה והתנגדותו לרציונליסטים החולקים על חז"ל
 3. גישת הטוענים שלא ניצח בוויכוח
 4. תמיד טענה זו מלווה עם תשובה אחרת
- ג. הגישה שאכן סובר הרמב"ן שמדרשים אינם מחייבים
 1. טענה זו מלווה תמיד כל תשובה אחרת
 2. לא השמיט טענה זו בפרסום סיכומו
 3. חריפותם והנימה האישית של הביטויים
 4. לרמב"ן ניתן חופש הדיבור
- ד. הבחנה בין מדרש כפרשנות לבין מדרש כנושא בפני עצמו
- ה. "חידה" לעומת "משל" ומדרשים מקובלים לעומת "מדרשים חדשים" סיכום



א. הצגת הבעיה

בין הוויכוחים הרבים במשך הדורות שכפו הנוצרים על אבותינו, בולט ויכוחו של הרמב"ן עם היהודי המשומד פאבלוס כריסטיאני¹, או פול הנוצרי, בברצלונה בשנת ה'כ"ג (1263 למניינם), כאחד מהמפורסמים ביותר. לעומת רוב הוויכוחים שלפניו, שהתרכזו בפרשנות פסוקי התנ"ך העוסקים במשיח, בוויכוח זה ניסה היהודי המלומד שהתנצר להוכיח גם **מספרות חז"ל** שאכן המשיח כבר בא.

אחד מכיווני הדחייה של הרמב"ן היה לערער על עצם הבסיס עליו עומד פול, ולומר שהוא **אינו מאמין בדברי האגדה של חז"ל**, ואינו רואה שום פגם בכך. השאלה המתבקשת היא, האם הרמב"ן מביע כאן את עמדתו העקרונית ביחס למדרש, או שמא הוא דוחה בקש את הכסיל כאיוולתו על פי דעה הנוחה לו לשם ניצחון בוויכוח. דעה זו, הממעטת במחויבות כלפי מדרשי חז"ל, מצויה בגאונים, ברמב"ם ואצל אחרים; אך **על פי דברי הרמב"ן במקומות רבים, קצת קשה לומר שזו אכן דעתו.**

מאידך גיסא, אם הרמב"ן מתנגד לשיטה הזאת, מדוע ענה כך ואף כתב והנציח אותה לצמיתות בפרסום סיכומו לוויכוח? ועוד, לכאורה, טענה שאדם מתכוון למה שאומר אינו מצריכה הוכחה. אדרבה, כל הסובר שאדם משנה (בדיבורו), ידו על התחתונה ועליו הראיה. כמו כן נראה שלגישה הזאת יש על מה לסמוך בכתבים האחרים של הרמב"ן.

במאמר זה, נראה בעז"ה את **ההוכחות ההיסטוריות, ההגיוניות, והראיות ממקומות אחרים בכתבי הרמב"ן** לשני צדי המחלוקת. נציע גם דרך חדשה ליישב את הסתירות שבדברי הרמב"ן בנידון.

הבה ונעיין בדבריו²:

יט: חזר פראי פול וטען כי בתלמוד³ אמרו שכבר בא המשיח, והביא אותה הגדה שבמדרש איכה⁴ בהוא גברא דהוה (רדי) וגעת תורתיה עבר חד ערבי ואמר ליה, בר יהודאי בר יהודאי שרי תורתך שרי פדנך שרי קנקנך, דאיתחבר בית המקדש. שרא תורתיה שרא פדניה שרא קנקניה. געת זמן תנינית. אמר ליה, אסור תורתך אסור פדנך אסור קנקנך, דאיתיליד משיחון⁵.

כ: ואען ואומר: **איני מאמין בהגדה זו [כלל]**⁶ אבל ראייה היא לדברי. כא: אז זעק אותו האיש (ואמר): ראו שהוא מכחיש בספרים שלהם!

כב: אמרתי: באמת **שאיני מאמין** שנולד המשיח ביום החורבן, וההגדה הזאת **או שאינה אמת או שיש לה פירוש אחר מסתרי החכמים**. אבל אקבל אותה **כפשוטה** כאשר אמרת, כי ראייה היא לי. הנה היא אומרת כי ביום החורבן אחרי שנחרב (הבית) בו ביום נולד המשיח. אם כן אין ישו משיח כאשר אמרתם, שהוא קודם החורבן נולד ונהרג, ולידתו קרוב למאתיים שנה קודם החורבן לפי האמת, ולפי חשבונכם ע"ג שנה. אז נשתתק האיש.

כט: חזר אותו האיש ואמר כי בתלמוד מפורש שרבי יהושע בן לוי שאל לאלוהו מתי יבא המשיח, והוא ענה אותו: שאל למשיח עצמו. (אמר) והיכן הוא. (אמר) בפתח דרומה בין החולים. הלך שם ומצאו.

ושאל לו וכו' אם כן כבר בא, והוא ברומה, (והוא ישו המושל ברומה). ל: ענית לז: והלא מפורש מכאן שלא בא, שהרי שאל לאלוהו מתי יבא... אבל נולד כפי פשוטי אלו ההגדות, ואיני מאמין בכך.

למחרת, הרגיש הרמב"ן צורך (אולי בעקבות תגובתו הצינית של פול על זה שהרמב"ן זקוק להכחיש את מקורות היהדות כדי להתגונן) להסביר את מה שאמר ביום הקודם בקשר לאי-נאמנותו למדרש, וז"ל:

לט: פראי פול שאלני אם כבר בא המשיח שדיברו בו הנביאים, ואמרתי שלא בא. והביא ספר אגדה שאמר בו כי ביום שחרב בית המקדש בו ביום נולד. ואמרתי אני שאיני מאמין בזה, אלא הוא ראייה לדברי. ועתה אני אפרש לכם למה אמרתי שאיני מאמין בזה. (דעו כי) אנחנו יש לנו שלשה מינין של ספרים, האחד הוא הבב"ליה⁷, וכולנו מאמינים בו אמונה שלמה. השני הוא נקרא **תלמוד**, והוא **פירוש למצוות התורה**, כי בתורה יש תרי"ג מצות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד ואנחנו מאמינים בו **בפירוש המצוות**⁸. עוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמ"וניש⁹. כמו שאם יעמוד ההגמון ויעשה שרמו"ן (אחד), ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, **ומי שלא יאמין בו לא יזיק**. ויש לנו **חכמים** שכתבו שהמשיח לא ייולד עד עת קרוב לזמן הקץ שיבוא להוציאנו מן הגלות. **על כן איני מאמין בזה הספר במה שאמר שנולד** מיום החורבן. ועוד אנו קורין אותו ספר הגדה, רוצה לומר ראסיונאמינט"ו, רוצה לומר שאין אלא דברים שאדם **מגיד** לחבירו. אבל אני מקבל אותה הגדה כפשוטה כמו שאתם חפצים בה, מפני שהיא ראייה מפורשת שאין ישו שלכם משיח... שהוא לא נולד באותו היום.

ב. הגישה ה"מגמתית"- אין הרמב"ן מבטא את שיטתו האמיתית כלפי המדרש

יש הטוענים שהרמב"ן רק מציג פה דברים מגמתיים לצורך דחיית דברי הנוצרים בלבד, והוא אינו הראשון וגם לא האחרון לעשות כן. יותר מעשרים שנה לפני כן, ר' יחיאל מפאריס, מבעלי התוספות, טען בוויכוח בעירו (בשנת ה' אלפים, 1240 למנינם) שהוא אינו חייב להתייחס לשאלות מהאגדה משום שאין היא מקור סמכותי¹⁰. זאת למרות שיטתם העקבית של בעלי התוספות שהמדרש אכן מחייב והינו אף מקור מוסמך לפסיקה הלכתית (ראה לקמן הע' 40). כמו כן השיבו רוב הרבנים דברים דומים בוויכוחים בטורטושה.

כאן נרקמת 'קואליציה' מעניינת משני קצוות הקשת ההשקפתית, האומרת שלרמב"ן כוונות מגמתיות בלבד באומרו שאין צורך להאמין בדברי אגדה.

הרב מרדכי אלישברג, אחד מראשוני חובבי ציון, מעיר על דברי הרמב"ן הללו¹¹, וז"ל: ברור הדבר שאלו הדברים שאמר הרמב"ן בפיו ביטלן בלבד... ברור שאלו הדברים נתנו מקום לקלי הדעת לבלי להאמין לכל דברי ההגדה והמדרשים... ובכל זה לא חש לכל זה כלל, בראותו את עצמו נלחץ למען הצלת כל הדת.

מהקצה השני, חוקרים רבים הסכימו אף הם לגישה הזאת מתוך תפיסה דומה, **שלא ייתכן שרב אורתודוקסי שמרני, ואפילו מקובל, בשיעור גודלו של הרמב"ן יטען שאין חובה להאמין באגדות חז"ל**. יש מהחוקרים שמרחיקים לכת ואומרים שה'זלזול' באגדה כל כך מנוגד לשיטתו העקבית של הרמב"ן בשאר חיבוריו, עד שהם רואים בכך ניסיון אחרון מתוך ייאוש כדי לא להפסיד את הוויכוח¹², כפי שטוען פול הנוצרי.

נראה שאפילו חלק מהגרסאות השונות בדפוסים המצטטים את הוויכוח נובעות מהקושי של המעתיקים להאמין שהרמב"ן אינו מאמין במדרשים. למשל, בסעיף ל, במקום "**ואיני מאמין בכך**"

גורסים בדפוס קושטא (שנת הת"ע, 1710 למנינם) "**ואני** מאמין בכך", או בדפוס אלטדארף¹³ "**שאני** מאמין בכך", על אף שהגרסאות הללו אינן מתיישבות עם ההקשר!

1. **ציבור היעד של הוויכוח והפרוטוקול הם הנוצרים והמתווכחים עימם**

חשוב להדגיש שיוזמת הוויכוח הייתה של הנוצרים והם, ולא היהודים, היו קהל המקשיבים¹⁴ לדברי הרמב"ן. אמנם היו כמה יהודים בקהל, אך הם במפורש אינם הציבור אליו מדבר הרמב"ן. כן מוכח מסעיף סא: "ועתה אפרש לעיני העמים פירוש זה הפסוק **אע"פ שיקשה ליהודים אשר בכאן**".

אין ספק שלרמב"ן אין עניין או תקווה לשכנע את המקשיבים להתייחד. המטרה הברורה כלפי הדומיניקנים (כת המיסיונרים שיזמו את הוויכוח), מלך ארגון ושאר הנוצרים הרבים שהסתכלו בוויכוח וכן כלפי כל היהודים באשר הם, היתה לא לגרום חילול השם אם יפסיד בוויכוח. אין חובה מטעם שבע מצוות בני נח שהגויים יאמינו באגדה (ואף ספק אם יש עניין לשכנע אותם באמונה בסיסית¹⁵), אלא רק **שיעזבו אותנו לאמונותינו**. יתירה מזאת, יש אפילו איסור לעסוק בתורה שבעל-פה עם נכרים¹⁶. ודאי שאין לרמב"ן מניעה מלשכנע את הגויים שאגדות חז"ל אינם כל כך חשובות ליהודים. אדרבה, אולי אפילו נרויח מכך שעל ידי זה לא יסיטו ולא יתאמצו כל כך לצנזר את ספרותנו הרבנית!

מבחינה היסטורית, התברר שלא רק שהוויכוח בברצלונה היה ביוזמת הנוצרים, אלא אפילו הפרוטוקול המסכם את הוויכוח, לא נכתב על ידי הרמב"ן עבור היהודים אלא עבור פטר מקסטלניו, ההגמון של גרונה¹⁷! על כן, הרמב"ן אינו צריך לחוש כלל שמא דבריו המגמתיים יטעו יהודים שיזלזלו בחשיבות המדרש.

ברם, מתעודה של האפיפיור קלמנס הרביעי משנת ה' כ"ו-כ"ז (1266 או 1267 למנינם) משתמע שהרמב"ן פרסם את סיכומו לוויכוח עבור **היהודים**, וז"ל:

עזות המצח של האיש שלפי הנשמע עשה על הוויכוח שהיה לו בפני המלך עם האח פאולוס מחבר הדורשים ספר מלא שקרים שעשה ממנו העתקות אחדות¹⁸ ושלח אותן למקומות שונים כדי להפיץ את אמונתו המוטעית.

אין מקום לחשוש שהרמב"ן יעז לפרסם את סיכומו כדי לשכנע נוצרים להתייחד. אלא צריכים לומר שהרמב"ן שלח את ההעתקות ה"**אחדות**" ליהודים בודדים שאולי יצטרכו בעתיד להתווכח אף הם עם הנוצרים בכלל ועם פול בפרט על הטענות הללו מן האגדות (כפי שאכן קרה).

אמנם, העובדה שפרסם הרמב"ן את סיכומו רק **שנתיים** לאחר הוויכוח מצביעה על כך שפרסומו של הפרוטוקול לא היה מיועד מלכתחילה ליהודים (שאם כן היה לרמב"ן לפרסמו מייד כדי להועיל למתווכחים האחרים נגד פול); אלא, כאמור, היוזמה באה מצד ההגמון של גרונה. יתכן לומר שרק לאחר שהרמב"ן התבקש (או קיבל היתר) לכתוב את טענותיו, שלח "העתקות אחדות" (כלשון האפיפיור הנ"ל) גם ליהודים כדי ש"ידעו מה להשיב". כן מוכח גם מהעובדה שצירף הרמב"ן בסוף סיכומו את פירושו לישעיהו פרק נב, "הנה ישכיל עבדי", שלא הרשו לו להזכיר במשך הוויכוח¹⁹. היה חשוב לרמב"ן שפירושו בעניין זה יגיע לאחיו המתווכחים עם הנוצרים, אך בוודאי אינו מיועד לפטר, ההגמון של גרונה, שאינו מעוניין בתעמולה שלא הוזכרה כלל בוויכוח²⁰.

ראוי גם לציין את הדגשת הרמב"ן בראש דבריו, "זה ענין הוויכוחים כולם, לא שיניתי בהם דבר לדעתי". כלומר, גם אם הסיכום מיועד גם לקוראים יהודים, הרמב"ן מדגיש שהוא מציג את הדברים בדיוק כפי שהציגם **לנוצרים**, ואין ללמוד מכאן את השקפתו האמיתית ביהדות.

לענייננו, בין אם סיכומי הרמב"ן הם כפי שהציגם בפועל לנוצרים, או בין אם הוא שכתב את הדברים להתאים אותם למתווכחים יהודים, בין אם הנוסח נכתב מלכתחילה עבור ההגמון של גרונה או שעיקר ייעודו היה עבור יהודים שיצטרכו להתווכח בעתיד - ממה נפשך, **מגמתו** הברורה של הרמב"ן היא לענות **לנוצרים** ולא ללמד את עם ישראל. וכן הוא מבחיר בראש סיכומו, שהוא עונה רק על "ראיות של הבל שלהן" כדרך שענו אנשי התלמוד לתלמידיו של יש"ו בדברי היתולים²¹. על כן אין חשש שהדברים יבלבלו את היהודים בהמוניהם בקשר להמעטת חשיבותם של המדרשים, היות שהיהודים הבוודיים אליהם שלח הרמב"ן את הסיכום היו גדולי ישראל שיתבקשו להתווכח עם הטענות האגדתיות הללו. לגבי היהודים הנוכחים בוויכוח, כבר ראינו שהרמב"ן במפורש אינו נמנע בגללם מלומר דברים שבאמצעותם ישיב לנוצרים, ציבור היעד (בסעי' סא, "ועתה אפרש לעיני העמים פירוש זה הפסוק **אע"פ שיקשה ליהודים אשר בכאן**").

בנוסף, לאור העובדה שראינו שציבור היעד של הרמב"ן בוויכוח ובכתיבת סיכומו הוא הנוצרים (או היהודים העתידיים להתווכח עימם), צריכים להבין את תכסיו.

פול, מצדו, מנסה לשכנע את היהודים "לשיטתכם", על פי התורה שבעל פה שלכם, שאכן כבר בא המשיח. לעומתו, הרמב"ן יודע היטב שהנוצרים עצמם אינם מחזיקים הרבה מאגדות חז"ל. אדרבה, הרמב"ן עונה "לשיטתכם" שלכם הנוצרים, שמשמיעים את התורה שבעל פה, ואינכם מקבלים את המדרשים, הטענות הללו כלל אינן מתחילות!

יתירה מזאת, כשפול דבק לפירושו המילולי למדרש ואינו פתוח אפילו לדון בנושא מה הוא המושג "משיח", מה הכוונה "נולד", ואפילו אינו מוכן להתייחס לשאלה אם אותו משיח שנולד הוא יש"ו או לא²², ודאי שמבחינה עניינית אין מקום להרחיב ולהתחיל להסביר לו ולקהל את סגנונם המיוחד של חז"ל בדרך הדרש. הדרך היעילה ביותר, בה בחר הרמב"ן, היא על ידי **ערעור בסיסו של פול** ולהראות למלך שהמושג בכלל אינו יודע מה הוא שח בענייני היהדות. ודאי שגדול הדור מתמצא יותר מפול במה שמחייב במקורות ישראל ומה לא, ועל ידי זה הוא מבטל יתרון משמעותי של פול בעיני המלך. ייתכן שיש לרמב"ן אפילו מגמה בפני עצמה להשפיל את המושג שמתפאר בפני הנוצרים בידיעותיו ביהדות. אולי רצה הרמב"ן לעשותו לדוגמה למען ישמעו ויראו כל המושומדים הפוטנציאלים בעתיד. זכר לדבר אנו רואים בסעיפים עב-עד שהרמב"ן חוגג בהשפלת פול כשחיפש מקור מסוים בהלכות מלכים של הרמב"ם ולא מצאו.

ראוי גם להדגיש, לאור מה שאירע בוויכוחים אחרים, שמגמתו של הרמב"ן היא חכמה **מבחינה פרגמטית**. בוויכוחים בפאריס ובטורטושה, כשניסו לתרץ את הקושיות של הנוצרים מהמדרשים על ידי פרשנות סמלית (כפי שאכן התכוונו חז"ל במדרשים הללו), טענו הנוצרים שאין הכרע כפירושו של המתווכח היהודי ושהוא מוציא את המדרש מפשטותו. אמנם כל אחד יטען לשני: "מניין לך שזו כוונת המדרש?"²³. אך כל זמן שהנוצרים אינם רגילים לסגנון הסמלי של המדרש, אי אפשר להכחיש שהפירוש המילולי הוא אכן כדבריהם. מה עוד, שיד היהודים תמיד על התחזקת מבחינת המסגרת והאווירה, ו'תיקו' כעין זה ייחשב כהפסד ליהודים. על כן, יתכן שהרמב"ן ראה את הנולד והתרכז בתשובותיו בטענה עקרונית המערערת את טענות הנוצרים **מן היסוד**.

בנוסף, כלל חשוב בלימוד או בוויכוח הוא **שתירוץ אחד יסודי וכללי** משכנע יותר מאשר תירוץ רבים "מקומיים", שמנסים ליישב כל מדרש ומדרש בפני עצמו. עצם מספרם של השאלות והתירוץ יש להם משקל בוויכוח.

לאחר שראינו שדברי הרמב"ן מכוונים כלפי הנוצרים והמתווכחים עמם ולא עבור כלל הציבור היהודי, מובן גם מדוע הוא מרשה לעצמו להשתמש בסגנון כה בוטה כלפי דברי חז"ל ("האגדה הזאת... אינה אמת", "איני מאמין בזה" "קורין אותו ספר האגדה... שאין אלא דברים שאדם מגיד לחבירו"), ואינו חושש שזה יביא לזלזול בהם, ח"ו.

2. יחסו החיובי של הרמב"ן לקבלה ולאגדה והתנגדותו לרציונליסטים החולקים על חז"ל

לכל הדעות, האגדה היא חלק מהותי של התורה שבעל-פה. קל וחומר כשמדובר על איש אשכולות כרבנו משה בן נחמן. בהערכת גאונותו של הרמב"ן, סיכם הרב פרופ' יצחק (איזידור) טוורסקי²⁴: **גדול הוא האוצר הספרותי של הרמב"ן, שהוא חובק הלכה, אגדה, פרשנות, משלים, קבלה, פילוסופיה, שירה וויכוחים.**

קשה אפוא לומר, שהביטויים בוויכוח המזלזלים באגדה הם באמת שיטתו.

בהקדמתו לפירושו על התורה, מבהיר הרמב"ן בין השאר, שבפירושו הוא מחדש חידושים בפשטים **ובמדרשים**²⁵ גם יחד, ובמיוחד אלו שהובאו בפירושו של רש"י²⁶. הרמב"ן מזכיר גם במפורש שהוא הולך **לחלוק על הגישה הרציונליסטית** העוסקת בפשט בלבד ומזניחה את דרך **מדרשי חז"ל** ושאר דרכי הסוד²⁷. מטרתו המוצהרת של הרמב"ן על התורה היא "להשתיק את פיות קטני האמונה והשכל המבזים את דברי חכמינו" ולדחות דעותיהם של הראב"ע והרמב"ם, עליהם מסתמכים הרציונליסטים. למשל, על דברי הראב"ע שלא קיבל את דברי המדרש שיוכבד נולדה בכניסת ישראל למצרים (ולפי זה, היא הייתה בת 130 כשילדה את משה), מגן הרמב"ן על אגדת חז"ל: "פן יהיה חכם בעיניו **בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו**"²⁸. וכן על בראשית (כד, א): ואילו ידע זה (הראב"ע: א. ש.) המתהדר בסודותיו, תאלמנה שפתיו **מהלעיג על דברי רבותינו ולכן כתבתי זה לסכור פי הדוברים על הצדיקים עתק.**

וכן מעיר הרמב"ן על דברי האבן-עזרא במקומות רבים על זה שהוא לא מקבל מדרשי חז"ל. האם יעלה על הדעת שהרמב"ן בעצמו ייכשל באמת באותה טעות חמורה לזלזל במדרשי חז"ל?!

בעיני חוקרים מסוימים, הרמב"ן הוא מראשי המחנה השמרני שחולק בחריפות על פרשני הפשט הרציונליסטים.²⁹ הגאונים, ואחריהם הראשונים מעבירי המסורת האנדלוסית, הסבירו אגדות באחת מארבע דרכים: פירוש סמלי רציונליסטי, הכחשת סמכות האגדה, ותיאור חלק מהן כחלומות או כתשובות לכסיל.

יש אף מי שטוען³⁰ שכל ספרי הקבלה, ובמיוחד פירושו של הרמב"ן על התורה, הם התקפה בשם האמונה נגד תפיסות רציונליות ופילוסופיות כעין אלה. למשל, בפירושו על התורה,³¹ תקף הרמב"ן בחריפות את דבריו ה"רציונליים" של הרמב"ם במורה נבוכים³² שהמלאכים שבאו אל אברהם ואל אחרים היו רק במראה נבואה. הרמב"ן מרחיק לכת וכותב שאסור לשמוע, וקל וחומר להאמין, לדעות כאלה. אמנם דוגמה זו באה מהתורה ולא מחז"ל, אך תפיסותיהם של הרמב"ם והרמב"ן לגבי הרציונליזם משתקפות פה בבירור.

כן מצאנו גם במחלוקת בין הרמב"ן לבין הרמב"ם בקשר לכשפים, שדים, ניחוש וכדו'. וז"ל³³:
ורבים (כוונתו לרמב"ם³⁴), יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל... ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים, ורבותינו גם כן יודו בהם... (למשל) יודיעו עתידות, ומהם נעשים סימנים בעופות שבהם יודיעו עתידות... כי הנחשים שרש דבר נמצא בהם, ולכן היה לישראל טענה במניעה מהם.

כלומר, העובדה ש"רבותינו יודו" בכוחות הללו לכאורה מחייבת אותנו לקבלם כאמת.³⁵

גם יש לעמוד על העובדה **שלעומת פירושי החדשניים על התורה ועל התלמוד**, בנוגע לקבלה, הרמב"ן הוא שמרני ביותר והוא נזהר מאד כשהוא מציע חידוש בתחום זה (בקיצור רב ובהוספת "והמשכיל יבין"³⁶) בסברו שעלינו **להעביר בנאמנות את מה שמקובל מרבותינו מדורי דורות.**

למשל, תוקף הרמב"ן את הפילוסופים שבין רבותינו הראשונים בקשר להסברם על מהות הנפש: **וכבר יצאנו לענין אסור בחקירה הזאת מפני המתגאים על יוצרם להתחכם בתוכן מעשיו וסודות יצירותיו הנפלאים, והם לא ידעו בבנין גופם בכל מחקריהם, אף כי בנפשם. ומדוע יתפארו על קבלתנו בעשותם הנפש דקה... ואנחנו על קבלה אמיתית מאבות הקדושים שלא השפיקו בילדי נכרים מעלים אותה...**

כלומר, הקבלות שקבלנו מאבותינו, גם אם אין "רציונליות", עלינו לקבלן כאמת.³⁷ וכן ניתן להראות שגישת הרמב"ן לקבלה נכונה גם לגבי המדרש³⁸.

הרב ד"ר חיים חנוך, בספרו "הרמב"ן כחוקר וכמקובל" (עמ' 12) מדגיש **שבכתבי הרמב"ן האגדה אפילו משפיעה על ההלכה**, וכן להפך. גם הרב פרופ' טוורסקי עמד על זה שלרמב"ן, ההלכה זקוקה ל"השלמה" על ידי הצדדים הרוחניים של התורה (שבנוודאי כוללים את תחום המדרש). השקעתו בתחום הקבלה והדגשת חשיבותו ביחד עם כתיבתו הענפה בתחומי ההלכה והתלמוד יעידו על כך³⁹.

לאחר שראינו את החשיבות שמקנה הרמב"ן לדברי אגדות חז"ל, אין פלא שבמחלוקת בין ראשוני אשכנז לבין הראשונים מהמסורת האנדלוסית, לגבי השאלה אם ניתן **להסתמך על מקורות מדרשיים לקבוע הלכה ומנהג**, הרמב"ן מצדד בדעת חכמי אשכנז⁴⁰ הסוברים שהתשובה היא חיובית⁴¹. הרמב"ן אינו מקבל את הגישה הבבלית-ספרדית שלפיה "אין למדין מן האגדה" ו"אין מקשין מן האגדה" משום שהאמת שבה היא סובייקטיבית ולא מוחלטת. אדרבה, הרמב"ן מסכים עם בעלי התוספות שיש באגדה **אמת אובייקטיבית** ועל כן ניתן להכריע על פיה אפילו להלכה ולמעשה.

אחי, ד"ר עזרא שבט, מוחה⁴² על כך שכל החוקרים שכתבו על גישתו של הרמב"ן כלפי האגדה התייחסו בעיקר לדבריו הבעייתיים בוויכוח בברצלונה, בפירושו על התורה ובכתביו הקלים לקריאה. הם לא טרחו כלל "לעבוד קשה" לחפש **בחיידושו על התלמוד** (בעיה מצויה אצל חוקרים רבים!), שם נמצא קנה המידה האמיתי לראות עד כמה הוא מתחשב באגדות להלכה ולמעשה. למשל, בחידושו על כתובות (סא, א) פוסק הרמב"ן את עניין ההרחקות מאשתו הנדה מחשש נגיעה, על פי מה שמובא במדרש אליהו רבה, בדומה לשיטת התוספות שם (ושם לג, ב לעניין דין ייהרג ואל יעבור; שם נא, ב לגבי הלכות אנוסה; שם ז, ב בעניין פנים חדשות, ועוד).

ראינו למעלה שרבנו יחיאל מפאריס, מגדולי בעלי התוספות (שעמדו בראש השיטה הסוברת שהאגדה מחייבת ומכריעים על פיה להלכה ולמעשה, ע'י היטב בהע' 40), היה מוכן להכחיש את מחויבותנו לאגדות חז"ל במגמה לנצח בוויכוחו עם הנוצרים. על אחת כמה וכמה שהרמב"ן, שרק ממשיך את שיטת בעלי התוספות בעניין האגדה, יכול ללכת בעקבותיו בוויכוחו, למטרה זהה!

אם יש עוד צל של ספק לגבי הערכתו הכנה והעמוקה של הרמב"ן לדברי אגדות חז"ל, יוכיח פירושו של **תלמידו הנאמן בנגלה ובנסתר, הרשב"א, שהיה מבין הראשונים לחבר פירוש על אגדות התלמוד.**

על פי כל זה, אין ספק שהרמב"ן עומד בין ראשי המעריכים והמחשיבים את אגדות חז"ל כאמת אובייקטיבית (אפילו להלכה ולקביעת מנהגים). על כן, יש לומר שבדומה לר' יחיאל מפאריס, דבריו בוויכוחו עם הנוצרים בביטול חשיבותן של אגדות חז"ל הם מגמתיים בלבד, ואינם משקפים את דעתו האמיתית.

3. גישת הטוענים שלא ניצח בוויכוח

קיימת גישה בין חוקרים מסוימים, שמשום מה מקבלים את סיכום הוויכוח של הנוצרים כאמינים לא פחות, ואולי אף יותר, מזה של הרמב"ן. גישה זו מנסה להוכיח שהרמב"ן לא ניצח בוויכוח בברצלונה⁴³. חיים מקובי דוחה את דבריהם באמצעות הוכחות חותכות על פי התייעוד, הסברה, וניתוח שני הסיכומים (של הרמב"ן ושל הדומיניקנים). מקובי מדגיש שאם ניקח בחשבון את המגבלות של החוקים והאווירה שמסביב לוויכוח, העובדה שהרמב"ן הצליח בכל זאת להעלות קושיות חזקות ביותר על הנצרות (אפילו על פי הסיכום הלטיני), מוכיחה שידו של הרמב"ן יצאה בבירור על העליונה. **צריכים לדון את ניסיונותיהם של (יצחק) בער, (ססיל) רוט, ו(מרטין) כהן - להמעיט בגדלותו של הרמב"ן בוויכוח בברצלונה - לכישלון⁴⁴.**

ואכן, התוצאות ההיסטוריות שבאו בעקבות הוויכוח מצביעות על נצחונו של הרמב"ן. למשל, הפרס הכספי (300 "סוליד") שנתן המלך לרמב"ן, פסק הדין הקל (ולאחר מכן חנינה מוחלטת) שגזר המלך ג'יימס בעקבות פרסום סיכומו של הרמב"ן שהרגיז את הדומיניקנים בקלותו⁴⁵, ובריתו של הרמב"ן לאחר הוויכוח מחשש של נקמה מצד הדומיניקנים, כולם מוכיחים שלמרות כל המגבלות, יצא הרמב"ן כשידו על העליונה.

בכל זאת, לענייננו, הטוענים הללו, הסוברים שהרמב"ן לא ניצח בוויכוח, מוכיחים את דבריהם מכך שהרמב"ן **הוכרח לסגת ולסתור את שיטתו** העקבית שהזכרנו לעיל, ולאמץ לצורך העניין את גישת גאוני בבל וחכמי ספרד הסוברים שהמדרש אינו טקסט מחייב.

יצחק בער, למשל, טוען שהרמב"ן נזקק גם לסתור את גישתו האמיתית השוללת את הרציונליזם הפילוסופי בכלל, באומרו: "דבר ברור הוא שאין אדם מאמין מה שאינו יודע"⁴⁶. וכך טוען בער: **הרי כל תורתו מתחילתה ועד סופה סותרת את הדברים האלה, ולא יקשה למצוא בספרי הרמב"ן מאמרים המבטלים בפירוש ובכוונה את הביטוי הזר שפלט מפיו. כנראה... שהאיש שכל דרכיו אמונה, בהתווכחו עם הנוצרים מראה את עצמו כאחד הרציונליסטים הנבזים בעיניו.** כלומר, לפי בער אימוצו של הרציונליזם בנוגע לחשיבות ההיגיון האנושי וגם בנוגע לפירוש האלגורי למדרשים, הינו מגמתי בבירור לצורך הוויכוח בלבד⁴⁷.

השינוי בגישת הרמב"ן כלפי המדרש מהווה יסוד חשוב, לדעת מרטין כהן, להבנת עצם הוויכוח בברצלונה. כהן מציע **שפול המשומד בחר ברמב"ן כיריב מתאים לוויכוח דווקא בגלל תפיסתו המחייבת קבלת דברי אגדות חז"ל**. פול היה יהודי מלומד שידע היטב על המחלוקת בין הרמב"ן לבין הרמב"ם וסייעתו ביחס למדרשים. כהן מציין שבאותה תקופה יזמו הדומיניקנים עצמם (יוזמי הוויכוח בברצלונה) תסיסה על ידי הכרזות נגד הרציונליזם של כתות מסוימות בעולם הנוצרי. באותה שנה ממש האפיפיור אורבן חזר והדגיש את האיסור של הוותיקן בדבר העיסוק בכתבים הרציונליים של אריסטו. "הדומיניקנים ופרייר פול ידעו היטב איפה עמד הרמב"ן (בנושאים הללו) ובמה האמין"⁴⁸. פול כבר התווכח בעבר עם רבנים שונים וידע שיצליח במיוחד עם "מעריצי המדרש" שבהם⁴⁹. על כן, בהוכחותיו מהמדרש שכבר נולד המשיח, הוא חשב שימצא ברמב"ן "טרף קל"⁵⁰.

לגודל הפתעתו של פול המשומד, בתחילת היום השני של הוויכוח הכחיש הרמב"ן את חשיבותה של האגדה ליהדות! כהן סובר שהרמב"ן רצה בניסיון נואש לקעקע את יסודו של פול. ביום הראשון כבר הזכיר הרמב"ן שאינו מאמין במדרש, וכמובן, פול התנפל על דבריו בשמחה, ואמר שהרמב"ן בעצמו לא מקבל את דברי היהודים! לדעת כהן, הרמב"ן "נסג" וניסה לתרץ, "ואפילו אם תמצא לומר..." אך

נקודת התורפה שלו התגלתה. בעקבות "מעידה" זו בוויכוח, ניסה הרמב"ן לתקן את עצמו למחרת, על ידי הבהרת ההבדל בין ההלכה המחייבת לבין האגדה, שאין צורך לקבלה. לדעת מרטין כהן, נפל הרמב"ן לפח שטמן לו פול, וניסה (לדעת כהן, ללא הצלחה) לצאת ממנו במגמתיות "שקופה" ביותר.⁵¹

בסיכום הנוצרי (בלטינית) של העימות, הנוצרים ממקמים את הכחשת הרמב"ן לחשיבות האגדה רק בסוף הוויכוח, מתוך מגמה להדגיש את הכנעתו של היהודי. לפי עריכתם, מודגש ביתר שאת שאין כאן אלא ניסיון מגמתי של הרמב"ן מתוך ייאוש עד כדי בזיון הספרות הדתית של עמו, לנצח בוויכוח.

כבר הזכרנו למעלה שמקובי דחה את דברי החוקרים הללו ואת מגמתם (כמגמת הסיכום הערוכה של הדומיניקנים) להכפיש את הרמב"ן שעמד בגאון ובתפארת בהגנת האמונה היהודית בתנאים לא סימפטיים (בלשון המעטה). ברם לענייננו, אין ספק, לדעת החוקרים הללו, שהרמב"ן אינו מבטא כאן את שיטתו האמיתית כלפי המדרש.

4. תמיד טענה זו מלווה עם תשובה אחרת

ראוי לציין, שגם כאשר הרמב"ן טוען שהמדרש אינו מחייב ושאינו חובה לקבלו, הוא אף פעם אינו מסתמך על הדחייה הזאת בלבד. הוא תמיד מזכיר פירוש אלטרנטיבי עבור אלה שאכן מקבלים את דברי המדרש כפשוטם. אילו באמת היה סובר שהמדרש "אינו אמיתי", היה לו להסתמך לגמרי על טענה זו, ותו לא בעי מיד. נראה שהרמב"ן היה יכול למוטט את יסוד כל הטענות של פול אילו היה מוכן להציג דעה זו בעקביות ובכל לבו. ברם, הוא מזכיר אי-קבלת דברי המדרש רק לעתים וגם אז, לא בתקיפות הראויה לטענה כה חזקה. נראה שגם תוך כדי הוויכוח הרמב"ן אינו שלם אם הכיוון של המעטת חשיבותה של האגדה. כל זה מחזק את שיטת הסוברים שהרמב"ן רק טוען כך כדיעבד ולצורך מגמת הוויכוח.

ג. הגישה שאכן סובר הרמב"ן שמדרשים אינם מחייבים

לעומת הסוברים שהרמב"ן אינו מאמין באמת בטענתו בדבר המיעוט בחשיבותו של המדרש בוויכוח בברצלונה, אחרים טוענים שזו אכן שיטתו.

רח"ד שעוועל מרמז לכיוון זה כאשר כותב (לאחר הבאת הטענה שלא ייתכן שהרמב"ן יזלזל באגדות חז"ל ושדבריו הם מגמתיים לחלוטין): "מה היה בלב הרמב"ן כאשר אמר דברים הללו - אין לנו להתווכח, כי רק ה' יראה ללבב".⁵²

אמת, יש אומרים שקיים איסור לשנות בדברי תורה אפילו אם הדבר יעלה בנפשו.⁵³ ברם בנידוננו, ניתן לטעון שהוויכוחים הם בבחינת "עת לעשות לה'", הפרו תורתך". ועוד אפשר לומר, שבמידה וקיימת דעה כזאת בין הראשונים, גם אם הרמב"ן אישית אינו סובר כך, בכל זאת חלילה לומר ששיטת הרמב"ם והגאונים אינה תורה כלל עד כדי כך שתחשב כ"לשנות" בדברי תורה.

לכאורה, טענה שאדם טוען ומתכוון למה שאומר אינה צריכה הוכחה. אדרבה, כל הסובר שאדם משנה (בדיבורו), ידו על התחתונה ועליו הראיה. מכל מקום, לאור כל מה שהזכרנו לעיל, דווקא הסוברים שפיו ולבו של הרמב"ן שווים בנדון, להוכיח את דבריהם.

1. טענה זו מלווה תמיד כל תשובה אחרת⁵⁴

כבר הזכרנו לעיל שגם כאשר הרמב"ן מכחיש את טענתו של הנוצרי באומרו שאין צורך לקבל את דברי המדרש כעובדה, הוא תמיד משיב תשובה גם לאלו שאכן מקבלים את דבריהם כפשוטם. אם אכן הרמב"ן סובר שצריכים לקבל את דברי חז"ל כפשוטם, מדוע הוא לא מסתפק בלהסביר כל מדרש בהתאם לגישה זו? מדוע הוא טורח בכל פעם להזכיר קודם את הטענה שהאגדה אינה מחייבת ואינה דווקא עובדתית? אלא משתמע שאכן הוא סובר שייתכן ואין האגדה אמיתית ולבו ופיו שווים, ותשובותיו האחרות הן רק "לשיטתם" של הנוצרים שאינם יודעים איך ללמוד מדרש.

2. לא השמיט טענה זו בפרסום סיכום

כבר הזכרנו, שעברו שנתיים בין הוויכוח לבין פרסום סיכום של הרמב"ן. אם יחסו של הרמב"ן למדרש נובע רק מאילוץ לצורך הוויכוח עם הנוצרים, הוא לא היה צריך לקבעו בכתב לדורות אלא להשמיט לגמרי, או לכל היותר להזכירו פעם אחת לצורך אלו שיצטרכו בעתיד להתווכח עם נוצרים אחרים, ודיו.

3. חריפותם והנימה האישית של הביטויים

כנותו של הרמב"ן עולה מעצם החריפות של הביטויים שלו בנדון כגון: "איני מאמין בהגדה זו [כלל]", או שאגדה זו "אינה אמת" וכן: "ואיני מאמין בכך". הגדרתו המפורטת לאגדה מדברת בעד עצמה: ספר... הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמ"וניש (פי': דרשות. sermons, כמו שאם יעמוד ההגמון ויעשה שרמו"ן (אחד, (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 ראסיונאמינט", רוצה לומר שאין אלא דברים שאדם מגיד לחבירו.

הרמב"ן היה יכול להסתפק בביטויים יותר כללים כגון: "אינו מחייב אותנו" או "יש שלא מאמינים" וכדו'⁵⁵. הנימה האישית ("איני מאמין") מדגישה שהוא עצמו מזדהה עם הנאמר.

4. לרמב"ן ניתן חופש הדיבור

חיים מקובי מבחין גם בין הרקע והאווירה שהכריחו את ר' יחיאל מפאריס להכחיש את שיטתו האמיתית באגדות, כאשר עגלות מליאות כרכי התלמוד כבר חילו להישרף עם תום הוויכוח, לבין הרמב"ן שקיבל חופש ביטוי (יחסי) בוויכוחו. לפי זה רוצה מקובי לומר שהרמב"ן ביטא את עצמו בכנות⁵⁶.

5. לכל הדעות המדרש הוא בעיקר סימבולי-רעיוני ולא עובדתי-היסטורי

הבסיס למצדדים בכך שהרמב"ן אינו מאמין לכל מדרש הוא ההבנה במורכבות הסגנון ובמטרת הספרות המדרשית. ספרות זו היא רבה ומגוונת. לעתים קרובות המדרשים חולקים וישנם שאף סותרים אחד את השני ממש. לפי זה, לא רק שאין מקום לומר שחייבים לקבל את המדרשים כפשוטם, אלא שזהו דבר בלתי אפשרי כלל. כבר עמדו הרמב"ם⁵⁷, המהר"ל⁵⁸ ועוד רבים וטובים על הטועים בדבר זה שכוונתם לרומם את דברי חז"ל אך בפועל גורמים את ההפך.

אם מחייבים לקבל את האגדות כפשוטם גם כאשר אין היגיון לעשות כן, אזי יבואו, חלילה, לזלזל וללעוג לכל המדרשים כדברים שאינם מתקבלים על הדעת. וזה לשונו הזהב של הרמב"ם לגבי רוב האנשים:

(ש)הם מאמינים אותם (המדרשים: א. ש.) על פשטם... וזו הכת עניית הדעת יש להצטער עליהם לסכלותם, לפי שהם מכבדים ומנשאים החכמים - כפי דעתם - והם משפילים אותם בתכלית השפלות והם אינם מבינים זה. וחי השם יתברך! כי הכת הזאת מאבדים הדרת התורה ומאפילים זהרה, ומבינים תורת ה' בהפך המכוון בה.

הרמב"ם אינו מתכוון פה אלא ל"רוב" עמי הארץ, עניי הדעת, וקל וחומר לנוצרים שאינם רגילים כלל לסגנון המדרשי. אך בין רבותינו הראשונים, כולל הרמב"ן, לית מאן דפליג שמטרתם העיקרית של המדרשים היא רעיונית וסמלית ולא עובדתית-היסטורית. אף אחד מרבותינו אינו סובר שכל האגדות מחייבות כפשוטן ואין הכרח לומר שהרמב"ן הוא הראשון להמציא שיטה כה קיצונית ולא הגיונית.

ספטימוס⁵⁹ ואחרים טוענים שמרטין כהן וסייעתו הנ"ל הוטעו על ידי הפשטת הסוגיה המורכבת של המדרש ברצונם לחלק את רבותינו לקטגוריות של "תומכים" ו"מתנגדים". לשיטתם, ה"אורתודוקסים" (כמובן חוץ מהרמב"ם ומהרציונליסטים), "תומכים" בחשיבות המדרש, וממילא "מחייבים" לקבל מדרשי חז"ל כפשטם המילולי. שיטה פשטנית זו (שבער וכהן מלבישים על הרמב"ן), היא אכן שיטתו של פול הנוצרי, אך אינה מצויה ביהדות כלל, חוץ מאשר אצל מלמדי דרדקי שאינם רוצים לבלבל את הילדים או אצל כת "עניי הדעת" שהזכיר הרמב"ם. פוקס⁶⁰ מציע שבער וכהן הוטעו בעקבות דעתם הקדומה לגבי אופייה של האורתודוקסיה בכלל שהיא, לדעתם, פונדמנטליסטית ואנטי-רציונלית.

לעומת הספרות ההלכתית של חז"ל, בפרשנות התורה יש אפשרות בחירה בין מדרשי חז"ל, כפי שעשו רש"י, הראב"ע, הרשב"ם וגם הרמב"ן. בענייני אמונות ודעות יש להיזהר במיוחד מלהבין את דברי חז"ל בצורה מילולית. כמו שכתב הראב"ד על המדרשים שבהם תיאורים המאנישים או מגשימים, שיש שהסתבכו "ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות"⁶¹.

צריכים לומר דברים כהווייתם: פירוש סימבולי-רעיוני אינו ממעט בחשיבותה של האגדה. כמו כן ההערכה למדרש אינה מחייבת קבלתו המילולית. כן מפורש בדבריו המפורסמים של הנודע ביהודה⁶²:

המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת וכו'.
6. יחסו של הרמב"ן למדרש בכתביו האחרים

הדברים כל כך ברורים לכל העובר על פירושו של הרמב"ן על התורה, עד שספטימוס ופוקס תמהים בכלל על טענותיהם של בער וכהן שכאילו הרמב"ן מחייב לקבל כל מדרש כפשוטו כפי שטוען פול הנוצרי. מצד אחד הרמב"ן מכבד את מדרשי חז"ל ודן בהם תמיד בכובד ראש ובהערכה. מאידך, "כמעט ואין דף בפירושו שהרמב"ן אינו דוחה בגלוי איזה מדרש או אגדה תלמודית"⁶³.

למשל, בנושא חשבונם של חז"ל⁶⁴ המובא ברש"י⁶⁵ לפיו תיבת נח הייתה משוקעת במים בעומק של י"א אמות, הרמב"ן⁶⁶ רואה את עצמו רשאי, כמו רש"י לפניו, לחלוק, באומרו: כיון שרש"י מדקדק (ולא מקבל: א. ש.) במקומות אחרים מדרשי ההגדות וטורח (לעומתם: א. ש.) לבאר פשטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן; כי שבעים פנים לתורה, ומדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים.

לאחר הקדמה זו, הרמב"ן רואה את עצמו רשאי לפרש את על פי מה שנראה לו כהיגיון מדעי, שלא כדברי המדרש. אין צורך להרבות בדוגמאות נוספות כי, כאמור, רבות הן מאד לאורך כל פירושו על התורה. נסתפק בסיכומו של ספטימוס⁶⁷:

פירושו של הרמב"ן על התורה הוא, בין השאר, ביקורת שוטפת על הפירושים המדרשיים יותר של רש"י על המקרא.

ליברמן⁶⁸ מוכיח הבנה זו בדברי הרמב"ן בברצלונה בהוכחה נפלאה. בשער הגמול⁶⁹, לאחר תיאור של גיהנום על פי אגדה מפורטת, מעיר הרמב"ן:

ודברים הללו וכיוצא בהן אין לתלות אותם במשל וחידיה, שהרי הזכירו מקומו ומדתו ארכו ורחבו ודנו עליו לענין איסור והיתר, והוא מוזכר להם בענין הדינים.

משפט זה נאמר בקשר להטמנה בחמי טבריה בשבת, שהם עוברים על פתחי גיהנום (שבת לט, א). הרי לנו ששיטת הרמב"ן היא שבמדרשים אחרים, שאינם מובאים כ"נפקא מינות" בענייני דינים, יש מהם שאפשר לתלות אותם במשל וחידיה!

אם נדייק, גם באחד מהמקומות בוויכוח עצמו, הרמב"ן מגלה לנו את שיטתו זו, באומרו "והאגדה הזאת, או שאינה אמת או שיש לה פירוש אחר מסתרי החכמים"⁷⁰. הרי ברור שאין הרמב"ן פוסל כלל את האפשרות לא לקבל את דברי המדרש כפשוטם⁷¹.

7. הרמב"ן כצומת הדרכים בין הרציונליזם לבין הקבלה

פן אחר בדיון שלנו הועלה על ידי פרופ' ברנרד ספטימוס במאמרו המעניין במיוחד "הרמב"ן ומסורת אנדלוסיה"⁷². כפי שראינו בחלק הקודם של מאמרנו, רגילים החוקרים לחלק בין שתי גישות לרציונליזם ולאגדות חז"ל, זאת של גאוני בבל וממשיכי המסורת האנדלוסית (עד הרמב"ם ועד בכלל⁷³), וזאת של ראשוני אשכנז וצרפת.

דבריו המפורסמים של רב האי גאון⁷⁴ מבטאים את התפיסה הרווחת בין הגאונים בנדון. לגבי האגדות המובאות בתלמוד, הוא אומר "כי כלל הוא, אין סומכין על האגדה" ולגבי אלה שאינן בתלמוד, "אין אנו צריכין לכל כך, אם נכון ויפה הוא דורשין ומלמדין אותו ואם לאו אין אנו משגיחין בו". השמטת דברי אגדות התלמוד מחיבורו של הרי"ף והתייחסותו למאמרים ההלכתיים בלבד, משקפת את ההמשך במגמה זו. לפי זה, אין רואים באגדות אמת אובייקטיבית ועל כן, לשיטתם, אי אפשר לדייק או להוכיח הלכות ודינים מהמקורות הללו⁷⁵. כגדול האחרון במסורת האנדלוסית, יש להבין בהתאם את גישתו האלגורית של הרמב"ם למדרשי חז"ל שהזכרנו לעיל.

גישה זו עומדת בניגוד לראשוני אשכנז וצרפת, כגון רש"י ובעלי התוספות שהזכרנו את דבריהם לעיל, הסוברים שאגדות חז"ל מחייבות בפרשנות המקרא, ויש לקבל את דברי המדרש כמקור או כהוכחה להלכה ולמנהג⁷⁶.

במאמרו⁷⁷, רואה ספטימוס את הרמב"ן כעומד בצומת הדרכים⁷⁸ בין שתי הגישות הללו, הן לגבי שיטת לימוד, הן לגבי פילוסופיה⁷⁹ או פרשנות רציונליסטית, והן לגבי שתי הגישות לאגדות חז"ל. הוא מביא הוכחות לכאן ולכאן להראות שאי אפשר להכניס את הרמב"ן בצורה מוחלטת לאף אחד מהמחנות הללו. כך לגבי דבריו הסותרים לכאורה במחלוקת מסביב לכתבים הפילוסופיים של הרמב"ם, כך לגבי שילובו ותמיכתו בקבלה ובפילוסופיה גם יחד, וכך לגבי יחסו לפרשנות על דרך הפשט לעומת דרך הדרש. בכל אלו אנו מוצאים שהרמב"ן מאחד את המסורת האנדלוסית יחד עם גישת ראשוני אשכנז וצרפת.

לפי זה, טוען ספטימוס, אין צורך לעוות את דברי הרמב"ן בוויכוח, ולומר שהוא לא התכוון למה שאמר שהמדרשים אינם אמיתיים⁸⁰. הוא מקבל את אמיתותם של המדרשים (אך לא של כולם⁸¹) כדברי רב

האי גאון ומסורת הספרדית), ויחד עם זה, לפעמים מפרשם בצורה אלגורית, סימבולית, או קבלית⁸², ובוודאי אינו מרגיש מחויבות לקבלן כפרשנות בפשט המקרא⁸³.

לפי זה, אם לפעמים ראינו שהרמב"ן תוקף את הרמב"ם על רקע פרשנותו הסותרת את מדרשי חז"ל, יש לומר שהתקפותיו נובעות מהגנתו על אמיתות דבריהם בנדון⁸⁴, או מחוסר הכבוד בהצגת המחלוקת, אך אין הוא סבור שאסור לחלוק על מדרשים.

ד. הבחנה בין מדרש כפרשנות לבין מדרש כנושא בפני עצמו

חוץ מאשר בוויכוח בברצלונה (שכבר ראינו שיש מקום לומר שהרמב"ן לא גילה שם את דעתו האמיתית כלפי האגדה), המקום העיקרי שראינו שהרמב"ן דוחה את דברי המדרש הוא בפירושו על התורה. בשאר המקומות ראינו שהרמב"ן מתייחס למדרש בהערכה רבה אפילו יחסית לראשונים אחרים (אפילו עד כדי הוראה על פיו להלכה ולמעשה). אם כן, ייתכן לומר שהרמב"ן הוא עקבי בגישתו המחייבת כלפי המדרש, חוץ מזמן תפקידו כפרשן. אז, כאשר לעתים קרובות המדרש אינו פשט הפסוק, אזי הרמב"ן ידחה אותו.

למשל, לפעמים הרמב"ן מתאמץ ליישב מדרש חז"ל כדי ליישבו על ההיגיון אך מיד לאחר מכן הוא מסתייג ואומר שאין זו דעתו:

(ו) זאת כוונתם (של חז"ל: א. ש.). ועל דרך הפשט.... (ואז הוא מציע כיוון אחר: א. ש.)⁸⁵. להבדיל מהנוצרים שטשטשו את ההבדל בין פשט לבין סמליות (אפילו במצוות התורה!), אצלנו גם בצרפת (למשל רש"י ורשב"ם) וגם בספרד (למשל רד"ק ור"א אבן עזרא) הבחינו ברוחות בין פשט לבין דרש, במקום שהאחרון אינו אמור להתקבל כפשוטו⁸⁶.

ה. "חידה" לעומת "משל" ו"מדרשים מקובלים" לעומת "מדרשים חדשים"

ברם, הבחנה זו (בין הרמב"ן כפרשן לבין דבריו בשאר כתביו) היא קצת קשה, משום שכבר ראינו שגם בפירושו על התורה הרמב"ן לפעמים תוקף את הרמב"ם על כך שאינו מקבל את דברי רבותינו במדרש גם כשאין פשט הכתוב. למשל, כשלא קיבל הרמב"ם את דברי המדרש שיוכבד נולדה בכניסת ישראל למצרים (ולפי זה, היא היתה בת 130 כשילדה את משה), מגן הרמב"ן על מדרש חז"ל: "פן יהיה חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו וכו'⁸⁷".

לענ"ד, יש מקום להציע הבחנה אחרת - בין סוגי מדרשים שונים. כבר הזכרנו לעיל שהרמב"ן מבחין בין מדרשים שהם עובדיתיים (על אלה הוא כותב "ודברים הללו וכיוצא בהן אין לתלות אותם במשל וחידה"⁸⁸) לבין אלה שהם אכן "משל וחידה". יתכן שהרמב"ן מבחין גם בחלוקה נוספת בין אלה שהם "משל" (שפשוט שלא הרמב"ן ולא אף יהודי חוץ ממלמדי דרדקי, "כת עניות הדעת" ופול הנוצרי סוברים שצריכים לקבלם כפשוטם) לבין אלה שהם "חידה". הביטוי "חידה" משמעותה שאותם מדרשים אינם משל אלגורי וסמלי, וגם לא פשט המקרא. אגדות כאלה שהן "חידה" בעיני הרמב"ן, הוא אינו מחייב לקבלן, גם בפירושו על התורה, גם בוויכוח בברצלונה, ויתכן שגם בכל כתביו, בדומה לשיטת הרמב"ם, הרי"ף, ורה"ג.

על כן, כשפול הנוצרי מביא את המדרש שהמשיח נולד ביום שנחרב בית המקדש, משיב הרמב"ן שקיימות שתי אפשרויות: "וההגדה הזאת או שאינה אמת ("חידה") או שיש לה פירוש אחר מסתרי החכמים ("משל")".

בנוסף, נראה לענ"ד, שיש גם הבחנה נוספת בין מדרשי ה"חידה" השונים.

הרמב"ן, מגדולי המקובלים, מתייחס לחלק מדברי חז"ל כ"מקובלים"⁸⁹:
דברים הללו וכיוצא בהם אין אדם עומד על אמיתתם מדעת עצמו אלא בקבלה... זהו מקבל מפי מקבל עד משה רבינו מפי הגבורה⁹⁰.
על מדרשים כאלה מתבטא הרמב"ן למשל: "והענין שקבלו רבותינו בזה הוא האמת"⁹¹ (בעניין שבירת אברהם את צלמי אביו וזריקתו בכבשן האש). בקבוצה הזאת, למשל, בוודאי ישבץ הרמב"ן מדרשים כמו "מדרש ר' נחוניא בן הקנה" (כינויו ל"ספר הבהיר"⁹²). בקבוצה הזאת, גם אם דברי חז"ל הם תמוהים ("חידה"), ואינם משל וגם אינם פשט, אין לערער עליהם כי הם "קבלה".

לפי ההבחנה הזאת, אפשר לפעמים לזהות את המדרשים שחודשו על ידי חז"ל על ידי זה שהם שנויים במחלוקת במדרש עצמו (למשל, לגבי המדרש שהזכיר פול הנוצרי שהמשיח כבר נולד ביום שנחרב המקדש⁹³). אך במדרש "מקובל" סובר הרמב"ן שאין לחלוק עליו אפילו אם הוא סותר את המדע וההיגיון. למשל, מביא הרמב"ן בכמה מקומות על פי אגדת חז"ל⁹⁴ שקץ העולם הוא בשנת

6,000 לבריאת העולם⁹⁵, למרות שהמדע בדורו של הרמב"ן חשב שכדור הארץ הוא נצחי⁹⁶. לעומת הרמב"ם, לשיטתו הרציונלית, שמעדיף את ה"עובדה המדעית" ההגיונית על פני המדרש הסותר⁹⁷, הרמב"ן מעדיף את קבלת חז"ל בנדון באומרו, **"ואנחנו מה נעשה לדברי רבותינו?!"**⁹⁸. בעקבותיו הולך גם תלמידו הרשב"א⁹⁹. על מדרש "מקובל" לא יחלוק הרמב"ן, אפילו אם המדרש הוא קשה לפי פשטות המקרא, וכפי שהוא מתייחס למדרש שיש עליו קושיא מדעית.

לפי זה, מובן גם מתי הרמב"ן תוקף את הראב"ע על זה שלפעמים הוא חולק על מדרשי חז"ל, אף שלכאורה הרמב"ן עושה אותו דבר לאורך כל פירושו! במדרשים "מקובלים" מדור לדור מפי הגבורה הוא אינו חולק, ואילו על המדרשים שחידשו חז"ל בעצמם הוא מרשה לעצמו לחלוק. באלה (המחודשים) אפשר לחלוק, כפי שלפעמים רואים מחלוקת במדרש עצמו או במקומות אחרים בספרות חז"ל. לפי חילוקנו, מובן למשל, מדוע הרמב"ן הוא היחיד שמתעקש שפשטו של הביטוי "הוצאתיך מאור כשדים" מתכוון להצלת אברהם מכבשנו של נמרוד¹⁰⁰.

מן המדרשים המקובלים ודאי שהרמב"ן יכול ללמוד הלכה (כמו שכתב בעניין אש הגיהנום שבגללה אסרו להטמין בחמי טבריה בשבת¹⁰¹ וכדו'). מאידך, ראינו שלא מכל מדרש מוכן הרמב"ן להכריע הלכה באופן מוחלט. למשל, בתורת האדם¹⁰² לגבי אבלים היוצאים לבית הכנסת בשבת, הוא כותב על פי המדרש רק **"יש להם על מה שיסמוכו בדברי הגדה שכך מצינו בפרקי דרבי אליעזר הגדול"**¹⁰³. אלא לפי מה שכתבנו, כנראה מדובר על מדרש שאינו "מקובל" אלא "מחודש" שהוא טוב לגילוי מילתא איך נהגו חז"ל בפועל וכדו', אך לא להכרעה חד-משמעית. ועובדה, שמנהג זה אכן שנוי במחלוקת הקדמונים (עי"ש בתורת האדם) וברור שאינו "מדרש מקובל מדור לדור מפי הגבורה".

הבחנה זו מתאימה גם למה שראינו שלמרות **חדשנותו ומקוריותו** של הרמב"ן בפירושו על התורה ובחידושו על התלמוד, בענייני קבלה ולפעמים גם בפירושו על התורה ובדרשותיו, הוא שמרן ביותר ונמנע מלחדש כנגד מדרשי חז"ל מסוימים. לפי הצעתנו ניחא, כאשר כאמור, מבחינים בין דברי הקבלה שבחז"ל לבין המדרשים שהם חידשו בעצמם.

יתכן שלהבחנה זו מרמז הרמב"ן בוויכוח בדברים הבאים¹⁰⁴:
יש לנו שלשה מינין של ספרים, האחד הוא הבב"ליה¹⁰⁵, וכולנו מאמינים בו אמונה שלמה. השני הוא **נקרא תלמוד, והוא פירוש למצות התורה**, כי בתורה יש תרי"ג מצות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד **ואנחנו מאמינים בו בפירוש המצות**¹⁰⁶. עוד יש לנו ספר שלישי הנקרא מדרש, רוצה לומר שרמ"וניש¹⁰⁷. כמו שאם יעמוד ההגמון ויעשה שרמו"ן (אחד), ואחד מן השומעין היה טוב בעיניו וכתבו. וזה הספר מי שיאמין בו טוב, **ומי שלא יאמין בו לא יזיק. ויש לנו חכמים שכתבו שהמשיח לא יולד עד עת קרוב לזמן הקץ שיבא להוציאנו מן הגלות. על כן איני מאמין בזה הספר במה שאמר שנוולד מיום החורבן. ועוד אנו קורין אותו ספר הגדה, רוצה לומר ראסיונאמינט"ו**, רוצה לומר שאין אלא דברים שאדם מגיד לחבירו. יש לדייק כמה נקודות מדבריו:

1. הרמב"ן מדגיש שהסיבה לכך שב"שרמו"ן" ("הדרשה") אין חייבים להאמין היא העובדה שהיא **חידושו של יחיד** (בדומה להגמון אחד) ורק "אחד" מן השומעין כתבו. בנוסף, יש גם אחרים מהחכמים שחולקים על אותו הדרשן בעניין זה (**"ויש לנו חכמים שכתבו..."**). מוכח שהוא מדרש "מחודש" ולא "מקובל". כן משתמע גם מהביטוי "הגדה..." שאין אלא דברים **שאדם** (כלומר פרטי) **מגיד** (כלומר, מעצמו, ולא שמוסר מהמקובל) **לחבירו** (שוב, מודגש ביטוי כלפי יחיד). מה שאין כן אם המדרש נמסר **"מקבל מפי מקבל עד משה רבינו מפי הגבורה"** תוקפו הוא הרבה יותר סמכותי.

2. כך עולה גם מההמשך: "איני מאמין בזה הספר **במה שאמר שנוולד מיום החורבן**". משתמע שבזה הרמב"ן אינו מאמין לאותו ספר, אבל במדרשים אחרים ב"זה הספר" הוא אכן מאמין, דהיינו במדרשים ה"מקובלים".

שמא תאמר, שלפי דברינו, היה לו לרמב"ן להזכיר פה סוג רביעי של ספרות יהודית, דהיינו מדרשים מקובלים שצריכים לקבלם כמו שכתב לענייני המצוות שבתלמוד. אלא שיש לומר שסוג זה בדיוק הוא בגדר "סוד" או "קבלה" מדור לדור. **הכינויים "קבלה", או "סוד" אינם שייכים רק לדברים "מיסטיים" אלא גם למסורות שקשות להבנה, או שקשה להוכיח את מקורם** (מה שהוא מכנה: "חידה"). דווקא מסיבה זו, לא שייך ללמד את החלק הזה של התורה לגויים, ובוודאי לא בוויכוח בפומבי. אם הרמב"ם והראב"ע התקשו לקבל את הדברים הללו, ודאי שהגויים לא יבינום כלל! על כן לא הזכיר הרמב"ן בוויכוחו עם הגויים מדרשים אלו כסוג רביעי של ספרות יהודית.

אין אפשרות במסגרת מאמר זה לבחון את הצעתנו בכל כתבי הרמב"ן, אך נראה לע"ד שהבאנו מספיק הוכחות לבססה כאפשרות שמחייבת התייחסות. יש אף מקום לברר אם הבחנה כזאת, בין מדרשים "מקובלים" לבין מדרשים "מחודשים", קיימת אצל אחרים מרבתינו, ועוד חזון למועד, בעז"ה.

סיכום

מטרתנו הייתה לראות את ההוכחות (ההיסטוריות, ההגיוניות, ובעיקר הראיות ממקומות אחרים בכתבי הרמב"ן) לשני צדי המחלוקת, בשאלה האם הרמב"ן סובר באמת שאין צורך לקבל את כל המדרשים של חז"ל (לא כפשוטן המילולי, ולפעמים אפילו לא באופן אלגורי), או שמא דבריו בוויכוח בברצלונה היו מגמתיים בלבד.

הצענו גם כיוון חדש אפשרי בניסיון ליישב את הסתירות בין הגישות השונות למדרש המופיעות בכתבי הרמב"ן השונים. כוונתנו לומר שהרמב"ן מבחין בין **ארבעה סוגי המדרשים** הבאים:

א. מדרשי חז"ל ה"עובדתיים" שהם מקובלים מדור לדור, שהרמב"ן מקבלם כפשוטם אפילו עד כדי השלכות הלכתיות.

ב. מדרשים שהוא מכנה "משל" שיש להם פירוש אלגורי או רעיוני.

ג. מדרשים שהם "חידה" (קשים להבין או ליישב), המתחלקים לשניים:

1. אלו שהם **מקובלים** מדור לדור מפי הגבורה, שהרמב"ן מקבלם כפשוטם אפילו עד כדי השלכות הלכתיות, ואפילו אם סותרים את ההיגיון או את פשטות המקרא.

2. אלו שהם **מחודשים** על ידי חז"ל ולא נכנסים לקטגוריה ב' שהזכרנו ("משל"). האגדות הללו נשארות בגדר "חידה", ואותן מוכן הרמב"ן לדחות. **על מדרשים כעין אלה דיבר הרמב"ן בוויכוח בברצלונה, ולפעמים בפירושו על התורה.**

הערות:



1. או פאבלו, כן הוא בספרדית, אך במהדורות השונות הוא נקרא גם פריילפריר (האח) פאולוס/פאול/פול.
2. השתמשנו בנוסח ובמספור הסעיפים של מהדורת הרח"ד שעוועל ב"כתבי הרמב"ן" (מוסד הרב קוק, עמ' שב-שכ) שהוא מבוסס על מהדורת ר' משה שטיינשניידר שיצא ע"פ כת"י שהוא המדעי וגם המצוי ביותר. כאשר ישנם הבדלים משמעותיים, הערנו על פי מהדורת ר"ר מרגליות ("ויכוח הרמב"ן") ומהדורת "אוצר הוויכוחים" (עורך ר"ד אייזנשטיין).
3. מכך שהרמב"ן מציין שהמקור הוא בתלמוד ולא הפריעה לו העובדה (שהוא בעצמו מציין) שהוא מופיע באיכה רבתי, ניתן לדייק, שאין הרמב"ן מודד תוקפו של מדרש עפ"י זה שהוא מופיע בתלמוד או בספרים אחרים. כן מוכח גם ממה שכותב הרמב"ן בהמשך (סעי' לט) לגבי סוגי הספרות שלנו: "השני הוא נקרא תלמוד, והוא פירוש למצוות התורה, כי בתורה יש תרי"ג מצוות ואין בה אחת שלא נתפרשה בתלמוד ואנחנו מאמינים בו בפירוש המצוות". כלומר, אנו לא מאמינים לתלמוד בכל דבר, למשל האגדות, אלא בפירוש המצוות. השווה למה שהבאנו בהמשך בשם רב האי גאון, לקמן הע' 74.
4. מופיע בשינויים קלים באיכה רבתי א, נא (ולא כפי שצוין בטעות דפוס בהערת רח"ד שעוועל), במדבר רבה יג, ה, ובירושלמי ברכות ב, ד בסופה.
5. מתרגם רח"ד שעוועל: שהיה חורש, צעקה פרתו, עבר לפניו ערבי אחד א"ל: יהודי יהודי התר שורך התר צמדך התר מחרשתך, שבית המקדש חרב. התיר פרתו התיר צמדו התיר מחרשתו. צעקה (הפרה) פעם אחרת. א"ל: (חזור ו) קשור שורך קשור צמדך קשור מחרשתך, שבשעה זו נולד משיחכם.
6. מציין שטיינשניידר שיש גורסים: "איני מאמין בהגדה זו" או "איני מודה בהגדה זו" בלי המלה "כלל".
7. התנ"ך.
8. משתמע שאינו מאמין באגדות אפילו המובאים בתלמוד, ראה מה שכתבנו בהע' 3.
9. sermons. פירוש דרשות.
10. אוצר הוויכוחים, עמ' 62-63.
11. בספרו שביל הזהב, מובא ע"י הרח"ד שעוועל בהערה ד"ה שאדם מגיד לחבירו (עמ' שח).
12. שיטת יצחק בער ("לביקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפאריש ושל ר' משה בן נחמן" תרביץ 2 (2), (תרצ"א), (להלן: בער) עמ' 184, ושל) (1950) HTR 43 (2) Cecil Roth, "The Disputation at Barcelona" מובא ע"י פוקס, עמ' 97 וחיים מקובי, Judaism on Trial, (להלן: מקובי) עמ' 66-68, ובמיוחד מרטין כהן ("Reflections

- (192-157 pp. HUCA 35 (1964) "the Text and Context of the Disputation of Barcelona" (כהן) שמתקש לטעון שהרמב"ן אפילו הפסיד בוויכוח; דעה שנדחתה בתוקף ע"י מקובי (עמ' 74). 13. שתי הגרסאות מובאות במהדורת ר' ראובן מרגליות, לבוב (חסרה שנת הדפוס), והשווה להע' 43 של רח"ד שעוועל שמצטט את הגרסאות באופן אחר.
14. מלבד פריי פול, מלך ארגון, וראש המסדר הדומיניקני רמון די פינאפורטי, היתה שם גם פמליה של חכמי הכנסייה, "גלחים", דורשים וצעירים (סעיף לו).
15. עי' בתשובת האדמו"ר מחב"ד רמ"מ שניאורסון (תשובות וביאורים בשו"ע, יו"ד סי' קמד) בנדון אם יש חובה לנסות לשכנע את אומות העולם לקיים שבע מצוות בני נח ולעזוב את אלילותם אם ניתן לשכנעם.
16. חגיגה יג, א. עיין במנחת חינוך רלב, ג, שדן בהשמטת דין זה ע"י פוסקים רבים למרות היותו גמרא מפורשת.
17. כך מעיד הרמב"ן עצמו לפני המלך במשפטו מתאריך 12/4/1265 למניינם. ייתכן שההגמון מגרונה רצה לבייש את כת הדומיניקנים של פול מסיבות של מאבק; כוח. כל זה לעומת מה שכתב גרץ ("דברי ימי ישראל", ח"ד עמ' 172) כנראה בהשערה, שהרמב"ן כתב את סיכומו כדי להפריך את טענות פול. סברתו של גרץ מופרכת ע"י דברי הרמב"ן עצמו וגם מסברה, שהרי לשיטתו היה על הרמב"ן לפרסם את טענותיו מייד עם פרסום הפרוטוקול הלטיני ולא לחכות שנתיים. ובפרט שפול המשיך להסית בקהילות אחרות מייד לאחר ויכוחו עם הרמב"ן (גרץ, שם, עמ' 171).
18. עי' במבוא שכתב הרח"ד שעוועל לוויכוח, הע' 23.
19. סעי' כח במהד' שעוועל, ועי' בהקדמתו של שעוועל (עמ' שכא) לגבי נספח זה שהוסיף הרמב"ן לסיכומו.
20. אמנם הכומר דה-ניפלה טוען בסיכום שכתב לאחר הוויכוח, שההגמון של גרונה ביקש מהרמב"ן לכתוב את סיכומו כדי שהנוצרים יוכלו לנתח את דבריו כדי להכחישם בעתיד, ולפי זה, גם הנוצרים היו רוצים שיכתוב הרמב"ן את פירושו לפרק "ישכיל עבדי". אך על כך יש להקשות, שלדלפי זה, למה כעסו על כך הדומיניקנים עד כדי לתבוע את הרמב"ן למשפט בפני מלך ארגון בתאריך 1265/12/4 למניינם? ועוד, ספק גדול אם היה הרמב"ן טורח במיוחד להועיל לנוצרים להתכונן לוויכוחים הבאים!
21. עיין למשל סנהדרין מג, א. בדפוסים שתקנו את השמטות הצנזורה.
22. יתכן שתכסיסו של פול היה להוכיח מחז"ל שהמשיח כבר נולד, דבר שהוא, לדעתו ולדעת מי שאינו מתמצא בסגנון המדרש, מצליח להוכיח בקלות. אך הוא פחד שישאל הרמב"ן: אם לפי חז"ל, ה"משיח" כבר נולד, מדוע חז"ל בעצמם לא קבלו את יש"ו? על כן דאג ש"שופטי" הוויכוח לא יאפשרו לרמב"ן לצאת מהפרמטרים של הנושאים המוסכמים מראש. ואכן, עמדו על הפרמטרים הללו, והראיה: שמו של יש"ו מופיע רק פעמיים בכל הוויכוח, ועל ידי הרמב"ן בלבד!
23. אוצר הוויכוחים, עמ' 114, 118, 125. עי"ש שתשובת היהודים היתה שאם אכן אין הכרע בין פירושי המדרש מתוך הטקסט, יש להכריע כהסברנו בגלל שתי סיבות: (1) פירוש היהודים קדם ו"כל המשנה ידו על התחתונה". (2) ניתן להכריע בין הפירושים ע"י המציאות, שאכן יש"ו לא קיים את סימני הגאולה.
24. Isadore Twersky, "Rabbi Moses ben Nachman: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity", Introduction, p.1.
25. הקדמת הרמב"ן לפירושו על התורה, עמ' ח במהדורת שעוועל.
26. מהשיר שחיבר הרמב"ן בראש פירושו, שם, עמ' 15.
27. וז"ל שם: "ועם רבי אברהם בן עזרא תהיה לנו תוכחת מגו(ו)לה ואהבה מס(ו)תרה". אמנם בהמשך נראה שגם הרמב"ן חולק על מדרשי חז"ל לעתים קרובות בפירושו על התורה.
28. פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית מו, טו.
29. מרטין כהן, עמ' 169, בער, "A History of the Jews in Christian Spain" p. 245, בן ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, עמ' 251.
30. "A History of the Jews in Christian Spain" p.245.
31. על בראשית יח, א.
32. ח"ב פמ"ג.
33. רמב"ן על דברים יח, ט.
34. בהל' עבודה זרה יא, טו: "כל אלו הדברים הם תהו והבל".
35. ברם, השווה למה שהבאנו מהרמב"ן לעיל בהע' 3.
36. לפעמים, הרמב"ן מסייג את דבריו אף יותר מזה, למשל בספר הגאולה (כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' רצ): "שדיברנו בקץ דברי 'שמא' ו'אפשר' ואין אצלנו בו דבר ראוי לגזור עליו גזירה אמיתית ולאמור בו מאמר חלוט שהוא ככה, כי אין אנו נביאים לאמור כן בסודות הא-להיים וכו'".
37. ע' במאמרו של מרטין כהן, חוקר רפורמי, עמ' 170, שמציין את גרשם שלום ("Major Trends in Jewish Mysticism", p. 31) כהכוחה שהמקובלים מפרשים את האגדות במובנם המילולי. המעיין במקורו יראה ששלום אומר את ההפך הגמור. ועי' מקובי, עמ' 72 שדוחה את ההקבלה בין קבלה ואגדה בעניין זה. מקובי (לאורך כל הפרק הנ"ל) ופוקס (עמ' 100 והע' 7) כבר עמדו על כמה טעויות, אי-דיוקים, והשערות דמיוניות מרחיקי לכת במאמרו של החוקר מרטין כהן, וניתן להוסיף דוגמה זו לרשימתם.
38. עי' בפירוש הרמב"ן על דברים טז, כ שקורא לספר הקבלה "הבהיר" בשם "מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה".
39. Isadore Twersky, "Rabbi Moses ben Nachman: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity" Introduction, p. 7.
40. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 713, מביא דוגמאות רבות שבעלי התוספות הביאו "ביד רחבה ראיות והוכחות לפירושיהם גם מחיבורים שעיקרם אגדה". על כן גם רואים שהם מקשים מאגדות על אגדות ומפלפלים בהן

בדומה לדרכם בלימוד וניתוח ההלכות שבתלמוד. וז"ל רבנו תם (שו"ת רבנו תם, עמ' 81), "וכל שאינו בקי בסדר ר' עמרם ובה"ג ובמס' סופרים ובפרקי דרבי אליעזר ובדבריה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש לסמוך עליהם בדברים שאינם מכחישים תלמוד שלנו אלא שמוסיפין והרבה מנהגים בידינו על פיהם".

41. עזרא שבת, "מקום המנהג בתורת הרמב"ן", שנתון המשפט העברי (כרך יח-ט, תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 453 ובהקדמתו למהדורתו של "חידושי הרמב"ן למסכת כתובות", עמ' 16-17, עי"ש דוגמאות רבות. ועי"ש שמביא שכן פשוט גם לתלמידי הרמב"ן (מובאים בספר מגן אבות לר' מנחם המאירי, הענין הראשון, עמ' כ): "שצווחו: אם דעת המדרש כן, היאך לא נהגו כן בספרד ובארץ ישראל?!" שבת מביא גם את דברי ר' י"ל זלוטניק ("מאגדות שבת ומנהגיה", סיני, כה (תש"ט), עמ' רפד) בידון שסיכם, "מנהגים המיוסדים על האגדה ומוטבעים הם רבו מספור, וגואלם חזק הוא, ור' יעקב איש תם שמו (רבנו תם), ור' משה בן נחמן על ידו".

42. בהקדמתו למהדורתו של "חידושי הרמב"ן למס' כתובות", עמ' 16-17, ובהע' 69א.

43. בראש סייעה זו עומדים מרטין כהן, החוקר הרפורמי, ויצחק בער, שאף הוא אינו חשוד על אהדה מיוחדת לרז"ל. טענותיהם הן בעיקר נסיבתיות. למשל, לא ראינו ירידה במעמדו של פול הנוצרי לאחר הוויכוח. המלך לואיס התשיעי המשיך לכבד אותו בביקוריו בפרובנס, ופול המשיך להשתתף במועצה העליונה של הדומיניקנים. מינו את פול לועדת הצנזור של הספרים היהודיים בארגון והוא גם המשיך להרצות נאומי תעמולה בבתי כנסיות לאחר הוויכוח (גרץ, "דברי ימי ישראל", ח"ד עמ' 171). ברם, אם נעמיד את העובדות הללו מול העובדות שנזכר בהמשך (הע' 45), נראה שהכבוד המפתיע שזכה בו הרמב"ן מג'יימס, מלך ארגון, לאחר הוויכוח הוא דבר הרבה יותר משמעותי ולא צפוי מאשר הכבוד הנ"ל שייטכן והיו מעניקים לפול הנוצרי גם אם לא היה משכנע במיוחד בוויכוח. הרי על כל פנים, יחסית לנוצרים האחרים, פול נחשב כמומחה ומלומד וראוי לכבוד (בוודאי בתור "מומחה לענייני יהודים"). גם הוכחתו הנסיבתית של כהן שלאחר הוויכוח יצאו גזרות נגד היהודים, אינה מוכיחה כלל שהיהודים הפסידו בוויכוח, שהרי ניתן לטעון ההיפך הגמור: שהגזרות מעידות על כך שהיהודים הצליחו "לזלזל" בדוקטרינה הנוצרית, וע"כ היו צריכים להיענש!

44. עמ' 74-75.

45. המלך אף קבע שהרמב"ן אינו צריך לענות לאף אחד בנושא הוויכוח חוץ מאשר למלך בעצמו (כך כתב הכומר דה-ניפלה שסיכם את כל התייעוד הנוצרי לוויכוח בברצלונה).

46. הוויכוח, סעי' קז.

47. בער, עמ' 184.

48. כהן, עמ' 170.

49. שם, עמ' 167.

50. מקובי (עמ' 47) עומד על האירוניה שבמצב, שהנוצרים הם המבינים את המדרש (שהוא תורה שבעל-פה) כפשוטו והרמב"ן נוקט בפירוש אלגורי, לעומת התורה שבכתב שהנוצרים מסבירים את המצוות שבה כמשלים ואנו מבינים אותן כפשוטן.

51. כהן, עמ' 171.

52. עמ' שח בהערה ד"ה שאדם מגיד לחברו.

53. מהרש"ל, ים של שלמה, על פי בבא קמא לח, פ"ד סי' ט.

54. התשובות לטענות הללו כבר נזכרו לעיל בחלק הקודם של המאמר.

55. סיעת בער וכהן יכולה להשיב ולטעון שהרמב"ן דווקא אינו רוצה לדבר בצורה כה מוחלטת כאילו שזאת העמדה הבלעדית של היהדות בנידון.

56. מקובי, עמ' 61.

57. שמונה פרקים, "הקדמות לפירוש המשנה", מהד' מוסד הרב קוק, עמ' קיז ואילך, ובמורה נבוכים ח"ג פמ"ג. אך עי' גם בפירוש המשניות לאבות פ"ה מ"ב, ושם מ"ה שכתב הרמב"ם שיש דברי קבלה אמיתיים באגדות שבאו להשלים עובדות.

58 חלק גדול מספרו 'באר הגולה' מוקדש לעניין זה.

Bernard Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition," "Rabbi Moses ben Nachman: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity" (להלן: ספטימוס), עמ' 20 ואילך.

60. פוקס עמ' 100.

61. ראב"ד הל' תשובה פ"ג ה"ז.

62. מהד"ת, יו"ד סי' קסא.

63. פוקס, עמ' 99.

64. בראשית רבה לג, י.

65. על בראשית ח, ד.

66. שם ד"ה ותנח התיבה.

67. ספטימוס, עמ' 16, הע' 21.

68. שקיעין, ירושלים, תש"ל, עמ' 82.

69. "תורת האדם", בכתבי הרמב"ן מהד' שעוועל ח"ב, עמ' רפה.

70. סעי' כב, עמ' שו.

71. ברם, יושם אל לב שמדברי הרמב"ן הללו משתמע שישנן שתי אפשרויות להסביר את המדרשים הקשים. ניתן להציע פירוש אלגורי, אך קיימת אפשרות אחרת שהמדרש פשוט אינו נכון. כלומר, לא כל מדרש קשה יש לו פירוש אלגורי, ויש כאלה שאינם נכונים.

- 72.** עי' לעיל הע' 59.
- 73.** ספטימוס, עמ' 11.
- 74.** אוצר הגאונים, חגיגה יד, עמ' 60.
- 75.** עזרא שבט, "מקום המנהג בתורת הרמב"ן" שנתון המשפט העברי (כרך יח-ט, תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 453-452.
- 76.** עי' לעיל הע' 40. יש שרואים בתפוצת הזוהר מפנה בשינוי מגמה בתחום זה. לפני כן, היו רעיונות שהוגדרו כ"עיקרים" שחייבים לקבלם (כגון י"ג העיקרים של הרמב"ם), ולעומתם, רעיונות, שלא נחשבו כחובה לקבלם (גם בחז"ל). לאחר תפוצת הזוהר, התחילו להחשיב הכול כ"עיקר" ומחייב (מפי הרב יואל בן-נון).
- 77.** ספטימוס, עמ' 14 אילך.
- 78.** דברים דומים כתב הרב פרופ' טוורסקי: "הוא חיתן את הלימוד הצרפתי והספרדי לנצח" (בהקדמתו לחוברת "Rabbi Moses ben Nachman: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity", קו"ע"ע בהקדמתו של עזרא שבט ל"חידושי הרמב"ן על מסכת כתובות" עמ' 1-5 שהרחיב על הנושא, ובמיוחד בהע' 3 שמוכיח שבמשך הזמן, הרמב"ן עבר מהדרך הספרדית והתקרב יותר לגישת בעלי התוספות והמחדשים, לעומת ספטימוס שלא התייחס לתקופות השונות בחי' הרמב"ן).
- 79.** טוורסקי, שם.
- 80.** ספטימוס, עמ' 15-16.
- 81.** עי' לקמן מה שנכתב בחלק ה' של המאמר.
- 82.** ספטימוס, עמ' 19.
- 83.** שם, עמ' 20-22.
- 84.** בדומה למה שמחד, הגן על הלכות הרי"ף מול ההתקפות על המסורת הספרדית של הראשונים ה"מחדשים" (בחיבורו "מלחמות השם" נגד קושיות הרז"ה, בעל המאור, שלמד בישיבת לוויל של בעלי התוס' בצרפת), אך יחד עם זה חיבר בעצמו חידושים על הש"ס בסגנון בעלי התוספות וראשוני אשכנז וצרפת.
- 85.** בפירושו על התורה, בראשית כו, ה, על הפסוק "וישומר משמרת מצותי חקותי ותורותי" הרמב"ן מתייחס לאגדה שלפיה קיימו אבותינו את כל המצוות ואפילו את הגזירות שמדרבנן. הוא אומר שישנן קושיות רבות (למשל, שיעקב הקים מצבה, ושהוא נשא שתי אחיות [ולפי המדרש, ארבע], ושעמרם נשא דודתו וכדו'). מייד הוא מציע פשט אחר (שמדובר על מצוות בני נח ואלה שנצטוו בהן האבות במפורש). אח"כ חוזר הרמב"ן ליישב את הקושיות על המדרש (ואומר שהקפידו האבות במצוות רק כשהיו בארץ ישראל), אך בסופו של דבר, הוא חוזר לדרכו על דרך הפשט.
- 86.** מקובי, עמ' 46.
- 87.** פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית מז, טו.
- 88.** "תורת האדם", כתבי הרמב"ן ח"ב, עמ' רפה.
- 89.** "דרשה על דברי קהלת", כתבי הרמב"ן ח"א, עמ' קצ.
- 90.** מאמר זה נאמר על טעמי המצוות. אולם נראה שהרמב"ן סבור שגם בפרשנות התורה קיימים דברי "קבלה" שאין לערער עליהם, ורק בקושי ניתן להוסיף עליהם.
- 91.** פירוש הרמב"ן על בראשית יא, כח.
- 92.** שם, שם כד, א ועל דברים טז, כ.
- 93.** כן הדגיש הרמב"ן, שמדרש זה שנוי במחלוקת כי יש מדרשים סותרים (למשל במקור בירושלמי ברכות פ"ה סה"ד) ו"על כן (בגלל שהוא שנוי במחלוקת: א. ש.) איני מאמין בזה הספר במה שאמר שנוולד מיום החורבן". כמו"כ בפירושו על בראשית ח, ד ד"ה ותנח התיבה, דחה הרמב"ן את מדרש חז"ל על סמך זה ש"מדרשים רבים חלוקים בדברי החכמים".
- 94.** ראש השנה לא, א.
- 95.** בפירושו על התורה על בראשית ב, ג, ב"דרשה על דברי קהלת", בכתבי הרמב"ן ח"א, עמ' קפח, ובדרשת "תורת ה' תמימה", שם עמ' קנט-קס.
- 96.** שו"ת הרשב"א (תלמידו של הרמב"ן), ח"א, סי' ט וכן ברמב"ם במורה נבוכים ח"ב, פרק כה בסופו, ופרק כז.
- 97.** ז"ל הרמב"ם שם: "הפסדו (של העולם) אחר שנתחדש ונתהווה אין זה אצלנו יסוד תורני כלל ולא ייסתר לנו מאומה מדעותינו אם נסבור תמידותו".
- 98.** "דרשה על דברי קהלת", בכתבי הרמב"ן ח"א, עמ' קפח.
- 99.** עי' לעיל הע' 96.
- 100.** על בראשית טו, ז. אולי רק המלבי"ם יסכים אתו בזה, עיי"ש.
- 101.** ע"פ שבת לט, א; "תורת האדם", כתבי הרמב"ן מהד' שעוועל ח"ב, עמ' רפד-רפה.
- 102.** שער האבל, עמ' ריח.
- 103.** סוף פרק יז.
- 104.** סעי' לט.
- 105.** התנ"ך.
- 106.** משתמע שאינו מאמין באגדות אפילו המובאות בתלמוד, עי' מה שכתבנו בהע' 3.
- sermons, **107.** פ"י דרשות.

מודבק מ <<http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/vikuah/tokpam-2.htm>>