

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה: בין החידושים לתלמוד לפירוש התורה

שלמה וולפיש*

א. הקדמה

בהערותיו לפירוש רמב"ן על התורה, כתב המהדיר חיים דוב שעוועל משפט מסקרן:

...יש לתמוה על זה שהרמב"ן בחידושו שם דחה פירוש רבותיו של רש"י...
וכאן בביאורו לתורה פירש כרבותיו של רש"י.¹

לסוגיה המצוינת בהערה זו נתייחס להלן. ברם, עצם הפער הנמצא בתוך כתבי רמב"ן מפתיע. המעיין בכתבי רמב"ן יתקשה מאוד למצוא סתירות ופערים בין כתביו.² עודד ישראלי אומנם הראה שמוקד עניינו השתנה במהלך חייו – מכתובה הלכתית לכתיבה

* מר שלמה וולפיש, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. הורתו של מאמר זה בעבודה סמינריונית שנכתבה בהנחיית פרופ' עודד ישראלי, אשר כשמו – עודד אותי להתאמץ ולגבש את הרעיונות הראשוניים, והוביל אותי לאורך כל הדרך, עד למוצר המוגמר שמוגש כאן. אודה גם לקורא האנונימי מטעם המערכת שהעיר הערות מועילות.

¹ פירוש הרמב"ן על התורה, ירושלים, תש"ך, עמ' קסח.

² להלן 'חידושים' יכוונו לפירוש התלמוד, ו'פירושים' או 'פירוש' לפירוש התורה.

אין חיבורים רבים שעסקו בחידושים באופן מובחן, וגם בחיבורים הרבים האחרים על רמב"ן ההתייחסות לחידושים די דלה, וראו: ישראל מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני: 1200-1400, ירושלים, תש"ס; עזרא ד' שבט, חידושי הרמב"ן למסכת כתובות, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 1-45 (מבוא); מאמרים שונים של שלם יהלום, ובראשם ספרו: בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים, תשע"ג. אמנם, יהלום עסק בעיקר ביחסיו של רמב"ן עם עולם הפרשנות התלמודית הפרובנסלי של המאה ה-12 וראשית המאה ה-13; עודד ישראלי, 'בעקבות יצירתו התלמודית של רמב"ן: בחינה ביו-ביבליוגרפית', JSIJ 16 (2019), <https://jewish-faculty.biu.ac.il/sites/jewish-faculty/files/shared/JSIJ16/yisraeli.pdf>

על הפירוש לתורה יש ספרות ענפה ביותר, ובתוך כך התייחסות מיוחדת לשיטתו בקבלה, המצויה יותר מכל בפירוש, ואציין מעט מזעיר: משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים, התשס"ו; יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ-ישראל, ירושלים, תשע"ג; חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים, תשמ"ב.

את שמות הכותרים כנראה נתן רמב"ן עצמו לחיבוריו. בנוגע לשם 'חידושים' ראו: שבט, עמ' 6; תא-שמע, עמ' 45. בנוגע ל'פירוש' ראו שעוועל, פירוש הרמב"ן על התורה א, עמ' 15, והערותו שם.

הגותית³ – אולם בכל כתביו נמצאות בלולות יחד סוגיות הלכתיות מן התלמודים ופירושי פסוקים מן התנ"ך. ואף על פי שהוא כתב על אותם נושאים בחיבוריו השונים לאורך שנים רבות, ניתן לומר שבפירושי הטקסטואליים ובדעתו ההלכתית שמר רמב"ן על קוהרנטיות מרשימה בכל יצירתו הענפה.⁴ בעקבות הערה זו של שעוועל, נצא למסע שבו נתור אחר כמה פערים, בייחוד אחר אלה המתמקדים בנושאי כפייה ציבורית. על רקע נדירות זו, נראה שאפילו סתירות בודדות יכולות ללמד רבות.

ישראל מ' תא-שמע הוכיח שמרבית חידושי של רמב"ן לתלמוד עלו על הכתב והופצו הלאה עוד לפני שנת השמיטה תתקפ"ג (1223), משמע קודם שנת השלושים לחייו.⁵ לאחרונה הראה ישראלי שרמב"ן החל את כתיבת פירושו לתורה בסוף שנות החמישים לחייו,⁶ והשקיע בה את מיטב שנותיו, כולל תיקונים רבים ששלח מארץ-ישראל לספרד כאשר הוא כבר בן למעלה משבעים.⁷ עוד הגדיל ישראלי לעשות, והציג תיארוך מפורט לרוב ככל כתבי רמב"ן הידועים לנו.⁸ בכך נפתח לנו צוהר מהותי לזיהוי שינויים פנימיים שעבר רמב"ן בימי חייו.

לאור זאת, פערים בפסיקתו ההלכתית יכולים ללמד על שינויי תפיסה שעברו על רמב"ן במהלך שנותיו. אם ימצא מכנה משותף לאותם שינויים, הרי שהדבר יחזק עוד יותר את האפשרות שאכן רמב"ן שינה את טעמו בסוגיות שונות בין 'ימי חרפו' ובין הימים בהם 'זרחו על פניו כוכבי זקוניו'.⁹

בניתוחנו להלן נתמקד בסוגיות כלכליות וחברתיות שבהן דן רמב"ן. הדגש יינתן על המתח שבין כוחו של היחיד לפעול בצורה חופשית, ובין כוחו של הציבור לכפות על היחיד התנהלות המנוגדת לרצונו. יצוין כבר עתה, שבמסגרת מצומצמת זו לא נחלק בין כוח כפייה ציבורי הניתן לקהל או לנציגיו, ובין כוחה של ההלכה, המבקשת לחייב את האדם גם במקרים שבהם אין סנקציות מפורשות. לשתי הסוגות נתייחס כ"כוח ציבורי" המביא אדם פרטי לנהוג באופן שמגביל את חירותו.¹⁰

³ עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן – ביוגרפיה אינטלטואלית דתית, ירושלים, תשפ"א, עמ' 84–162.

⁴ דוק: אין כוונתנו לטעון שרמב"ן לא שינה את טעמו לאורך חייו. ישראלי פירט סוגיות רבות בהן ניתן למצוא הבדלים ופערים בין כתביו, והצביע על התפתחויות משמעותיות במשנתו במהלך שנותיו (ראו לדוגמה: רמב"ן, עמ' 145 הע' 117). אולם במקומות בהם הוא מתייחס לפירושי פסוקים בחידושיו לתלמוד, או לחילופין לסוגיות תלמודיות-הלכתיות בפירוש התורה, אין כמעט סתירות בין הכתבים.

⁵ תא-שמע, הספרות, עמ' 35.

⁶ ישראלי, רמב"ן, עמ' 121–122.

⁷ עופר ויעקבס, תוספות.

⁸ ישראלי, רמב"ן, לאורך הספר כולו.

⁹ ראו הקדמת רמב"ן להשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם. וראו ישראלי, רמב"ן, עמ' 52–54.

¹⁰ מעניינים דבריו של שמחה גולדין, הייחוד והיחד: חידת השרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים, תל-אביב, תשנ"ז, עמ' 67, שלפיהם גם הקנסות והחרמות שנהגו בקהילות ישראל לאורך הדורות נסמכו על רצונם הטוב של חברי הקהילה להיות שותפים בקהילתם (וראו גם

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

אין כאן יומרה להציג משנה סדורה וגורפת בהקשר כלכלי-משפטי זה, לא בעולם ההלכתי הכללי, ולא אצל רמב"ן בפרט. ברי לכל שהתמונה הכללית בנוגע למתח שבין היחיד לציבור מורכבת ורבת-פנים, והדבר הנכון הן אצל רמב"ן הצעיר הן אצל רמב"ן המבוגר.¹¹ מה שיש לפנינו הוא מספר מועט של מקומות שבהם חל שינוי רב בדעתו של רמב"ן, והם אינם מעידים על שינוי תפיסה חד ובוטה, כי אם על מגמת שינוי עדינה. כאמור לעיל, ישראלי הציג בפירוט את השינויים התפיסתיים המרכזיים שעבר רמב"ן במהלך חייו. לדבריו, 'קו פרשת המים' מסומן בפולמוס הידוע על כתבי הרמב"ם שהתנהל בשנות ה-30 של המאה ה-13. הנתון הבולט ביותר הוא שעד אליו התמקד רמב"ן בכתיבה הלכתית, בדגש על החידושים לתלמוד, ואילו לאחר מכן רוב ככל כתביו היו 'הגותיים', ובראשם הפירוש לתורה. פולמוס סוער זה שילב בתוכו גם תמורות פוליטיות גדולות, וגם בנידון זה היה רמב"ן שותף פעיל וברולט.¹²

לאחר שיפורטו שלוש הסוגיות שבהן ניתן למצוא שינוי מגמה בתפיסתו ההלכתית של רמב"ן בנוגע לכוח הכפייה הציבורי על היחיד, נציע לשלב זאת עם קורותיו של רמב"ן בתקופת הפולמוס על כתבי הרמב"ם. המוקד יהיה במאבקו עם ראשי הקהל בברצלונה, ובשינוי הפוליטי הדרמטי שהוא הוביל בדרך התנהלות הקהילה שם.

ב. הפקרת פירות בשביעית

מהאמור בספר שמות למדים אנו על החובה המוטלת על כל אדם להפקיר את פירותיו בשביעית:

והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך.¹³

במכילתא דר"י חידדו את רעיון הנטישה:

בסגנון זה במאמרו 'תפקידי ה'חרם' וה'תקנות' בקהילה היהודית האשכנזית בימי הביניים, בתוך: דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 105-112). לאור זאת, אפשר לומר שאכן אין לחלק בין "כוח ההלכה" ובין "כוח הציבור", אבל לא משום שההלכה המגיעה ללא סנקציות מעידה על רצונו הבחירי של הפרט המקיים אותה (לעומת סנקציות ציבוריות), אלא מכיוון שגם כוח הכפייה הציבורי נשען על אותו הדבר בדיוק. ראו גם בדבריו של גולדין, הייחוד והיחוד, עמ' 116-117, על חוסר יכולת האכיפה של מערכות בתי-הדין בקהילות היהודיות באותה תקופה, ועל ההתבססות על 'הסכמת הצדדים המדיינים לקבל עליהם מראש את ההחלטה עוד [ל]פני הדין המשפטי'.

על בחינת יחסי הכוחות שבין הציבור ליחיד בעולם האשכנזי (צרפת וגרמניה) במאות ה-12 וה-13 ראו גולדין, הייחוד והיחוד, שם. לבחינה מפורטת של גישת רבנו תם ראו אברהם (רמי) ריינר, רבנו תם: פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת-גן, תשפ"א, עמ' 230-241.

ראו: ישראלי, רמב"ן, עמ' 70-84. וראו להלן.

שמות כג, יא.

שלמה וולפיש

דבר אחר והשביעית תשמטנה ונטשתה, מפני מה אמרה תורה, לא שיאכלו אותה עניים, הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים, תלמוד לומר והשביעית תשמטנה – ונטשתה, מגיד, שפורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תקון העולם.¹⁴

מהברייתא מובן שבאופן בסיסי נטישת השדה מחייבת אקטיביות די קיצונית, והיא נמנעת רק 'מפני תקון העולם'.¹⁵ ברם, עדיין נשאר החיוב להפקיר את הפירות ולאפשר לכל הרוצה להיכנס וליטול. בין הפרשנים והפוסקים בימי הביניים ניטשה מחלוקת בשאלה מהו מעמדם של הפירות במקרה שבו אדם נמנע מלקיים את חובת ההפקרה, ונועל את שדהו בפני הציבור. בניסוח אחר – האם הבעלים הוא זה שמפקיר את הפירות (ואם לא עשה כן הפירות נשארים ברשותו), או שהם מופקרים מכח ההלכה ('אפקעתא דמלכא')?¹⁶ לפי האפשרות השנייה, חובת הבעלים היא לנהוג באופן שמפקיר את היבול, אבל אין בזה שינוי אמיתי במעמדם הקנייני וההלכתי של הפירות.

סוגיה זו עמדה במחלוקת חכמי צרפת במאות ה-11 וה-12, בין רבותיו של רש"י, רש"י עצמו, ותלמידיו.¹⁷ רש"י פסק שהפירות מופקרים באופן אוטומטי בשנת שמיטה ללא כל קשר להתנהלות בעלי השדה, ואילו רבותיו, וגם חלק מבעלי התוספות, פסקו שיש השפעה לפעולת האדם.¹⁸

¹⁴ מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא פרשה כ. וראו במהדורת הורוויץ (עמ' 329–330) לשינויי נוסח, והשוו בדקדוק לגרסה המופיעה אצל רמב"ן בפירושו לתורה. הצירוף 'גדרו חכמים' הוא יחידאי בכל ספרות חז"ל (וראו שם אצל הורוויץ עמ' 330 על שורה 2), ונראה שיש כאן אחדות תוכן וצורה: תקנתם של חכמים סייעה להשאיר את הגדר שלמה ולא פרוצה.

¹⁵ ראו מנחם כהנא, 'מפני תיקון העולם': תלמוד בבלי מסכת גיטין פרק רביעי, ירושלים, תש"ף, עמ' 33 הע' 41; שגית מור, 'תיקון עולם' במחשבת חז"ל, עבודת דוקטור, ירושלים, תשס"ג, עמ' 260–277.

¹⁶ ראו בבלי בבא מציעא לט,ב: 'והשביעית תשמטנה ונטשתה – אפקעתא דמלכא' (ובהקשר שונה מעט בבבלי בבא מציעא קו,א).

¹⁷ בבלי יבמות קכב,א. וראו גם פירוש רש"י למסכת סוכה לט,ב.
¹⁸ ראו לדוגמה שיטת רבנו תם, שמופיעה בתוספות למסכת סוכה (לט,ב ד"ה במה דברים אמורים). בדורות מאוחרים יותר, הציגו יישום מעשי חשוב של המחלוקת הזו, בשאלת מעמדם ההלכתי של פירות שבעל השדה מיאן להפקיר: אם הפירות מופקרים לציבור מכוח ההלכה, הרי שמותר לכל אחד להיכנס וליטול מהם, וכן הפירות הללו – ככל פירות השביעית – פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות. לעומת זאת אם חלה על האדם החובה להפקיר את פירותיו באופן פעיל, הרי שאם לא עשה זאת, ודאי שעבר עבירה, אולם הפירות נשארו ברשותו, ואין לאדם אחר היתר לבוא וליטול מהם ללא רשות. כמו כן הפירות יתחייבו בתרומות ומעשרות, ככל פירותיו של אדם בשאר השנים.

בהקשר זה, ניטשה מחלוקת מפורסמת בין רבי משה מטראני ובין רבי יוסף קארו. אומנם שורש מחלוקתם נסוב על עניין אחר, אבל פוסקים שבאו אחריהם העלו גם את ההבדל שינבע משם לשאלה שלנו. ראו: שו"ת המב"ט א,יא ושו"ת אבקת רוכל כד; להרחבה בנושא ראו: הרב מתן גלידאי, 'הפקרת פירות' –

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

מחלוקת זו באה לידי ביטוי בפירושם לשני מקורות תנאיים:
א. בתורת כהנים נאמר:

ואת ענבי נזיריך לא תבצור¹⁹, מן השמור בארץ אין אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר.²⁰

רבנו תם ואחרים ביארו שפירות שלא הופקרו נאסרו בשימוש, ורק פירות שהופקרו באופן אקטיבי הותרו לשימוש (לכולם) בשביעית.²¹ לעומתם סבר רש"י שהברייתא רק ביקשה להבהיר שגם אם אדם לא הפקיר מלכתחילה את פירותיו, עדיין מוטלת עליו החובה לעשות זאת לאחר זמן. אולם בכל מקרה הפירות מופקרים בשביעית, גם אם אדם המשיך לשמור עליהם בפועל.²²

ב. עוד נחלקו חכמים אלו בביאור הברייתא המופיעה בבבלי ביבמות,²³ שקבעה שבמקרה וגוי הכריז על פירותיו העומדים למכירה שהם פירות 'של עזיקה',²⁴ אין מאמינים לו, ואין אוסרים את המסחר בפירות הללו. זאת מפני שמניחים שהוא אמר זאת רק מכיוון שחשב שזה יועיל למכירתם ('לא נתכוון אלא להשביח מקחו'), ולא משום שזו האמת. רש"י הציג את פירוש רבותיו שהמילה 'עזיקה' הגיעה מלשון 'עזוק' כלומר שמור ומגודר, ומדובר בשנת שמיטה שבה אסור לשמור את הפירות. פירוש זה היה קשה לרש"י, שתמה מדוע מחלקת הברייתא בין פירות שמורים לאלו שאינם, אם בכל מקרה הפירות מותרים.²⁵ לאחר מכן הציג רש"י פירוש מקורי משלו, ולפיו 'עזיקה' הוא שם מקום בארץ ישראל שהיה ידוע בפירותיו המשובחים, ומדובר בגוי שמכר את פירותיו בחוץ לארץ. לדבריו אין קשר להלכות שביעית, כי אם להלכות תרומות ומעשרות.

<https://www.etzion.org.il/he/%D7%A9%D7%99%D7%A2%D7%95%D7%A8-11-%D7%94%D7%A4%D7%A7%D7%A8%D7%AA-%D7%94%D7%A4%D7%99%D7%A8%D7%95%D7%AA>
'קדושת ארץ-ישראל בראי פולמוס השמיטה', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה ה-20, ירושלים, תשס"ה, עמ' 93-94.

¹⁹ ויקרא כ"ה,ה.

²⁰ פרשה א פרק א. על חילופי הבקר/הפקר ראו: שמא יהודה פרידמן, 'המילון המחקרי ללשון העברית של התנאים: ערך הבקר/הפקר; ביקורת, סידרא יב, תשנ"ז, עמ' 113-127.
²¹ לעיל הע' 18.

²² לא מצאתי מקום שרש"י פירש את הברייתא באופן ישיר בצורה זו, אולם פרשנות זו מוכרחת לאור דבריו בסוגיות השונות, וכך הבינו אותו גם כל הפרשנים שעסקו בנושא, כמו רמב"ן (כדלהלן).

²³ לעיל הע' 17. וראו תוספתא דמאי ה,ב, ובדברי ליברמן, תוספתא כפשוטה, על אתר עמ' 247-248.

²⁴ כך מופיע ברוב עדי הנוסח של הבבלי. לחילופין: 'עזקה'. בתוספתא (ובירושלמי) נראה יותר כמו הנוסח 'עזק', וראו ליברמן שם.

²⁵ אלא אם מדובר אחר שעת הביעור, אולם אז כל הפירות אסורים, וגם שם אין ייחודיות לפירות שנשמרו באופן אקטיבי.

על בסיס דברים אלו הציג רמב"ן בחידושו את השיטות החולקות, צידד בפסיקת רש"י ומצא מספר ראיות:

ואנו מצינו לרש"י ז"ל שפירשה יפה כדברי עצמו בפי' התורה²⁶ [...] והוא דתניא בסוכה נמי כותיה דייקא [...], ויש לי עוד ראי' לדבריו מזו ששנינו אוכלין על המופקר אבל לא על השמור ר' יוסי אומר אפילו על השמור כדאיתא במסכת שביעית (פ"ט מ"ד), ואמרו בירושלמי בפ' מקום שנהגו אמר לו מן השמור הבאתים ואם אין אתה מאמיננו צא והבא לך אף אתה שהרי יש לך שדה פלוני משומרת לפניך, ובודאי אם היו פירות מן המשומר אסורין לגמרי לא היו אוכלין עליהם כלל, ועוד מדפירושו אוכלין על המשומר כגון דאמר מן המשומר הבאתים ואם אי אתה מאמיננו צא והבא לך אף אתה שהרי יש לך שדה פלוני משומרת לפניך אלמא אוכלין מן המשומר על המשומר קאמר וש"מ משומר מותר קודם ביעור.²⁷

מדבריו רואים את נטייתו הברורה של רמב"ן לשיטת רש"י – 'פירשה יפה', ויש לי עוד ראייה לדבריו וכו' (בסה"כ הציג רמב"ן ארבע ראיות לטובת פירוש רש"י). לא רק שרמב"ן חיזק את דבריו והציג ראיות לטובתו מבחינת הפסיקה ההלכתית, הוא גם ציין שרש"י עקבי בפירושו כאן ובפירושו לתורה, וסמך זאת ישירות על הפסוקים: 'כלומר שלא בא הכתוב אלא...'. הקורא את דברי רמב"ן מקבל את הרושם הברור שגם הוא סבור שיש לפרש את דברי הפסוק 'את ענבי נזירך לא תבצר' – שאם אדם עבר על

²⁶ יש לציין שבנוסח המופיע לפנינו בפירוש רש"י לתורה הוא התנסח בצורה כמעט זהה למדרש בתורת כהנים: 'לא תבצר – אותם אינך בוצר, אלא מן המופקר' (ובכל חילופי הנוסח האחרים לרש"י אין הבדל, למעט חילופי לא/אל), ואילו רמב"ן כאן נקט בנוסח שונה: 'לא תבצור אותם כדרך הבציר אלא נהוג בהן הפקר'. אומנם בפירוש התורה (להלן) ציטט רמב"ן את דברי רש"י באופן הרבה יותר קרוב לנוסח שלפנינו. האם בעת כתיבת החידושים היה מונח לפני רמב"ן נוסח אחר של דברי רש"י, או שהוא "עיבד" את דבריו על בסיס פירושו של רש"י לסוגיה ביבמות? קשה להכריע, אולם לשונו של רמב"ן כאן 'שפירשה יפה כדברי עצמו בפי' התורה, וכך כתב' מטים מעט את הכף לסברא שיש כאן מחלוקת נוסחאות. ברם, למרות שהנוסח המופיע ברוב עדי הנוסח של רש"י הוא ציטוט של מדרש ההלכה עצמו, מכיוון שרש"י ביאר שלא בא המדרש לאסור אכילת פירות שביעית שלא הופקרו, הרי שניתן לפרש את דבריו בפירוש התורה באותו אופן. ועם זאת ניכר שהנוסח המופיע בדברי רמב"ן מחייב את הפירוש הזה ולא משאיר את הלשון ניטרלית.

על נוסח רש"י לתורה ראו: ישעיהו מאורי, 'נוסח פירוש רש"י לתורה – מצב המחקר', בתוך: אברהם גרוסמן ושרה יפת (עורכים), רש"י: דמותו ויצירתו [כרך א: פירושי רש"י למקרא], ירושלים, תשס"ט, עמ' 63–97. על הנוסח של פירוש רש"י שעמד לפני רמב"ן בעת כתיבת פירושו לתורה ראו: הנ"ל, 'על נוסח פירוש רש"י לתורה שהיה לפני רמב"ן', בתוך: אהרן ממן, שמואל פסברג ויוחנן ברויאר (עורכים), שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים, מוגשים למשה בר-אשר [כרך א: לשון המקרא, מסורה ולשון ימי הביניים], ירושלים, תשס"ח, עמ' 188–219. תודתי ליהונתן יעקבס על סיועו בעניין.

²⁷ חידושי הרמב"ן יבמות קכב, א ד"ה פירות הללו.

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

הציווי ולא הפקיר את פירותיו בזמן, עדיין מוטלת עליו החובה לתקן את מעשיו ולהפקיר אותם כעת, ודין הפירות כדין כל פירות שביעית שהופקרו מלכתחילה. לעומת זאת, בפירושו לתורה (ויקרא כ"ה,ה) נקט רמב"ן במפורש גישה שונה:

"נזירך", שהנזרת והפרשת אותם מבני אדם ולא הפקרת, "לא תבצר" אותם; אינך בוצר אלא מן ההפקר, לשון רבנו שלמה.²⁸ והכונה לרב בזה, שהוא סובר שהשומר שדהו ופירותיו בשביעית אין הפירות נאסרין, וכך כתב בפירושו בגמרא [...] וכן הדבר בדין התורה בראיות נכונות. וזו ששנויה בתורת כהנים: ואת ענבי נזירך לא תבצור מן השמור בארץ אין אתה בוצר אבל בוצר אתה מן המובקר, יפרש הרב לומר ענבי נזירות לא תבצור אותם בנזירותם אבל תפקיר הכל ותבצורם עם העניים.

והנכון בפירוש הכתוב, ש"ענבי נזירך" כמו "ספיה קצירך", ו"לא תבצור" כמו "לא תקצור". כי הענין בכל הפרשה לכפול הדין בשניהם, יזהיר בשדה ויזהיר בכרם: "תזרע שדך" ו"תזמור כרמך", "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור", וכן "ושש שנים תזרע את ארצך... והשביעית תשמטנה ונטשתה... כן תעשה לכרמך" (שמות כג יא)...²⁹

רמב"ן לא חלק הלכתית על רש"י, אלא אדרבה הוא קבע ש"כן הדבר הזה בדין התורה בראיות ברורות". אולם את הפסוק עצמו הוא פירש אחרת, והדגיש את הממד הספרותי שמובע בפסוקים בהכפלה – התורה חוזרת שוב ושוב על הזהות שבין חובות השמיטה שחלות על שדה התבואה ועל כרמי הגפנים כאחת.³⁰

אף על פי שאין כאן מחלוקת הלכתית, יש כאן חיזוק לדעה המנוגדת לרש"י, שכן ברגע ששוללים את פירושו לפסוק ולדברי הספרא, טבעי ביותר לבאר שהמדרש אסר לבצור את הפירות השמורים שלא הופקרו. מן הסתם, אם רבותיו של רש"י ונכדו הגדול היו נדרשים לפירוש הפסוקים, הם היו מצדדים בדברי רמב"ן דהשתא המנוגדים למה שכתב בחידושים.

²⁸ ראו לעיל הע' 26 בענין הציטוט של דברי רש"י אצל רמב"ן. כאן כאמור הציטוט הרבה יותר מתאים לנוסח המוכר לנו מפירוש רש"י, ורק יצוינו שני חילופי נוסח: א. ברש"י מופיע 'נזירך, שהנזרת והפרשת בני אדם מהם', ואצל רמב"ן הוא מצוטט 'נזירך, שהנזרת והפרשת אותם מבני אדם'. ב. ברש"י נכתב 'אלא מן המופקר', ואצל רמב"ן מופיע 'אלא מן ההפקר'. מכל מקום רמב"ן פירש את דברי רש"י בפירוש התורה לאור פירושו לסוגיות התלמודיות בסוכה וביבמות.

²⁹ מנחם כהן, מקראות גדולות הכתר, רמת-גן, תשפ"ב, עמ' 207. כל ההדגשות במאמר הן שלי.
³⁰ על מקומות נוספים בהם חלק רמב"ן על רש"י, כיוון שהיה פער גדול מדי בין פשטי הפסוקים ובין מדרשי ההלכה החז"ליים, ראו: יוסי אראל, 'פרשנות פשט למקרא והלכה פסוקה בעבודתו של רמב"ן', JSIJ 8 (2009), עמ' 117-152. וראו שם גם על השימוש של רמב"ן בפירוש פסוקים בתוך החידושים לתלמוד, ועל ההשפעה של זה להלכה. להשפעות נוספות של פסוקי התורה על פרשנות הלכתית בתקופה חייו המאוחרת של רמב"ן ראו ישראלי, רמב"ן, עמ' 107 הע' 1, ועמ' 154.

אפשר ששינוי זה בהסבר הפסוק מעיד על מגמה רעיונית: בחידושים צידד רמב"ן בשיטת רש"י ללא כל הסתייגות, והקנה את כוח ההפקעה להלכה ולציבור הגוברים על כוחו של היחיד. לעומת זאת, בפירושו לתורה עלתה האפשרות הפרשנית (ולא ההלכתית) שה'אפקעתא דמלכא' לא תחול על מי שבחר להמשיך ולשמור על פירותיו (באיסור). נקודה נוספת: לאחר שרמב"ן סיים לפרש את הפסוקים, הוא פנה לבאר את מדרשי ההלכה באריכות מסוימת: 'ועכשיו אשוב לפרש הבריתות השנויות בתורת כהנים בענין הזה, לפי שהן מטעות'.³¹ יש מקום לדון בשאלה מה הייתה המוטיבציה של רמב"ן להיכנס דווקא כאן לסוגיה חז"לית-הלכתית שאיננה נוגעת במישרין להבנת הפסוקים, אולם לענייננו תצוין רק העובדה שרמב"ן שינה חלקית את פירושו לאחר הגעתו לארץ ישראל.³²

על גבי שיטתו שפירות שדה משומר אינם נאסרים בשביעית (כאמור לעיל), כפסיקת רש"י, הוסיף רמב"ן עוד שני דינים: האחד, שישנו איסור מן התורה לשמר את השדה; והשני, שיש איסור מדברי חכמים לקנות פירות שגדלו בשדה משומר (או בשדה החשוד בשימור). מכאן פנה רמב"ן לבאר סוגיות תלמודיות שונות, ובתוך כך התייחס לסוגייתנו ביבמות. כזכור, מן הברייתא עלה שרק בגלל שאיננו מאמינים לדברי הגוי שמדובר בפירות שביעית, מותר לרכוש אותם ממנו.³³ מכאן שאם היינו מאמינים לו היה הדבר אסור. אולם הדבר קשה, שכן פירות גוי כלל לא נאסרו בשביעית.

רמב"ן הציג שני תירוצים, כפי שמופיע במהדורה הראשונה של פירוש רמב"ן שנכתבה בגירונה:

1. ישנה מחלוקת אמוראים בשאלה האם יש לגוי קניין בקרקעות ארץ-ישראל, ולאילו הלכות הקניין רלוונטי.³⁴ לפי אחת הדעות, לגוי אין אפשרות להפקיע את חיוב המעשרות והשמיטה מן הפירות הגדלים בקרקע שלו, ובזה צידד רמב"ן בדבריו.
2. מדובר במקרה שבו ידוע שהפירות שייכים ליהודי, והגוי הוא רק שליח למכירת פירותיו.

בתיקוניו לפירושים ששלח רמב"ן מארץ-ישראל, ישנו שוני קל: ראשית, רמב"ן הפך את סדר התירוצים, מה שמלמד על כך שהוא סבר שהאפשרות שמדובר בפירות של יהודי נתפסה בעיניו כהסבר מוצלח יותר לקושיה דלעיל. שנית, את התירוץ הראשון (שכאמור הפך להיות השני בנוסח המתוקן) הוא הציג בלשון ספק – 'או שמא אין קניין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע בדיני השביעית'.

31 הכתר, עמ' 207.

32 עופר ויעקבס, תוספות, עמ' 408–411.

33 עצם העובדה שרמב"ן התמקד בדיון בברייתא כפי שהוסברה בידי רבותיו של רש"י, הגם שרש"י הקשה על הסבר זה והציג פירוש אחר שלפיו אין כאן כל קשר לשביעית, יכולה לרמוז על נטייתו החדשה להכיל ברמה מסוימת גם את דברי החולקים על רש"י, כדלהלן.

34 המחלוקת מופיעה בכמה סוגיות, הן בבבלי הן בירושלמי (וראו להלן). המפורטת שבהן נמצאת בבבלי גיטין מז, א.

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

ייתכן שיש כאן הד להמשך שינוי תפיסתו הרעיונית של רמב"ן, המקבל ביטוי בתוך פירושו לתורה: בין המהדורה הראשונה לשנייה הוא בחן את האפשרות שאפילו לגוי יש זכות קניין פרטית בקרקעות ארץ-ישראל, ולא שלל אותה מכול וכול.³⁵ ככל שעברו השנים הלך רמב"ן ושינה את דעתו בנוגע לאפשרות של בעלות פרטית על קרקע ועל פירות, גם במקומות שבהם הדבר נוגד לכאורה את הציווי התורני הפשוט.

ג. ועשית הישר והטוב

פירושו של רמב"ן לדברי הפסוק 'קדושים תהיו' (ויקרא י"ט,ב) וטביעת המושג 'נבל ברשות התורה', הם מן המפורסמות. לדעתו זו דוגמה לעיקרון-על שמתמודד עם מגבלות החוק הפורמלי. כאשר מערכת החוקים אינה מצליחה בהכרח להוביל את האדם השומר אותם לקיום הערכים העומדים בתשתיתה של אותה מערכת, נוצרות לקונות.³⁶ אדם יכול לקיים את כל פרטי החוקים הרבים הכתובים בתורה ככתבם וכלשונם, ובכל זאת להיות בעל מידות מקולקלות ולבצע מעשים שאינם מתוקנים. כאשר אדם מצטמצם לפן הפורמאלי של החוק, ומתעלם מהרעיונות הכלליים שהובילו לכינונה של המערכת, הוא יכול להגיע לידי מצב של 'נבל ברשות התורה' בלשון רמב"ן.³⁷ עיקרון העל 'קדושים תהיו' נוגע לענייני הפרישות מתאוות המין והאכילה, ותובע מהאדם שלא להיות שטוף בזימה גם לפי הדרכים שהתורה לא אסרה. בכך יקדש עצמו האדם מן הטומאה. דוגמה נוספת לעיקרון-על שכזה הוא הפסוק 'ועשית הישר והטוב' (דברים ו',ח). רמב"ן הציג זאת בשלושה מקומות בפירושו: על הפסוק 'קדושים תהיו'; בהופעתו המקורית בספר דברים; ובשמות ט"ז,כו. לדבריו, מעבר לחובה לקיים את החוקים כולם, יש לנהוג תמיד בדרך של 'ועשית הישר והטוב', ובאמצעות פריזמה זו גם לפרש ולפתח את המצוות השונות.

³⁵ להלן נראה שבנוגע לעצם דין מכירת קרקע מא"י לגוי רמב"ן שינה את דעתו ממש בין החידושים לפירוש.

³⁶ לשימוש בפירוש רמב"ן כתיאור ניסיון להתמודדות עם לקונות בחוק ראוי: שמואל שילה, 'על חוק יסודות המשפט – הערות והארות', שנתון המשפט העברי יג (תשמ"ז), עמ' 363.

³⁷ יש לציין שבפירוש 'קדושים תהיו' אפשר לטעון שהקישור בין הבעייתיות והסכנה של הפורמליסט הנעשה 'נבל ברשות התורה' ובין הציווי 'ועשית הישר והטוב' איננו קישור תכני, אלא רק צורני: כמו שבדיני עריות יכול אדם לעמוד בכל הכללים ועדיין להימנע מקיום הרעיון הבסיסי שעומד בתשתית המצווה (ולכן נאמר ככותרת 'קדושים תהיו'), כך דרכה של תורה בעוד מקומות לתת כלל רעיוני שמהווה כותרת לפרטי הדינים הרבים. אחת הדוגמאות היא בדיני ממונות, שם אומרת התורה ו'ועשית הישר והטוב'. לפי קריאה זו, המושג 'נבל ברשות התורה' משמש דווקא את נושא העריות, ולא נושאים אחרים. עם זאת, נראה שהקשר עמוק הרבה יותר. עצם ההכרה במגבלות הפורמליזם החוקי ופירוש הכותרת כמתווה דרך רעיונית-אידיאולוגית שנתונה לשינויים לפי הזמן, המקום והאדם, מאפשרת לנו להרחיב את המושג 'נבל ברשות התורה' מההיבט המיני שבו עוסק רמב"ן בהקשר המקומי, לתוצאה של מי שנתפס לפורמליזם בכל ההקשרים הרחבים יותר. אכן, לאורך הדורות השתמשו רבים בביטוי הזה שטבע רמב"ן, להקשרים מוסריים כלליים, שאינם מצטמצמים להיבט המיני בלבד.

רמב"ן הכיר במגבלות כוח הכפייה של מערכת החוק, וביקש להתיק את האחריות המוסרית לרשות היחיד. הוא חשף בפנינו את העובדה שאדם יכול להיות שומר חוק ועם זאת רשע. מזווית מסוימת יש בזה אפילו ממד שלילי יותר, שכן מדובר בעבריינות בחסות החוק, כזו שמתכסה באצטלה של הגינות ומוסריות, ושאי אפשר להטיל נגדה סנקציות.³⁸ רמב"ן הוביל למעשה מהלך של שחרור המוסר התורני מכבלי החוק, והורה לבני האדם לבחור מתוך חירות בישר ובטוב, ללא כל אכיפה מלמעלה.³⁹

והנה, המחפש בחידושים לתלמוד ימצא שתיקה בנושא הזה. יתרה מזו, הפסוק 'ועשית הישר והטוב' בהחלט מוזכר מספר פעמים בחידושים, ונראה שאם רמב"ן היה מעוניין לפתח את הנושא, הרי שהייתה לו הזדמנות מצוינת לעשות זאת.⁴⁰ אומנם צריך לסייג את הדברים, שכן ניכר שבאופן כללי בחידושים רמב"ן נשאר צמוד יותר לטקסט התלמודי, ולא הרבה לפתח רעיונות הגותיים, לעומת הפירוש, שם בכוונת מכוון הוא ביקש להרחיב את היריעה לדיונים משדות נוספים.⁴¹ ואולם, רמב"ן השתמש בסוגיה התלמודית הרלוונטית בכיוון אחר מהמקור, מה שמלמד על פער תפיסתי בין שני החיבורים.

³⁸ ראו מיכה גודמן, 'על היחס לאומות העולם בהגותו של רמב"ן', תרביץ עג [ג] (תשס"ד), עמ' 478-459 (בייחוד בעמ' 473-476). לפי גודמן, יש יתרון למערכת החוקים שהחילה התורה על הגויים (שבע מצוות בני נוח) מכיוון שהיא איננה נופלת לכשל הנובע מפורמליזם זה, כי 'ההתגלות מאיימת על התבונה, והתורה שניתנה בסיני מסכנת את הישג התבונה' (עמ' 475). משם הוא גזור מסקנה שלפיה 'ניתן לומר שעל הגויים חלה באופן מתמיד ההנחיה הכללית 'ועשית הישר והטוב בעיני ה'. פרשנותו מרחיקת לכת לטעמי. די לנו אם נציין את העובדה שבסוגיית 'דינא דבר מצרא' (אליה נתייחס לקמן) נאמר בתלמוד הבבלי במפורש שגויים אינם כלולים בציווי 'ועשית הישר והטוב', ורמב"ן הרחיב זאת אף לנשים וקטנים.

וראו מאמרו של גדעון ליבזון, 'בין משפט עברי למשפט מוסלמי: זכות המצרנות של בני דתות שונות המעורבים בעסקת מקרקעין', פעמים 45 (תשנ"א), עמ' 71-88. מעניינת במיוחד גישתו של אבן-אבן-לילא שסבור שמי שאינו מוסלמי איננו זכאי לדין מצרנות בגלל שזכות זו היא 'לפנים משורת הדין', ואין סיבה לזכות את מכחישי הדת המוסלמית (עמ' 79-80).

³⁹ להרחבה ראו הלברטל, על דרך האמת, עמ' 191-286; אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל-אביב, 1998, עמ' 86-92. שגיא מבקש לפתור את הקונפליקט שיש לדבריו בין האוטונומיה המוסרית שחלה על הפרט, לדברי רמב"ן, ובין היות רמב"ן מראשי בעלי התפיסה של קבלת סמכות חכמים באופן אבסולוטי - 'אפילו יאמרו לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל' (ראו גם דבריו במאמרו 'הטקסט המקראי הקאנוני והאתגר ההרמנויטי: עיון ביקורתי בעקבות הרמב"ן', דעת 50-52 (תשס"ו), עמ' 121-141, בספרו אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי, תל-אביב, 1996, עמ' 207-210, ובהפניות שלו משני הספרים למאמרים קודמים שלו). אולם לא ראיתי בדבריו הוכחות על כוח הכפייה של הציבור, ואפשר לומר שגם חובת הציות האבסולוטית מונחת לפתחו של היחיד ולבחירתו.

⁴⁰ נוסף על כך במחקרים השונים שעסקו בנושא הזה במשנת רמב"ן לא מצאתי שום הפניה לחידושיו לתלמוד. ההתמקדות הייתה בפירושו לתורה, והיו עוד כמה הפניות לדרשות של רמב"ן, ובעיקר לדרשת ראש השנה שלו.

⁴¹ ראו שבט, מבוא, עמ' 11: 'לשון החידושים אינו העברית היפה שבפירוש על התורה, אלא שפה טכנית ומקוצרת'. וראו ישראלי, רמב"ן, עמ' 145 הע' 117: 'יש לתת את הדעת גם

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

בשתי הסוגיות שבהן ציין רמב"ן את מילות הפסוק הנ"ל, מדובר בציטוט מתוך הסוגיה התלמודית, ולא בקישור מקורי משלו, לעומת שני המקומות בפירוש התורה (שמות ט"ז, ויקרא י"ט), שם הוא זה שיצר את החיבור לפסוק מספר דברים. הנושא בסוגיה תלמודית אחת הוא חזרת שומא (בבלי בבא מציעא לה, א):⁴² ישנה אפשרות לגבות מבעל חוב נכסים השייכים לו במקרה שאין לו כסף לכיסוי חובו. ברם, אם לאחר זמן מצליח החייב לגייס את כסף חובו, מחובתו של הנושה לקבל את הכסף ולהשיב את החפצים לבעליהם. המחלוקת היא האם יש מגבלת זמן של שנים עשר חודש, ולאחר מכן איבד החייב את נכסיו, או שלעולם הוא יכול להשיב את נכסיו באמצעות תשלום החוב. כבר בתלמוד נפסק שאין שום מגבלת זמן, וזאת משום שנאמר 'ועשית הישר והטוב'. רמב"ן דן במחלוקת הפרשנים על הסתעפויות שונות של דיני הגמרא שם. בין השאר הוא כתב שבמקרה שבו שני הצדדים התרצו להשאיר את החפצים בידי הנושה, והכסף יישאר בידי החייב, הרי שלא כופים את השבת הנכסים ולקיחת הכסף משום שלא ניתן לומר על זה 'ועשית הישר והטוב'. אומנם יש כאן צד שמאפשר לאנשים פרטיים לנהוג כרצונם, אולם אפשר לראות שרמב"ן הבחין לחלוטין בין 'ועשית הישר והטוב' ובין כפייה.⁴³ המקום שבו לא כופים הוא כזה שלא נכנס כלל לקטגוריה של 'ועשית הישר והטוב'. לא נפתחת כאן האפשרות שהציג רמב"ן בפירושו לתורה, שלפיה 'ועשית הישר והטוב' מכונן דווקא למקומות בהם אין כפייה, אלא ציפייה שאדם יבחר בהנהגה הטובה. הסוגיה השנייה שבה מוזכר דין 'ועשית הישר והטוב' עוסקת ב'דינא דבר מצרא', וגם היא מופיעה במסכת בבא מציעא (קח, א). האמוראים נחלקו במקרה שקרקע עומדת למכירה, והבעלים של הקרקעות הגובלות באותה קרקע מעוניין לרכוש גם אותה, אולם בפועל אדם אחר רכש אותה לעצמו. השאלה היא האם ניתן לסלק אותו מאותה קרקע,

להבדל מהותי בין פרשנות התלמוד לפרשנות המקרא בהקשר זה, שכן ההתחשבות במקורות האגדה במסגרת הדיון התלמודי נדרשת לשם הקפדה על הקוהרנטיות של ספרות חז"ל כשלעצמה, שהרי בעלי האגדה הם גם בעלי ההלכה, ואולם ככל שהדברים אמורים ביחס למשמעות הפשט במקרא או של האמת ההיסטורית [...] עומדים, בעיני רמב"ן, פרשן המקרא מזה וחז"ל במסורת האגדה שלהם מזה, כפרשני הטקסט המקראי בלבד. על כן בעיניו פרשן המקרא איננו מחויב בהכרח לפרשנות חז"ל.

⁴² לדיון בסוגיה התלמודית ראו: ברק ש' כהן, 'ניגודים בדרכי הלימוד של אמוראי נהרדעא האחרונים', HUC 78 (2007), עמ' א-כד (הסוגיה הספציפית נידונה בעמ' ו-ט, וראו בעמ' ח הע' 34 למראי מקום נוספים).

⁴³ נוסח דבריו של רמב"ן (בבא מציעא, מכון התלמוד הישראלי השלם (עורך: הרב משה הרשור), ירושלים, תש"ל, עמ' רל): 'ומסתברא דגבי שומא איקני מיניה דלא ליסלקיה לעולם אף על גב דהווי ליה זוזי, דלא מסלקינן ליה ולא הדרא, שהרי מחל ושוב אין כופין אותו לעשות הישר והטוב בדבר זה שהרי נתרצו שניהם...! אפשר להבין שבכל מקרה החזרת השומא היא 'ועשית הישר והטוב', וההבדל הוא רק האם כופים על זה אם לא, אולם לדעתי נכון יותר להסביר שמרגע שנתרצו שניהם זה כבר לא בגדר 'הישר והטוב', ולכן אין כופים. כאמור, בהקשר התלמודי ברור שההלכה ששומא חוזרת לעולם נובעת משום 'ועשית הישר והטוב', וממילא כאשר מאפשרים מצב שבו השומא לא חוזרת, המשמעות היא שחובה זו לא חלה על המקרה המסוים בו מדובר.

ולאפשר לבעלים השכנים לרכוש אותה. הדעה האחרונה היא של חכמי נהרדעא, שמשום 'ועשית הישר והטוב' ניתן לסלק אותו. רמב"ן דן בסוגיה זו וליקט פירושים שונים, כדרכו. לא ניכנס לכל הדיון הפנימי, שאיננו מעלה או מוריד לענייננו. נציין רק שתי נקודות:

1. אפשרות פרשנית אחת (שהציע רש"י) היא שאמוראים רבים כלל אינם מקבלים את דין בר מצרא. רמב"ן חלק (כמו שיטת התוספות), והסביר כיצד ניתן לפרש את הגמרא באופן כזה שהמחלוקת היא רק במקרה מסוים מאוד, אולם ברור לו שכל חכמי התלמוד מקבלים את הדין הבסיסי, שמבוסס על הציווי 'ועשית הישר והטוב'.

2. בספר מלחמות השם (סה,א בדפי הרי"ף) חלק רמב"ן על רבי זרחיה הלוי (בעל המאור), ופטר נשים ויתומים מדין בר מצרא: 'דשאני אשה ויתמי דלאו בני מעבד הישר והטוב נינהו ולא רמו רבנן עליהו תקנתייהו...'. שוב רואים את הזיהוי בין 'ועשית הישר והטוב' ובין הכפייה ההלכתית לקיים את הציווי הזה, ללא כל רמז למתן אוטונומיה חופשית לבחור באותו 'ישר וטוב'. מי שחלה עליו החובה לעשות את הישר ואת הטוב אוטומטית מחויב בזה. מי שפטור, ממילא איננו כלול בתוך הקטגוריה הזו.

הניגוד בין החידושים לפירוש עולה באופן החזק ביותר במקומו המקורי של הפסוק (דברים ו',יח). מפאת חשיבות הדברים נציג אותם באריכות:

ועשית הישר והטוב בעיני ה' – על דרך הפשט יאמר תשמרו מצות השם ועדותיו וחקותיו ותכוין בעשייתן לעשות הטוב והישר בעיניו בלבד. ולמען ייטב לך – הבטחה, יאמר כי בעשותך הטוב בעיניו ייטב לך, כי השם מטיב לטובים ולישרים בלבותם. ולרבותינו בזה מדרש יפה, אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין. והכונה בזה, כי מתחלה אמר שתשמור מצותיו ועדותיו וחקיו אשר צוך, ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר:

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר לזכור בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק טז), לא תקלל חרש (שם פסוק יד), מפני שיבה תקום (שם פסוק לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל, שיעשה הטוב והישר והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא (ב"מ קח א), ואפילו מה שאמרו (יומא פו א) פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר.⁴⁴

רמב"ן הדגיש כאמור שהכלל 'ועשית הישר והטוב' עונה על ציוויים שלא הוזכרו בתורה. הדבר קרה בעקבות שני גורמים: אם משום שהפרטים רבים מדי; ואם מפני שלעולם החוקים מוגבלים ונוצרים מרווחים ביניהם שהאדם הלא מוסרי יוכל לפעול בהם נגד

⁴⁴ הכתר, עמ' 47.

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

הרציונל של מערכת החוקים. ומהי הדוגמה המרכזית שהוא הביא? 'דינא דבר מצרא'. שלא כמו ההלכה התלמודית שקובעת את הכפייה על דין זה על סמך הפסוק שלנו, ושלא כמו מגמת רמב"ן בחידושו, שם פירש באופן מנוגד לזרימה הפשוטה של הסוגיה (שכל האמוראים מסכימים עם הדין הבסיסי, ונחלקו רק במקרי קצה מסוימים), בפירוש התורה רמב"ן הציג זאת כדוגמה להוראה עקרונית לאדם לנהוג באופן הישר והטוב, דווקא במקומות שבהם החוק לא יכול לחייב זאת. ההשוואה היא להנחיה לאדם לנהוג באופן סוציאלי – 'פרקו נאה ודיבורו בנחת עם הבריות'.⁴⁵ זוהי קריאה מוסרית-ערכית שאין מי שמציע לכפות אותה על האזרח הפרטי באופן בלתי-אוטונומי.

שוב אנו רואים כיצד אותה סוגיה שסימלה בעיני רמב"ן הצעיר מקום של כפייה על היחיד, הפכה אצל רמב"ן המבוגר לדוגמה הבולטת ביותר לחוסר היכולת של הציבור לאכוף את היחיד: גם מבחינה ריאלית, לעולם יהיו פערים ולקונות; אולם בעיקר מבחינה מהותית – כדי לקיים את הערכים הנעלים שהתורה מבקשת להנחיל לנו באמצעות המצוות, חייב כל אדם לקבל אחריות על עצמו ולממש את אותם ערכים בחייו הפרטיים. ניסיון לכפות זאת מלמעלה נועד לכישלון מעיקרו.

ד. 'והארץ לא תמכר לצמיתות'⁴⁶

במסכת מכות בבבלי נקבע שאם בשעת הלוואה התנה המלווה את מתן הכסף בכך שהשמיטה לא תבטל את החוב, התנאי מתקבל, ו'אין שביעית משמטתו'.⁴⁷ בחידושו למסכת התייחס רמב"ן למקרה דומה בנוגע למכירת קרקע תוך התניה שלא תחזור לבעלים ביובל. בספר ויקרא (כ"ה, כג) נכתב בהקשר זה: 'והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי'. מחלוקת הפרשנים נסובה על השאלה מהי משמעותו הפרקטית של פסוק זה. וכך כתב רמב"ן:

ודאמרי' ע"מ שלא תשמטני בשביעית אין שביעית משמטתו. כתב הרב הנזכר ז"ל ה"ה [=הוא הדין] ליובל שתנאו קיים, וצריך תלמוד שהרי המקרא צווח 'לא תמכר לצמיתות' שלא יעשו דבר שמכירתו תהא לצמיתות כדדרשי' לא יאכל לא יהא בו היתא אכילה.⁴⁸

ועוד אני אומר שזה הכתוב אזהרה למוכר הוא שלא ימכור לצמיתות, וכל היכא דלמוכר אזהר רחמנא ליכא תקנתא בתנאין דלאו דבר שבממון הוא, כיון דמוכר

⁴⁵ ראו: דב ספטימוס, "פרקו נאה", לשינונו (אלול התשע"ד), עמ' 391–403.

⁴⁶ על מחלוקת רמב"ם ורמב"ן בסוגיה זו ראו: אליאב שוחטמן, מעשה הבא בעבירה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 56–61. בחלק מהדברים שכתב נטיתי מדרכו, כדלהלן.

⁴⁷ ג.ב.

⁴⁸ צ"ל: 'היתר אכילה', וכן הוא בדרשה המקורית בתלמוד בבלי פסחים כא.ב.

הוא נמי מוזהר ולא מצי מחיל דמרבית [ודמי לרבית]⁴⁹ דאזהריה רחמנא ללוה ולא מצי לאתנויי ע'מ שלא יהא בו משום רבית.⁵⁰

'הרב הנזכר ז"ל' הוא הרמב"ם. לדבריו אדם יכול למכור קרקע לחברו גם בתוספת תנאי שהקרקע לא תשוב בשנת היובל לבעלים שמכרוה, והמכירה תקפה.⁵¹ רמב"ן הקשה שיש איסור מפורש 'והארץ לא תמכר לצמיתות', ומכאן שלא ניתן כלל לבצע מכירה שכזו. יתרה מכך, הוסיף רמב"ן וחידש שדין זה דומה לדיני ריבית מכיוון שיש לאו גם על המלווה וגם על הלווה, הרי שמחילתו של הלווה לא מאפשרת את ההלוואה, ואי אפשר להלוות מתוך תנאי 'על-מנת שלא יהא בו משום רבית'. לאו זה מקבל הגדרה חדשה, שמחריגה אותו מדיני ממונות, וכידוע רק בממון קיימת הדעה שניתן להתנות על מה שכתוב בתורה.⁵² בדומה לכך אמר רמב"ן שמשום שהלאו של מכירת הארץ לצמיתות חל גם על המוכר (כמו הלווה מהלכות ריבית), הרי שאין תוקף למחילתו על השבת הקרקע, ואין זה דבר שבממון, ותנאו בטל. במלים פשוטות קבע רמב"ן שהאיסור למכור את הארץ באמצעות עקיפת דיני היובל איננו רק לאו, כי אם זו מכירה שאין לה תוקף כלל וכלל.

לעומת זאת, הן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, הן בפירושו לתורה, משתמע דברים שונים לחלוטין. הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה רכז) הגדיר את האיסור למכור מאחזותנו בארץ ישראל 'מכירה קיימת', והכוונה כפי שכתב במשנה תורה:

א"י המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, ואם מכר לצמיתות שניהם עוברין בלא תעשה, ואין מעשיהן מועילין אלא תחזור השדה לבעליה ביובל.⁵³

רמב"ן בהשגותיו הציג את שיטת הבה"ג שסבר שהפסוק הזה כלל איננו מתפרש כלאו, אלא כאמירה עקרונית-מוסרית, שלפיה חשוב להנהיג את מנהגי היובל כדי שהארץ לא תימכר לצמיתות, וכך תמיד נבחין בכך שהיא שייכת לא-להים. כמו כן הוא הציע שמדובר באמירה שמתנגדת למכירת הארץ לנכרים. אפשר לחבר את שני הפירושים, שכן הנכרים

49 תיקון של העורך.

50 מכות (הרש"ר), עמ' טז. העורך ציין לשני חילופי נוסח אל מול הדפוס הנפוץ, ראו שם בהערות 88 ו-92.

51 לא ידוע לנו למה בדיוק התכוון רמב"ן בציטוט הנ"ל בשם הרמב"ם, שכן לפנינו אין אמירה מפורשת של הרמב"ם, שמכירה על תנאי באופן מסוים תהיה תקפה. אדרבה, מדבריו שיובאו להלן משמע לכאורה להפך. עסקו בזה מספר פרשנים, ראו לדוגמה מגילת ספר (על ספר המצוות ל"ת רכז).

52 יש על כך מספר סוגיות בבבלי, ראו לדוגמה חשובה בבא מציעא צד, א, וראו בחידושי הרמב"ן שם הערת המהדיר 91. על סוגיית 'מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון' ראו רון ש' קליינמן, דרכי קניין ומנהגי מסחר במשפט העברי: משפט, ריאליה והיסטוריה, רמת-גן, תשע"ג, עמ' 37-49, ובמקורותיו שהביא בעמ' 39 הע' 5.

53 הלכות שמיטה ויובל יא, א.

לא מקפידים על היובל, וממילא מכירה לנכרים תיצור מכירה שהיא לעולמים ואיננה חוזרת. מכל מקום הדגש הוא שאין כאן איסור אופרטיבי, אלא אמירה עקרונית:

והמובן בלאו הזה מדברי בעל ההלכות שאינו מניעה כלל אבל צוה 'ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ', לפי שאין הארץ הזאת נמכרת לצמיתות מפני שאינה שלכם אבל אתם גרים ותושבים בה עמו, ולכן לא כתב בעל ההלכות זה הלאו לפי שהוא אצלו שלילות לא מניעה, ואיננו כמו שחשד אותו הרב שלא יבין ענין השלילות כלל.⁵⁴

ומצאתי בירושלמי בענין המחלוקת שחלקו במוכר שדהו לנכרי ור' מאיר סבר אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר ור' שמעון סבר יש קנין ופרשו שם טעמא דר' מאיר והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה [הקיש אחוזה] לעבדים מה עבדים אתם קונין מהם והם אינן קונין מכם אף אחוזה אתם קונין מהם והם אינן קונין מכם. ואמרו א"ר אלעזר בר' יוסי קומי ר' יוסי ודא מסייעא לר' מאיר והארץ לא תמכר לצמיתות לחלוטנית אמר ליה כל גרמא אמרה דהיא מסייעא לרבי שמעון הא אם נמכרה חלוטה היא.

הראיה שהביא רמב"ן בסוף דבריו מן הירושלמי קובעת במפורש שניתן למכור את הקרקע מכירה סופית,⁵⁵ ולכן ראתה התורה לנכון להמליץ שלא לעשות כך. אולם אין

⁵⁴ רמב"ן ביקש להסביר מדוע בה"ג נמנע מאזכור לאו זה במניין מצוותיו. הרמב"ם סבר שיש כאן טעות של בה"ג, ומנה זאת בעצמו, ורמב"ן בהשגתו ביאר על פי דעתו את הסיבה לשתיקת בה"ג. בשורש השמיני בהקדמה לספר המצוות האריך הרמב"ם בהסברו לחלק בלשון התורה בין 'מניעה' לבין 'שלילה'. 'מניעה' מתייחסת לציווי אופרטיבי, ואילו 'שלילות' מכוונת לתיאורים שאינם מחייבים מבחינה פרקטית. טענתו של הרמב"ם היא שבה"ג לא הבין זאת, ולכן סבר שכמה תיאורים שליליים בתורה מכוונים למצוות לא תעשה, כגון 'לא תצא כצאת העבדים' ודוגמאות נוספות. בהשגת רמב"ן לשורש השמיני נראה שהוא הסכים עם עצם חילוקו של הרמב"ם, אולם הוא חלק עליו בשני מוקדים: א. הוא חשב שבאופן עקרוני אין 'פסוקים מיותרים' בתורה, ולכן גם תיאורים שאינם מעשיים אמורים לרוב לכוון להתנהלות מעשית. ב. הוא הגן על בה"ג והראה שגם הוא הבחין בחלוקה זו, אלא שבמספר דוגמאות הוא לא הסכים עם פרשנותו המקומית של הרמב"ם. בהשגתו למצוות 'והארץ לא תמכר לצמיתות' הוא ביקש להוכיח בדיוק את הנקודה הזו: בה"ג הבין שאין כאן 'מניעה' כי אם 'שלילה' בלבד, ולכן לא מנה זאת בספר מצוותיו. מכאן ראייה שהוא הבין היטב את החלוקה בין מניעה ובין שלילה. אני מודה לפרופ' עוזי פוקס שסייע לי בהבנת העניין. וראו עוד הלבטל, על דרך האמת, עמ' 62-66; אברהם פיינטוך, פקודי ישראל, מעלה-אדומים, תש"ס, עמ' עט ועמ' תתלח-תתמא.

⁵⁵ דמאי ה; גיטין ד, ט. ההקשר בשני המקרים הוא המחלוקת בין ר' מאיר לבין ר' יהודה ור' שמעון, האם יש קנין לגויים בארץ ישראל (ר' מאיר סבר שאין, ור' יהודה ור' שמעון סברו שיש. וראו לעיל, ע"י הע' 35). בתחילה מביאים את הפסוק כדי לחזק את שיטת ר' מאיר, על פי ההבנה שלא ניתן למכור את הארץ לצמיתות, וממילא מכירה לגוי איננה תקפה. דחיית הראיה טוענת את ההפך – שאם נאמר שאין לעשות כן, סימן שזה אפשרי, ומכאן שר' יהודה ור' שמעון צודקים.

איסור שכזה, וודאי שאין אמירה שהאיסור כל כך חזק, שהוא מפקיע את המכירה למפרע. כך הוא גם הציע בפירושו לתורה, מיד לאחר הצגת שיטת הרמב"ם:

והנכון בעיני שאין זה לאו ללקות עליו, אבל הוא טעם, יאמר: הנהיגו ביניכם היובל ואל יקשה בעיניכם, "כי לי הארץ" ואיני רוצה שתמכר לצמיתות כשאר הממכרים:⁵⁶

על-פי ישראלי, השגות רמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם נכתבו בסמיכות לכתבת הפירוש.⁵⁷ בסוגיה זו אף ניכר שרמב"ן ערך את אותו דיון בדיוק בשני החיבורים. ראשית, סדר הדיון זהה: תחילתו בדברי רש"י על התורה; המשכו בביאור שיטת הרמב"ם; וסופו בהסבר שיטת בה"ג, שעזימה הוא מזדהה. שנית, משפטים רבים עולים בקנה אחד. אומנם אין העתקה מלאה של משפט שלם,⁵⁸ ברם נהיר לגמרי שיש כאן כותב אחד ותפיסה אחת.⁵⁹

אומנם שוחטמן, מעשה, עמ' 57, ביאר שרמב"ן סבר שאין תוקף למכירה שכוז כלל, מכוח 'אפקעתא דמלכא', וזו הסיבה שבגינה אין לאו בדבר. אולם רמב"ן השתמש בביטוי 'אפקעתא דמלכא' כדי להסביר מדוע זו ברירת המחול. בהמשך דבריו אכן הציג שוחטמן את דברי ר' יסא בירושלמי המחזקים את שיטת ר' יהודה ור' שמעון שיש קניין לגוי בארץ ישראל (עמ' 59 הע' 60), אולם הסביר שאין זה משפיע על פסיקת ההלכה. להבנתו, כאמור, הרמב"ן הביא את הירושלמי דוקא למטרת חיזוק של אמירה זו.

56

הכתר, עמ' 215.

ישראלי, רמב"ן, עמ' 52 הע' 34: 'בפתח ההקדמה לחיבור ה'השגות' מתייחס רמב"ן לחיבורי ההגנה הקודמים שלו, ספר המלחמות וספר הזכות, מתוך ריחוק של זמן, כאשר הוא מייחס אותם ל'ימי חרפו', היינו לצעירותו. לעומת זאת ביחס למועד כתיבת ה'השגות' הוא רומז בדבריו: 'היום כאשר זרחו על פני כוכבי זקני', היינו בשעה שהלובן החל לעלות בשערותיו. מצד שלישי, השוואת המקבילות בין חיבור זה לפירוש התורה שהתחבר בסמיכות זמנים מלמדת שאת ה'השגות' יש להקדים לפירוש התורה. [...] אם אמנם, כפי שנראה להלן, פירוש התורה התחבר בשנות החמישים והשישים של המאה השלוש-עשרה. הרי שאת חיבור ה'השגות' יש לתארך לשנות הארבעים המתקדמות של אותה מאה'. על מקומה של פרשנות פסוקי המקרא בחיבור ה'השגות' ראו שם, עמ' 107 הע' 1. וראו גם: הנ"ל, 'למקומה של הקבלה ביצירתו ההלכתית של רמב"ן, דיני ישראל (לב), תשע"ז, עמ' 117–118 (הע' 8).

57

על המקבילות שהציג ישראלי בין ההשגות ובין פירוש התורה ניתן להוסיף גם את מה שכתב רמב"ן בסוגיה זו, כדלהלן.

למעט אחד: 'מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני ולקי משום דעבר אהורמנא דמלכא'. אומנם רובו של המשפט הוא ציטוט משיטת רבא במסכת תמורה (דף ד ע"ב), אולם סוף המשפט 'משום דעבר אהורמנא דמלכא' הוא תוספת של רמב"ן, כך שניתן להתייחס לזה כמשפט משלו.

58

מספר דוגמאות:

59

א. 'ואין משמעות זה באזהרה הזו, לפי שהיא על המוכר לא על הלוקח. ואולי נפרש בו והארץ לא תהיה נמכרת לך לצמיתות שתחזיק בה לעולם' (השגות) – 'ואם כן למה יזהיר במכירה,

אם כן, פער של ממש יש לנו בין דברי רמב"ן המפורשים בצעירותו, ובין דבריו בחיבורים המאוחרים יותר: בתחילה הוא קיבל את הלאו של מכירה המנסה לעקוף את היובל, ואף קבע שמכירה שכזו בטלה ומבוטלת, ולבסוף הוא סבר שכלל אין לאו שכזה. אומנם הוא לא אמר במפורש שמכירה שמנסה לעקוף את היובל היא ברת תוקף, אבל הוא גם לא אמר שהיא איננה, ואם כלל אין לאו שכזה, אין סיבה לחשוב שמכירה שכזו לא תקוים. ועוד: רשב"א בחידושו לבבא מציעא ע"ט, א ציין שהתפלמס עם רמב"ן בנושא זה. רשב"א הסיק מן הגמרא שם שלא ניתן למכור קרקע על תנאי 'שלא תחזור ביובל',⁶⁰ אולם רמב"ן דחה את דבריו, שאפשר שזו דעת יחיד, ויש החולקים שסבורים שניתן למכור כך קרקע. אומנם איננו יודעים בדיוק מתי למד רשב"א אצל רמב"ן (ובכלל עד כמה הוא היה תלמידו),⁶¹ אולם לאור העובדה שהוא נולד בראשית שנות ה-20 של המאה ה-13,⁶² הוויכוח הלמדני הזה לא יכול היה להתרחש לפני המחצית השנייה של שנות ה-30 לאותה מאה, כלומר בזמן שרמב"ן כבר סיים לכתוב את החידושים לתלמוד, והחל

והראוי "לא תקנה לצמיתות". ואולי יאמר, לא תמכר לכם לצמיתות... אזהרה בלוקה שיוציאו ביובל כפי פשוטו' (פירוש).

ב. 'ואיפשר עוד שנאמר שהיא מניעה שלא יאמרו בפירוש הריני מוכרה לך לעולם אפילו לאחר היובל ואף על פי שאין זה מועיל... וכ"כ בחבורו הגדול' (השגות) – 'זיתכן שיהיה "לא תמכר לצמיתות" לאו במוכר, שלא ימכרנה לחלוטין לומר הריני מוכרה לך לעולמים גם אחרי היובל, ואף על פי שהיובל מפקיעה, הזהיר הכתוב למוכר או לשניהם, שלא יעשו ממכרם לצמיתות. ואם אמרו כן יעברו בלאו הזה, ולא יועיל להם כי תחזור ביובל. וכך פירשו הרב רבי משה' (פירוש).

ג. 'והמוכר בלאו הזה מדברי בעל ההלכות שאינו מניעה כלל אבל צוה ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ לפי שאין הארץ הזאת נמכרת לצמיתות מפני שאינה שלכם אבל אתם גרים ותושבים בה עמו... שהוא... שלילות לא מניעה' (השגות) – 'והנכון בעיני שאין זה לאו ללקות עליו, אבל הוא טעם, יאמר הנהיגו ביניכם היובל ואל יקשה בעיניכם, "כי לי הארץ" ואיני רוצה שתמכר לצמיתות כשאר הממכרים... לצמיתות, לחלוטין, כי לי הארץ, אל תרע עיניך בה, כי גרים ותושבים אתם, אל תעשו עצמכם עיקר' (פירוש).

שוחטמן, מעשה, עמ' 58, הציג את דברי רשב"א כתומכים בשיטת רמב"ן, ע"פ הבנתו שגם רמב"ן סבר שאין תוקף למכירה שאיננה חוזרת ביובל. אולם כאמור כאן, רשב"א כתב במפורש שרמב"ן לא הסכים עימו.

יאיר לורברבוים, 'האומנם קבלת הרמב"ן היא 'ידע סגור'?', ציון פב[ג-ג] (תשע"ז), עמ' 309–354, התייחס לנושא, וקבע שכמעט בכל האזכורים של רמב"ן המופיעים אצל רשב"א מצטטים את דבריו הכתובים (בעיקר בחידושים), ולא דברים שבע"פ (ראו בעמ' 340–341). על גבי זה הוא ציין שני מקומות בודדים בלבד, בהם יש אזכור של רמב"ן בחייו ובשמו מבלי להסתמך על כתביו (שו"ת הרשב"א א, סימנים קכ ו-תקג). גם אם נכונים דבריו, נראה שיש למצער עוד מספר משמעותי של אזכורים של רמב"ן שלא מתוך הכתבים אלא מתוך דיונים בעל-פה, כגון המקור שהבאתי למעלה, ומקומות נוספים (ראו: שו"ת הרשב"א א, תצח; שם אלף ר; ב, סא; ד, נו; ז, תפט; שו"ת המיוחסות לרמב"ן קכד).

ראו: שמחה עמנואל, עטרת זקנים, ירושלים, תשפ"א, עמ' 144–148.

להניח את היסודות לכתיבת פירוש התורה.⁶³ והנה הוא שלל במפורש את האפשרות להסיק מתוך הגמרא שלא ניתן למכור קרקע על תנאי שכזה, שלא כדבריו בצעירותו. נראה בבירור שיש כאן שינוי בתפיסת הקניין הפרטי לעומת כוח ההפקעה הציבורי-הלכתי, בדעת רמב"ן. בעוד שבצעירותו סבר רמב"ן שיש לאו למכור קרקע מארץ-ישראל לגוי, ושהוא כל-כך חזק ותקיף שיכולתו של אדם לסחור בקניינו הפרטי מופקעת ממנו, בתקופה מאוחרת יותר חשב רמב"ן שיש לתת יותר מקום לקניין הפרטי, ואדם שיש בבעלותו קרקע, הגם שיש לתורה דברים רבים לומר לו ואף לחייב אותו, החופש שלו לסחור באופן (יחסית) חופשי באותה קרקע נרחב יותר. הן בהשגות לספר המצוות הן בפירושו לתורה הציג רמב"ן מגוון פירושים שנעו על הציר שבין לאו שניתן לעבור עליו ובין אמירה מוסרית שאיננה בעלת נגזרת אופרטיבית.

*

לסיכום הדיון ההלכתי כולו, נראה שיש לפנינו מסה מצטברת של מקרים שבהם שינה רמב"ן את טעמו לאורך שנות חייו. לא כל הראיות שוות ולא כל השינויים בולטים באותה מידה, אולם בשורה התחתונה אין ספק שעמדתו של רמב"ן בנוגע לסוגיות כלכליות-חברתיות עברה שינוי: בצעירותו ניתן ביטוי הלכתי נרחב יותר לכוח הכפייה הציבורי על היחיד, ואילו בזקנותו החשיב רמב"ן יותר את חירותו של הפרט ואת כוח הקניין האינדיבידואלי.

ה. פולמוס הרמב"ם – הגות ופוליטיקה

בשנות השלושים של המאה ה-13 ניטש פולמוס עז בקרב קהילות צרפת, פרובנס, קטלוניה ואראגון, שהתעורר בעקבות שאלת היחס לכתבי הרמב"ם. עיקרי המחלוקת התמקדו בספרו 'מורה הנבוכים', וב'ספר המדע' מתוך חיבורו הגדול 'משנה-תורה'.⁶⁴ העימותים היו סוערים, ושילבו היבטים תיאולוגיים,⁶⁵ הלכתיים, תרבותיים-סוציולוגיים ופוליטיים. כפי שהראה דב ספטימוס במאמריו, לא הייתה זו המחלוקת הראשונה בנושא,

⁶³ ישראלי, 'מדרשת תורת ה' תמימה' לפירוש התורה – אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן, תרביץ פג[א-ב] (תשע"ה), עמ' 163–196 (בעיקר בעמ' 188–190).

⁶⁴ לתיאור כולל וראשוני של הפולמוס ראו: יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב, 1965, עמ' 56–64.

⁶⁵ על השאלה האם סיעת האנטי-מיימוניים הורכבה בעיקר ממקובלים או מרבנים שמרנים (אליהם הסתפחו רבנים שהיו גם מקובלים) ראו: Harvey J. Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden (2000), pp. 37–50 (וראו גם הנ"ל, "Exotericism and Esotericism in Thirteenth Century Kabbalah", *Esoterica*, 6 (2004), pp. 103–113; רם בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה (2017), עמ' 532–533; ישראלי, רמב"ן, עמ' 77–80.

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

אולם הסערה שנוצרה בגלל זה הייתה עוצמתית הרבה יותר.⁶⁶ לא נתאר את קורותיה של הפרשה כולה, והרוצה להעמיק בה יוכל לפנות לתיאורו המצויין של ישראל' בספרו.⁶⁷ בדברים הבאים נתמקד בחלקה של קהילת ברצלונה בעימות, ובתפקיד שמילא רמב"ן במחלוקת כולה, ובברצלונה בפרט.

אף על פי שהאירועים המרכזיים בפרשה התרחשו ככל הנראה בין שנת 1232 לשנת 1235,⁶⁸ נראה שקהילת ברצלונה המשיכה לסעור עוד מספר שנים לא מבוטל, ושם שכנה

⁶⁶ דב ספטימוס, 'מאבק על שלטון ציבורי בברצלונה בתקופת הפולמוס על כתבי הרמב"ם, *תרכ"ץ* מב (תשל"ג), עמ' 389–400; Bernard Septimus, "Piety and Power in thirteenth century Catalonia", *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, MA 1979), pp. 197–230.

⁶⁷ שם, עמ' 72–80. השגותיי המעטות יצינו להלן.

⁶⁸ ישראל' רמב"ן, עמ' 72. אומנם קביעתו כי האירועים 'הסתיימו' נראית נוקשה מדי. הוא עצמו ציין 'היבטים פוליטיים ואישיים' הקשורים לרמב"ן ולקהילת ברצלונה (עמ' 75), והסתמך על תיאורו של ספטימוס הקובע את סיום הסערה ב'תחילת שנות הארבעים של המאה השלוש עשרה' (עמ' 76). לדעתו הזיקה של הפרשה הפוליטית בברצלונה לוויכוח על כתבי הרמב"ם עקיפה ורופפת, ולכל היותר מדובר ברקע מרוחק שהדיו קלושים. דעתי נוטה לניתוחו של ספטימוס, שקשר בצורה הדוקה הרבה יותר בין המחלוקת הקהילתית, מהטעמים הבאים:
א. באגרת שכתבו 'נשיאי' ברצלונה נגד המבקשים להדיח אותם הם התייחסו במפורש לקשרים שבינם ובין 'אנשי צרפת' (ספטימוס, מאבק, עמ' 399).

ב. מתוך שש אגרותיו של רמב"ן שעסקו בסוגיה על היבטיה השונים ופורסמו ע"י שעזועל (כתבי הרמב"ן א, עמ' שכט–שסח), שלוש אגרות עסקו במאבקו העיקש של רמב"ן לטיהור שמו ושם משפחתו (אגרות ג–ה, וראו להלן), ואגרת נוספת הוקדשה למאבק הפוליטי בקהילת ברצלונה (אגרת ו, שאמנם הועלתה על הכתב כנראה על ידי מי מצאצאיו של רמב"ן אי-אלו שנים אחרי פטירתו, אולם ברובה מדובר בציטוטים ישירים מתוך אגרות שכתב רמב"ן בעצמו). והנה, שורות רבות הכתובות באגרת ד שנשלחה לפרובנס בנוגע לפרשיית 'פגם המשפחה', ותוקפות בחריפות את אנשי קהילת בדרש, מופיעות גם באגרת ו המתייחסת לאנשי ברצלונה שהיו מאוסים בעיניו של רמב"ן:

אגרת ו	אגרת ד
<p>‘פערו פיהם לבלי חק, להביא עצות נבערות מרחוק’ (עמ' שסז).</p> <p>‘ולא כן ביתי עם אל, כי חזקתנו גדולה וראויה, וסלת נקיה, וכמה דורות לנו ראיות ברורות מזקני עירנו ומשופטיה, פנות שבטי יה, מחזיקים חזקתנו הטובה בחתימותם, היושבים ראשונה באחוזתם, וראשי אבות הלויים למשפחותם, הורו כדבר פשוט על ימין שהוא</p>	<p>‘ופערו פיהם לבלי חק, להביא עצות נבערות מרחוק’ (עמ' שנה).</p> <p>‘זקני עירנו ושפטיה, פנות שבטיה, המחזיקים חזקתנו הגדולה בחתימת עדותם, ראשי אבות הלויים למשפחותם, והיושבים ראשונה בחזותם, כי הוא כדבר פשוט על ימין שהיא ימין ועל שמאל שהיא שמאל, והתורה השנית ההולכת למאל, רבני פרובנסא</p>

שלמה וולפיש

הסערה רק סביב שנת 1241.⁶⁹ ראשי הקהילה לאורך שנים רבות כונו 'נשיאים' ו'נדיבים', והם נמנו על שכבת האריסטוקרטיה של הקהל. התפקיד לרוב עבר בירושה,⁷⁰ והעניק לנושאים עוצמה רבה מול אנשי הקהילה ומול נציגי השלטון.⁷¹ אותם ראשי קהילה נטו, רובם ככולם, לסייעת הפרו-מיימוניים, אולם מתברר שכבר מראשית הפולמוס הייתה בברצלונה סיעה חזקה שציידה דווקא בסייעת המתנגדים לספר המדע ולמורה הנבוכים. אנשי סיעה זו תמכו בר' שלמה מן ההר ותלמידו ר' יונה מגירונדי, שחזר מפרובנס לקטלוניה, ומצא מחסה אצל תומכיו בברצלונה.⁷²

כחלק מהפולמוס הגדול, האשימו אנשי קהילת בדרש (Beziers) שבפרובנס את ר' יונה ב'פגם משפחה', קרי, בהיותו ספק ממזר. האשמה זו נשענה על ספק עתיק יומין בנוגע לכשרות נישואיו של סב-סבו של ר' יונה.⁷³ מכיוון שזהו הצד המשפחתי המשותף לר' יונה ולרמב"ן, משמעות הדבר היא שגם על רמב"ן הוטלה אותה האשמה. נראה שבמאבק הפוליטי הפנימי של קהילת ברצלונה נעשה שימוש נוסף בהאשמה זו כנגד ר' יונה וכנגד רמב"ן.⁷⁴ כפי שהאריך רמב"ן לתאר בכמה מאגרותיו, מתברר שפרשת היוחסין הייתה ידועה שנים רבות. לדבריו בתי הדין באזור דנו בה ביסודיות, והגיעו למסקנה חד-משמעית שאין לדברים שחר.⁷⁵ הוא הוסיף כי בידי מסמכים המוכיחים את טענתו.⁷⁶

ראשוניהם הטובים, אראלים וכרובים, הנותנים הדבר לאין, בהשמעת אונים ובראות עין, הנה בידנו החותמת והאגרת, להשליך אל פי כת הסוררת את אבן העופרת [...] אבל הדברים בין עינינו טוטפת, ומגבעת לכבוד ומצנפת (עמ' שנו-שנו).	ימין ועל שמאל שהוא שמאל, והתודה השניה ההולכת למואל, רבני פרובינציא קצובים, אראלים וכרובים, נתנו הדבר לאין, בהשמעת אונים וראות עין, הנה בידנו החותמת והאגרת, להשליך אל פי כת הסוררת את אבן העופרת, כי הדברים בין עינינו טטפת, מגבעת לכבוד ומצנפת (שם).
--	---

אשר על כן, אם סיפור 'פגם המשפחה' היה קשור באופן הדוק לפולמוס הכללי על כתבי הרמב"ם (לאור העובדה שהפרשה הסעירה את אנשי מחוזות פרובנס, קטלוניה, ארגון וקסטיליה גם יחד, כפי שעולה מאגרת ה, עמ' שסג), נראה שגם פרשיית ראשי הקהל בברצלונה, שגם בה כאמור "עירבו" את סיפור 'פגם המשפחה', הייתה תלויה בצורה די הדוקה בפולמוס הכללי.

מכך נראה, שלמצער בעיני אנשי ברצלונה, המחלוקת המקורית הוסיפה להתקיים גם בראשית שנות ה-40 של המאה השלוש עשרה. וראו בן-שלום, יהודי פרובנס, עמ' 531.

69 בער, תולדות, עמ' 134, ציין אישור רשמי של המלך חאמס ה-1 לקהילת ברצלונה, שתיקף את כוח נציגי הקהל להטיל שררה על אנשיו.

70 ספטימוס, אדיקות ושררה, עמ' 202.

71 שם, עמ' 197.

72 שם, עמ' 201.

73 כתבי הרמב"ן א, אגרת ג, עמ' שנג. וראו ספטימוס, מאבק, עמ' 391, המצטט איגרת שבה נאמר על ר' יונה: 'דמעיקרא פסול מדרבנן ולבסוף ממזר מדאורייתא'.

74 ראו לעיל, הע' 68.

75 שם. וראו דן, תולדות ח, עמ' 92-98.

76 ראו דן, תולדות ח, עמ' 94.

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

איזו דרך נקט רמב"ן ביחסו הכללי לפולמוס? מאגרותיו שלו עולה תיאור לפיו בתחילה נמנע מהבעת דעה מפורשת מתוך תקווה שהתותחים יפסיקו לרעום במהרה. אולם, משנוכח לראות שהפרשה מחריפה, ומשעלתה בו תחושה שעל כלל קהילות היהודים מאיימת סכנת פילוג דרמטי, הוא הטיל את כל כובד משקלו להשכנת שלום בין הניצים. שתי האגרות המרכזיות שהוא שלח וידועות לנו,⁷⁷ נשלחו ככל הנראה לשתי הסיעות המנוגדות. בכל אחת מהן הוא ביקש להאיר לנמען את חשיבותו של הצד השני ואת הלגיטימיות של תפיסתו הדתית, שאיננה כופרת בעיקרי האמונה.⁷⁸

האיגרת המכונה 'בפשע ארץ' נשלחה לאנשי אראגון, נבארה וקסטיליה, ובה הזהיר רמב"ן את חכמי המחוזות הללו לבל יהינו לגזור דין ללא שמיעת שני הצדדים. נראה שכוונתו הייתה למנוע מהם מלהטיל חרם על ר' שלמה מן ההר וסיעתו.⁷⁹

באיגרת המתחילה במילים 'טרם אענה אני שוגג' פנה רמב"ן בדחילו ורחימו לחכמי צרפת, והפציר בהם – בעודו משתמש בביטויי ענווה עצמיים מופלגים – להתיר את החרם שהטילו על מי שיעיין בספרי הרמב"ם. זאת, לצד הגנה בחירוף נפש על משנתו של הרמב"ם והדגשת העובדה שגם אם הוא לא מסכים עם כל פרשנויותיו בנוגע לעולם הבא, אין מדובר חס ושלום בכפירה, כי אם בדעה פרשנית לגיטימית שאיננה חורגת מתחומי היהדות.⁸⁰

ברם, גם משה הלברטל וגם ישראלי האריכו להראות שלא נכון לסכם את צעדיו של רמב"ן בתמרון פוליטי-דתי שמסתפק בהשכנת שלום ובהשאת הוויכוח בתוך הגבולות הלגיטימיים של המחשבה היהודית. ברי הדבר שרמב"ן לא היסס להעלות על הכתב את דעתו שלו בסעיפים השונים שעמדו במחלוקת. הדבר עולה הן מתוך האיגרת

⁷⁷ ראו הערתו החשובה של יוסף שצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון לד[ג/ד] (תשכ"ט), עמ' 126–144: 'ברור לגמרי שהדוקומנטציה שברשותנו אינה שלימה, ואף איננו יודעים איזה חלק מן ההתכתבות המקורית שרד בידינו כיום' (עמ' 126).

⁷⁸ יש לציין שבעת כתיבת הדברים פרסם עודד ישראלי מאמר נוסף ובו טען שכל האגרות שכתב רמב"ן ונמצאות תחת ידנו כווננו נגד סיעת האנטי-מיימוניים, ובעצם יש להציב את רמב"ן כקרוב יותר לסיעת הפרו-מיימוניים ממה שמקובל לטעון בדרך-כלל (ראו: 'עמדת רמב"ן בפולמוס רמב"ם' (1232–1235): בחינה מחודשת', ציון פח[ב], תשפ"ג, עמ' 165–186). אני מודה לעודד על ששיתף אותי בדבריו עוד טרם פרסומם. עם זאת, אינני מסכים עם מסקנתו, ואני עמל על כתיבת תגובה לדבריו. להבנתי, עדיין ההסבר הפשוט יותר הוא שהאיגרת שנשלחה לקסטיליה ונבארה ('בפשע ארץ') נמענה לאנשי סיעת הפרו-מיימוניים.

⁷⁹ כתבי רמב"ן א, אגרת א, עמ' של-שלב. באיגרת שכתב ר' אברהם בן הרמב"ם ממצרים, הוא סיפר ששמע על חרם נגדי שהטילו רבני לונגל וחכמי נרבונה במטרה להרים בחזרה את קרנו של הרמב"ם, ולהחליש את סיעת האנטי-מיימוניים, (אגרות קנאות, דף יז). וראו על כך: ישראלי, רמב"ן, עמ' 74 הע' 16. ואומנם, גם אם באיגרת זו של רמב"ן יש התייחסות מפורשת לחרם שכבר יצא על סיעת האנטי-מיימוניים, נראה שהמוענים הישירים של האיגרת עדיין לא הצטרפו אליו, ויהבו של רמב"ן היה למנוע את אותה הצטרפות פוטנציאלית.

⁸⁰ כתבי רמב"ן א, אגרת ב, עמ' שלו-שנא. וראו תיאור תמציתי של ישראלי, רמב"ן, עמ' 83–84. לתיאור תולדות נוסח האיגרת ראו שם בהע' 43.

'טרם אענה', הן מהחיבורים שנכתבו בסמוך לאותה פרשה – 'שער הגמול' ודרשת 'תורת ה' תמימה'.⁸¹

הלברטל הציע פרשנות מעניינת לדרך פעולתו של רמב"ן. לדבריו, יש לחלק בין הרובד הגלוי לסמוי, כמו בפער הניכר ביחסו של רמב"ן לשני רבדים אלו בכתיבתו הפרשנית. בפרשנותו הרגילה נהג רמב"ן ליצור את התמונה הסינופטית של העולם היהודי על גווניו המצויה בידו' וגיבש את עמדתו 'מתוך דיון בשלל המקורות'.⁸² לעומת זאת, כתיבתו הקבלית, שכונתה 'דרך האמת', הייתה אוטורית, ובה 'הפלורליזם של הרובד הגלוי מתחלף במונולטיטיות מוחלטת של רובד הסתר'.⁸³ באותה גישה כפולה נקט רמב"ן ביחסו לפולמוס:

ברובד הגלוי הוא מנסה ליצור קונסנזוס רחב ככל האפשר, הכולל בתוכו מרחב של סובלנות דתית כלפי עמדות אחרות; את חילוקי הדעות הממשיים הוא דוחק עמוק עמוק לרובד הסוד, ובכך הוא משמר דו-קיום בתוך הקהילה. כל עוד שומר כל צד את עמדתו כסתרי תורה, ריבוי רדיקלי של עמדות מתחרות ומתנגדות הוא נסבל. פני השטח המשותפים שהרמב"ן טורח לשמרם מאפשרים דו-קיום המתבסס על מעין כיבוד הדדי של סודיות. [...] יצירת פלורליזם של פני השטח מצד אחד ודחיקה של הוויכוח המהותי אל מתחת לפני השטח מהצד האחר, משמשות את הרמב"ן לשם קיום האיזון העדין בעולם יהודי שהאחדות הפנימית שלו התפוררה לחלוטין, ושנכנס בתאוצה למסלול התנגשות אלים.⁸⁴

אולם, תיאורו המפורט של ישראלי את דרך כתיבתו הקבלית של רמב"ן, מציב מספר קשיים על ניתוחו של הלברטל. שכן, לפי ישראלי, הדרך שבה יצר רמב"ן את הפרשנות הקבלית לפסוקי התורה, לא הייתה שונה בהרבה מגישתו הכללית. לדידו, רמב"ן יצר את כל כתביו באותה 'מעבדה':

כאשר דרך עבודתו בתחומי יצירה אחרים כבר מוכרת לנו, לא מפתיע יהיה לגלות שכדרכו, רמב"ן קיבץ גופי ידע ממקורות שונים, ולמעשה מכל אשר השיגה ידו. [...] רמב"ן... השתמש בשיטתיות ב'ספר הבהיר'. [...] גם במדרש במדבר רבה בחלקו הפרובנסאלי... בו משוקעים כבר מאמרים קבליים למחצה השתמש רמב"ן לרוב, וגם מחיבוריהם ה'טריים' של מקובלי גירונה לא התנזר. נוסף לכך יש להניח שרמב"ן אסף גם שמועות שבעל פה. [...] לא מן הנמנע הוא שבין המקורות שמהם שאב רמב"ן את הידע הקבלי שלו היו גם חיבורים קבליים עלומים שאינם מצויים בידינו היום. [...] רמב"ן [גם] הפעיל טכניקות

81 הלברטל, על דרך האמת, עמ' 343–351. ישראלי, רמב"ן, עמ' 85–106.

82 על דרך האמת, עמ' 342.

83 שם, עמ' 343.

84 שם, עמ' 344–345.

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

של פרשנות קבלית אקטיבית ויצירתית על טקסטים שעל פי פשוטם אין בהם כל רמז קבלי.⁸⁵

יש להדגיש שגם אליבא ד'ישראל', רמב"ן החשיב את הפרשנות הקבלית ותיעדף אותה לעומת שאר רבדי הפרשנות. לא לחינם היא כונתה אצלו בשם "דרך האמת". כך שהפלורליזם שלו לא היה זהה ביחס לפשט וביחס לסוד. אולם שיטת העיבוד והכתיבה נשארה זהה.

נוסף על כך, עצם הטענה שרמב"ן נקט בגישה מסתירה בכתיבתו הקבלית איננה מוסכמת זה מכבר. נכון שבהקדמת הפירוש לספר בראשית מופיעה התראה חריפה שבה הזהיר רמב"ן את קוראיו שלא יחדשו פירושים קבליים ללא מסורת מסודרת. אולם עופר ויעקבס חשפו במחקרם שמדובר בתוספת מאוחרת שנשלחה מארץ ישראל.⁸⁶ מכאן שמדובר בגישה שהתפתחה בערוב ימיו. על גבי זה דייק 'ישראל' בשאר חלקי ההקדמה (שנכתבו בשלבים מוקדמים יותר בחיי רמב"ן), והראה שאין בה כל כוונה להסתיר את הפירושים הקבליים.⁸⁷

מכל מקום, מוסכם על שלל החוקרים שרמב"ן נקט בגישה שביקשה להכיל את הוויכוח בתוך גבולות הגזרה של חוכמת ישראל, ושחכמים לא ימהרו להכריז על בעלי דעות שעזימם הם נתונים במחלוקת ככופרים ומנודים.

*

באופן מנוגד במידה למגמתו ה'מכילה' של רמב"ן בנוגע לפולמוס הראשי, בנוגע לשתי הפרשיות הנלוות [=סיפור פגם המשפחה, והמאבק על ראשות הקהל בברצלונה], הוא נקט בגישה חריפה ולא מתפשרת.

בנוגע לפקפוק בכשרות היוחסין שלו, מעבר לניסיון הברור "לטהר את שמו", שילב רמב"ן ביטויים חריפים, והביע כעס רב על הבקשה לפגוע בשמו הטוב שלו ושלי משפחתו.⁸⁸ הוא קרא לחכמי פרובנס להחרים את כל מי שחתם על הכתב נגד ר' יונה, וביקש סיוע מכל החכמים שעזימם היה בקשר, מקרוב ומרחוק.⁸⁹ שוב ושוב טען שאלו

85 רמב"ן, עמ' 208–210.

86 תוספות, עמ' 93–96. וראו 'ישראל', רמב"ן, עמ' 232 הע' 156.

87 'ישראל', רמב"ן, עמ' 229–235. וראו גם: הנ"ל, מוקדם ומאוחר, עמ' 477–506; לורברבוים, ידע סגור, עמ' 309–354.

88 ראו באגרות ג-ה (כתבי הרמב"ן א, עמ' שנג-שסד). לדוגמה: 'בהתיכי קנאתי, בשפכי חרוני וחמתי, תסוב עליהם כוס ימיני, בעופפי חרבי על פניהם' (אגרת ד, עמ' שנד-שנה).

89 שם אגרת ג, עמ' שנד; אגרת ד, עמ' שנט; אגרת ה, עמ' שסג.

שכתבו כתב פלסטר נגד משפחתו משקרים במצח נחושה,⁹⁰ עוברים על הלכות רבות,⁹¹ וטועים בדבר משנה.⁹²

האשמות דומות – ואף חריפות יותר – הטיח רמב"ן בראשי קהילת ברצלונה בעת המאבק הפוליטי על הנהגת הקהל. לבד מהאמירות הכלליות על היותם עמי-ארצות ועוברי עבירות, הוא כינה אותם 'אנשי שחץ', והאשימם בייחוד בעבירות של חילול שבת בסתר, גילוי עריות, הימנעות מתפילה ומברכה על אוכל, אכילת פת עכו"ם ושתיית יין נסך.⁹³ מבין השיתין עולה החשד שגם הניהול הכלכלי של כספי הקהילה היה מושחת וכפיית.⁹⁴ סופה של פרשה זו הגיע כאשר רמב"ן ותומכיו הובילו ל'הפיכה שלטונית' בתמיכת המלך. בשנת 1241 חתם המלך האראגוני חאמס ה-1 על כתב המקנה תוקף להנהגה אזרחית שאיננה אריסטוקרטית (Probi Homines) להטיל שררה על הציבור, להשית קנסות ולדון את דיני הקהילה.⁹⁵ שלא כ'נשיאים', הנהגה זו נבחרה באופן דמוקרטי, 'מלמטה'.⁹⁶ אומנם ממכתבו של רמב"ן עולה ההבנה שסיעת ה'נשיאים' עדיין שמרה על

90 'בדו דברים מלבם הזונה... ולא חששו לעדותם שקר' (אגרת ג, עמ' שנג).

91 'ותחרימו את החוטאים האלה' (שם, עמ' שנג); 'כי קשר רשעים הוא, ואינו מן המניין, לא שמו אלהים לנגד פניהם, כי רוח המצות נוססה בהם' (אגרת ד, עמ' שנה).

92 'ועוד דברים שנכרים שעמי הארץ הם, שהרי במעשה שבדו מלבותם... כך אמרו... וזה טעות גמורה... ואלה תועי רוח, אולי לא למדו, או אולי שכחו המעט אשר היה בידם, לקיים דברי רבותינו, לא מתו דואג ואחיתופל עד ששכחו תלמודם' (שם, עמ' שנה-שנט). קוריו מעניין: רמב"ן מוכיח שם שגם לפי פסק הרמב"ם יש להכריע שייחוס משפחתו כשר (שם עמ' שנט). בכך הציב בפני סיעת הפרו-מיימוניים מראה מסנוורת שלפיה גם מנהיגם הגדול לא היה תומך בצעד הנפשע (ואומנם ראו הע' 27 שם, שהמהדיר התקשה במציאת מקור דבריו המפורשים של הרמב"ם בנושא).

93 שם אגרת ו, עמ' שסו.

94 שם. וראו ספטימוס, אדיקות ושררה, עמ' 204.

95 לעיל הע' 69, בן-שלום, יהודי פרובנס, עמ' 532. ספטימוס, אדיקות ושררה, עמ' 205, הציע שהסעיף המאשר להנהגת הקהילה להעניש משמיצים ודוברי לשון הרע התייחס ישירות לחברי קבוצת ה'נשיאים' המודחת. ליחסים הכלליים של חאמס ה-1 עם היהודים ראו: חננאל מאק, 'בעיניו של רמב"ן: דמותו של פרעה מלך מצרים ומעמד היהודים בממלכת ארגון-קטלוניה', ספונות ז'כב [תשנ"ט], עמ' 33-47.

96 כך טען ספטימוס, אדיקות ושררה, עמ' 204-205. ואומנם ראו בן-שלום, יהודי פרובנס, עמ' 531: 'הנהגת הקהילה הורכבה מעתה ואילך בידי מעמד הסוחרים והמלומדים, שהיו קבוצת עלית חברתית מקבילה. אין מדובר אפוא בעלייה לגדולה של מעמד חברתי נמוך או בינוני שמחליף את ה'אריסטוקרטיה' בהנהגה, אלא החלפה של קבוצת עלית מסוג אחד בקבוצת עלית מסוג אחר'.

עם זאת, עדיין נראה שיש פער גדול בין הנהגה בידי קבוצה ששולטת מכוח ירושה ובין הנהגה בידי קבוצה שהנמנים עליה הם סוחרים ומלומדים – מעמד שהמוביליות החברתית בו דינמית הרבה יותר.

עוצמה מסוימת, דבר שיצר בעיות גם בתקופה שאחרי ההדחה,⁹⁷ אולם כוח הנהגת הקהילה ניטל ממנה.

*

במבט ראשון, אם כן, נראה שרמב"ן נקט בדרכי פעולה שונות ואף מנוגדות, בנוגע להקשרים שונים של הפולמוס. יתרה מכך, ניתן לטעון שלעומת מגמתו הפלורליסטית והמכילה בנוגע לרמב"ם ולכתביו, ברגע שהיה לו אינטרס אישי, הוא השיל מעליו את כובעו הטולרנטי, והסתער בכל כוחו על מתנגדיו.

עם זאת, התבוננות מעמיקה יותר תראה שרמב"ן שמר על עקביות בדרכיו לאורך כל הדרך. ראשית, כבר צוין לעיל שגם במחלוקת הדתית הוא לא היסס "לבחור צד", וידע לומר היכן לדעתו הרמב"ם צודק לחלוטין (והחולקים עליו חשודים בכפירה), והיכן הרמב"ם טועה (הגם שאיננו כופר). בקשתו להכיל את שני צדדי המחלוקת בתוך גבולות הגזרה היהודיים לא נבעה מפשרנות אלא מסברתו שאכן מדובר בדעות לגיטימיות.

שנית, גם באגרות שבהן ביקש רמב"ן לשכך את אש המחלוקת, הוא התנסח בצורה די חריפה בהתייחסויותיו למעוררי הפולמוס ולמטילי החרמות משני הצדדים. מעבר לכך, בחלק מהמקרים אותם מטבעות לשון שימשו אותו בביקורתו על המחרימים ובמאבקיו עם המכפישים את שם משפחתו ועם ראשי קהילת ברצלונה.⁹⁸

ברם, נראה שישנה נקודה מרכזית הרבה יותר: המאבק הבלתי-מתפשר של רמב"ן עם ראשי הקהל בברצלונה נבע מתפיסה שניתן לכוונה דמוקרטית. הוא רצה שפרנסי הקהל ייצגו נאמנה את חברי הקהילה. זו תפיסה שהולכת בד בבד עם מגמתו העיקרית בפולמוס הגדול, שבו ביקש רמב"ן לתת פתחון פה לדעות שונות שיוכלו לחיות יחד בשלום. ובשני המקרים הוא מצא את עצמו נאבק עם אלו שניסו להשליט תפיסת עולם מונוליתית – אם מבחינה דתית ואם מבחינה פוליטית.

ועוד: כבר העלו רבים, בהקשרים שונים, את העובדה שתהליך הרקונקיסטה הוליד איתו בתקופה שבה אנחנו עסוקים מעמד חדש, ששינה את העולם הפיאודלי לבלי היכר – הבורגנות. עד אז פגשנו בעיקר פיאודלים וווסאלים, ומערכת היחסים הכלכלית נשענה

⁹⁷ כתבי רמב"ן א, עמ' שסה-שסו. לאורך האיגרת הסביר רמב"ן שכל עוד השלטון היה בידי ה'נשיאים', למרות שהם היו לא ראויים בעיניו, הוא הקפיד בכבודם. אולם לאחר שהמלך נטל מהם את השלטון, הוא רואה לנכון לפרוט את מעלליהם ומזימותיהם. מכך שרמב"ן טורח ומתייחס למעשיהם השליליים ברי שהם עדיין לא איבדו את כוחם לגמרי, והיה צריך להמשיך ולהיאבק בהם.

⁹⁸ אציג שתי דוגמאות: א. 'פערתם פה לבלי חק והעתרתם בדברים הנשמעים למרחוק' (אגרת 'טרם אענה', כתבי רמב"ן א, עמ' שמ). משפט זהה (בהטיות קלות) מופיע בעוד שלוש אגרות – 'עת לחשות' (שם עמ' שנה); 'בהיות עזרת' (עמ' שסב); 'כדי להשיב' (פעמיים, בעמ' שסה ועמ' שסז). ב. 'כי העזות פורחת שובבה העם הזה משובה נצחת' (אגרת 'טרם אענה', עמ' שמב) – 'ואליו נאסף כל מואס תוכחת אשר העזות במצחו פורחת ומכת המינות להם נשלחת' (אגרת 'עת לחשות', עמ' שנו).

על החקלאות. הבורגנים העצימו תהליכי עיור מואצים, ובשלב מסוים אף דרשו הכרה ונציגות משלהם במוסדות השלטון. היהודים, באופן טבעי, השתלבו טוב יותר בערים ובמסחר.⁹⁹ תופעה זו הובילה גם היא לתובנות חדשות של מערכות השלטון והבחירה בנציגים, שכן המעמד הבורגני-אורבני נתן פחות תוקף לייחוס משפחתי ולאליטיזם העוברים בירושה מדור לדור. התפתחותה של ברצלונה חבה רבות לתופעה זו, וברי שהייתה לכך השפעה דרמטית על תושביה היהודים.¹⁰⁰ לגופו של עניין, למהפך הפוליטי-תרבותי בהנהגת הקהילה היהודית בברצלונה שהובילו רמב"ן ותומכיו קדם מהפך כלכלי-חברתי אזורי,¹⁰¹ והדבר אף אולי קיבל ביטוי בכמה מכתביו של רמב"ן המתכתבים עם תפיסות עולם כלכליות.

*

לאורך מאמר זה תוארו מספר סוגיות שבהן נראה שרמב"ן שינה את עמדתו הפרשנית וההלכתית בהקשרים של כוח הכפייה ההלכתי והציבורי. בכל שלושת המקרים ראינו שבצעירותו הוא הקנה מעמד וכוח רבים יותר למוסדות ההנהגה, וכאשר זרחו על פניו כוכבי זקוניו, הוא חיזק את כוחו של היחיד לשלוט בקניינו.

כמובן, אין בידינו לקבוע באופן חד-משמעי את הסיבה והתוצאה. ייתכן ששינוי התפיסה הפרשנית הוביל למהלכים הפוליטיים, ואפשר שהמהלכים הפוליטיים הובילו לפסיקות הלכתיות שונות. ישנה אפשרות נוספת שניתן כאן ביטוי ל-Zeitgeist הכללי, שנחשף הן בהקשרים פרשניים הן בהקשרים פוליטיים.¹⁰²

⁹⁹ ראו לדוגמה: בער, תולדות, עמ' 45–53; חיים ה' בן-ששון, פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים, תל-אביב, תשי"ח, עמ' 54–83 (ובעיקר עמ' 73–74).

¹⁰⁰ על התפתחות גילדות יהודיות החל מהמחצית השנייה של המאה ה-13 ראו: Mark Wischnitzer, *A History of Jewish Crafts and Guilds*, New-York, 1965, pp. 107–113; Yom Tov Assis, *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon 1213-1327*, Leiden-New-York-London, 1997, pp. 114–117. וישניצר מתאר, בין השאר, כיצד סביב הגילדות התפתחו גם קהילות דתיות, שהפעילו בתי-כנסת, גמ"חים, חברות ביקור-חולים ועוד. שוב רואים כיצד ביזור כלכלי הלך בד בבד עם ביזור דתי.

¹⁰¹ ראו ספטימוס, אדיקות ושררה, עמ' 205: 'המהפך בקהילת ברצלונה היה דרמטי במיוחד. לא עוד שלטון אריסטוקרטי העובר בירושה מאב לבנו, כי אם הנהגה נבחרת, המורכבת מחכמים ומסוחרים.'

¹⁰² יש מקום להתייחס למה שכינה חיים סולובייצ'יק 'זווית הסטייה' (ראו: היין בימי הביניים – יין נסך: פרק בתולדות ההלכה באשכנז, ירושלים, תשס"ח, עמ' 186–188; יינם: סחר ביינם של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה (מהדורה מורחבת), ירושלים, 2016, עמ' xi-x, ועמ' 167–170): לדבריו, ככל שפירוש טקסטואלי מסתבר פחות, כך יש מקום להנחה שהפירוש נבע מאילוצים חיצוניים, ולכן יש לזה ערך גבוה יותר לניתוח ההיסטורי (ראו גם: ריינר, רבנו תם, עמ' 125 ועמ' 247). כאשר הפירוש הטקסטואלי סביר יותר, ניתוחים הקשורים לאופי התקופה או לאופי של הפרשן עלולים לגלוש ל'סוציולוגיה זולה של המשפט' (יינם, עמ' X). נראה שהטענה העולה במאמר זה עומדת בסטנדרטים שהציב סולובייצ'יק:

שינויים בדעת הרמב"ן על כפייה ואוטונומיה

מכל מקום, נראה שהכרתו של רמב"ן במתן משמעות וכוח לפרטי יותר מהציבורי באה לידי ביטוי גם בהתנהלותו בפולמוס הסוער על כתבי הרמב"ם. הפלורליזם שביטא בהקשר הדתי, והליך הדמוקרטיזציה שהוביל בהנהגת קהילת ברצלונה, מעידים גם הם על מגמה זו.

עם זאת, לא באנו לקבוע מסמרות בדבר. ייתכן שישנם הסברים נוספים לשינוי דעתו של רמב"ן בסוגיות הנידונות, כגון נטייתו המאוחרת לפשטו של מקרא (כפי הבנתו באותה עת).¹⁰³ וכפי שנאמר, לא בטוח שהאירועים ההיסטוריים הם אלו שהובילו למהפך הרעיוני. מכיוון שבעינינו הדברים משתלבים יחד, הסברים נוספים לא סותרים את מה שכבר נאמר, אלא מצטרפים אליו.

1. סיכום

השפעות הפולמוס על דרכי חייו של רמב"ן היו דרמטיות מאוד. כפי שנאמר בפתיחת הדברים, אפיזודה מרכזית זו הפכה לאבן דרך בביוגרפיה הרוחנית שלו, ונראה שיש לתלות בה את רוב פעולותיו שבהן נקט מאז ועד לסוף חייו. בראש ובראשונה התבטא הדבר בכתיבת פירושו לתורה – מפעל עצום שרמב"ן החל בו בגיל כלל לא צעיר, ולאחר שכבר הגיע לעמדה מכובדת וליבול ספרותי משמעותי. באופן כוללני ניתן לומר שעד לפולמוס זה התמקד רמב"ן בכתיבת פרשנות תלמודית-הלכתית, ומלאחריו – למעט ספר ההשגות כאמור לעיל – עבר לכתיבה הגותית.¹⁰⁴

במחקר זה ביקשנו להציע, שיש לבחון את ההבדלים בכתיבת רמב"ן ובתחומי עיסוקו לא רק ב'מאקרו', קרי – בסוגת הכתיבה ובנמעניה, אלא גם ב'מיקרו' – בפרטי הסוגיות

א. מדובר באותו הוגה עצמו ששינה את טעמו. קשה לטעון שהוא נצמד לפירוש הפשוט יותר של הטקסט, כאשר אותו טקסט עצמו מתפרש בכתביו, פעם לכאן ופעם לכאן. העובדה שבשלוש סוגיות שונות הולך באותו כיוון מחדדת את העובדה שיש כאן שינוי תפיסתי אישי, ולא הבנה מחודשת של הטקסט בשלושה מקרים שונים שרק במקרה התלכדו לאותה מגמה.

ב. אכן נזרנו מלטעון שהשינוי החברתי הוא זה שהוליד את השינוי הפרשני. ייתכן מאוד שאכן כך, ובאותה מידה ייתכן שהשינוי הפרשני הוא זה שהוביל לתפיסה החברתית שהוביל רמב"ן. מאיזו זווית שנבחר להסתכל על הדברים, נראה ששני השינויים משתלבים יחד, ולא ננסה להכריע ולומר מהי הסיבה ומהי התוצאה.

¹⁰³ ראו ישראל, רמב"ן, עמ' 145: "השוואה מדוקדקת בין מקבילות בכתביו ההגותיים של רמב"ן שנכתבו בתקופות שונות של חייו מעלה, שבגישתו של רמב"ן לפרשנות האגדה למקרא חלה התפתחות במהלך השנים ושהגרסאות המאוחרות יותר משקפות אישיות של פרשן בעל עמדה עצמאית, שיש בה כבר נכונות ותעוזה רבה להציג את עמדתו כדרך הפשט' אף אם היא אינה תואמת את פירושה של חז"ל". אומנם ישראלי מתמקד כאן ביחסו של רמב"ן לפירושי אגדות, אבל ברי שיש כאן עדות לגישה כללית יותר.

¹⁰⁴ גם בנוגע לספר ההשגות מודגש שלמרות היותו ספר הלכתי, הוא נסוב ישירות על פסוקי התורה ולא כמו רוב ספרי ההלכה – על סוגיות התלמוד או כספרות שו"ת (וראו ישראלי, רמב"ן, עמ' 152).

שלמה וולפיש

וההלכות. ככל שנרבה לנבור בפרטים ולהעמיק בהם, נוכל לגבש תמונת עולם מלאה יותר של קורות חייו של אחד מגדולי חכמינו בכל הדורות.