

סיבת האיסור ואת אופיו כנוגע למגבלות על יחסי חיבה ואינטימיות העלולים לגרור השפעה מסוכנת. המאירי הבין אפוא את הביטוי 'כפילת שלום' לא במובנו המילולי הישיר, כאמירה כפולה של שלום, אלא כהבעה מאירת פנים של חיבה והידבקות. לדעתו, כפילת שלום במובנה המילולי מותרת אף לעובדי אלילים קדומים. האופן שהמאירי מבין את טיבו של האיסור מעצים את מובנו של ההיתר שהוא קובע ביחס לנוצרים. היתרו לכפול שלום לנוצרי ולהיכנס לביתו ביום חג ולשאול בשלומו מאפשר תחום של יחסי חיבה חברתיים שהם הרבה מעבר ליחסים התועלתיים שבעלי הלכה אחרים רצו לאפשר. קטגוריות ההיתר של המאירי מפקיעות מיחסי יהודים-נוצרים בתחום זה את הריחוק הקר והמנוכר שההלכה מעוניינת ליצור על ידי קביעה של דפוסי אמירת שלום לנכרי.

עניין הלכתי אחר שהמאירי הפעיל עליו את הבחנתו הכוללת, ואף הוא לא נדון במחקר, נוגע לאיסור הכנת אוכל לגוי ביום טוב. אף על פי שהכנת אוכל נפש ביום טוב מותרת לישראל, התלמוד בעקבות מדרשי הלכה מסייג היתר זה באמצעות הדיוק בפסוק האומר 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם' (שמות יב, טז): 'ר"ע אומר אפילו נפש בהמה במשמע. אם כן מה תלמוד לומר לכם, לכם ולא לעובדי כוכבים.'²⁵ ומה ראית לרבות את הכלבים ולהוציא העובדי כוכבים? מרבה אני את הכלבים שמזונותן עליך, ומוציא אני את העובדי כוכבים שאין מזונותן עליך' (בבלי, ביצה כא ע"ב). לפי שיטת רבי עקיבא, אסור להכין אוכל לגוי ביום טוב משום שאין הוא בכלל ה'לכם' שבפסוק, ואין מזונותיו על ישראל. בעקבות כך נקבע בתלמוד בשם רבי יהושע בן לוי שאסור לזמן נכרי לסעודה ביום טוב: 'מזמנין את הנכרי בשבת ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב גזירה שמה ירבה בשבילי' (שם). המאירי מקיים דיון משמעותי הנוגע לאיסור הכנת אוכל לנכרי ביום טוב:

וטעם איסור הכנה לגוים מצד שהיא מלאכה ואין לנו בה צורך אוכל נפש הואיל ואין מזונותם עלינו, שהרי סתם גוים האמור בתלמוד פירושו בבעלי האמונות הקדומות בעבודת האלילים. ושמה תאמר והלא אף אלו אמרו בראשון של שבת 'נותנין מזונות לפני הגוי בחצר' – ומטעם שמזונותם עלינו ממה שאמרו 'מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל', שאם לא כן אף נתינה לפנייהם היה איסור כמו שאמרו באחרון של שבת 'אין נותנין מזונות לפני חזיר בחצר מפני שאין מזונותם עליך' אלמא דגוים מיהא מזונותם עלינו. תירצו בתוספות שמזונותם קצת עלינו מפני דרכי שלום, ומתוך כך נותנין להם בחצר מן המוכן אף בשבת שאין כאן אלא טורח מדברי סופרים, אבל מלאכה כגון הכנה לצרכם ביום טוב אסור על הדרכים

25 הנוסח המצוי לפני המאירי הוא 'לכם ולא לגוים'. בנוסחים אחרים: 'לכם ולא לנכרים'.

שכתבנו. (בית הבחירה על מסכת ביצה, מהדורת י"ש לנגה וק' שלזינגר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 117-118)

המאירי קובע שהאיסור להכין אוכל לנכרי ביום טוב אינו חל על הנוצרים שבזמנו אלא על 'בעלי האמונות הקדומות בעבודת האלילים'. להיתר זה יש השלכות בחיי היומיום של יהודים והוא נוגע לאיסור תורה שהעובר עליו חייב מלקות! לפי דברי המאירי, הנוצרי הוא בכלל ה'לכם' שביחס אליו הותרה הכנת אוכל ביום טוב. הוא נסמך על כך שהתלמוד מתיר להכין אוכל למי שמזונותיהם עליו, ולדעתו הדברים אמורים גם ביחס לנוצרי שבזמנו. לאחר שהוא קובע את ההבחנה בין עובדי האלילים הקדומים לבין הנוצרים בנוגע לאיסור הכנת אוכל נפש ביום טוב, הוא דן בשאלה מדוע נאסרה הכנת אוכל ביום טוב לגבי עובדי האלילים הקדומים, שהרי גם מזונותיהם של אלה על ישראל. ראייה לכך הוא מביא מההיתר המצוי במסכת שבת להניח אוכל לנכרי בשבת בחצר, במקרה שהנכרי אוכל את האוכל במקום ואינו מוציא אותו לרשות הרבים. המאירי מצטט את ה'תוספות', הקובע שהטרחת הכרוכה במתן האוכל לנכרי הותרה משום שמזונות הנכרי על ישראל, שהרי נקבע ש'מפרנסין עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום'. המאירי הגורס שהעיקרון של דרכי שלום נאמר ביחס לאומות האליליות הקדומות, מקשה מכאן מדוע לא הותרה הכנת אוכל ביום טוב גם לעובדי האלילים – מאותו טעם שהותרה הטרחת בשבת. את תשובתו הוא מבסס על אותו ה'תוספות', הטוען שיש בכוחו של הכלל הנובע מפני דרכי שלום להתיר איסור שבות של טרחה, אולם אין בכוחו של כלל זה להתיר איסור תורה ביום טוב. כדברי התוספות: 'כיון דמפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל משום דרכי שלום חשיב קצת מזונותיו עליך לענין איסור טורח שבות דרבנן אבל לענין עשיית מלאכה ב"ט דהוי איסור דאורייתא לא חשיב מזונותיו עליך' (תוספות, שבת יט ע"א, ד"ה: 'נותנין'). המאירי אינו משתמש אפוא בעיקרון של דרכי שלום ביחס לנוצרים שבזמנו, שהרי כוחו של עיקרון זה מספיק רק להיתר של איסור טרחה של שבות. לפי המאירי, ההיתר להכין אוכל נפש נובע מתפיסה עקרונית שהנוצרים שבזמנו הם בכלל ה'לכם' המותרים בהכנת אוכל נפש, ומשום כך לא חל ביחס אליהם איסור התורה לבשל ולאפות.

ההשוואה בין גישתו של המאירי לשאלת הכנת אוכל נפש לנוצרים לבין דיוניהם של בעלי ההלכה באשכנז באותו עניין מגלה את הפער העמוק ביניהם. בעלי ההלכה מתייחסים לשאלות הנוגעות להכנת אוכל לנוצרים ביום טוב, בעיקר לגבי השפחות המתגוררות בבתי יהודים. רבי אלעזר מזורמס בעל הרוקח מבחין בין האיסור לזמן נכרי לבית ישראל ביום טוב – שם קיים החשש שמא היהודי יעמיד לנכרי שזימן קדרה נוספת – לבין האכילה מאותה קדרה המיועדת לבני

הבית היהודים ושבה הרבו גם לנכרים. היות שהשפחות והעבדים בבית ישראל אוכלים ממה שמרבים להם בקדרתם של בני הבית, אין חשש מלהאכילם ביום טוב. כדבריו:

ממלאה אשה קדירה בשר אע"פ שאינה צריכה לחתיכה אחת. וכן לבשל יותר עבור שפחתו ועבדו הגוים בקדירה שלו מותר, בקדירה אחרת אסור 'לכם ולא לגוים' דאין מזמנין את הגוי ב"ט שמא ירבה בשבילו לעשות קדירה אחרת, שאסור לצלות או לבשל או לאפות עבור העכורים ועבור הכלבים. (הרוקח, הלכות יום טוב, רצח)

מהלך זה הוא טיפוסי לדרך טיפולם של בעלי ההלכה באשכנז בשאלות היחס לנכרי. ההיתר של רבי אלעזר מזורמס אינו מבוסס על הבחנה עקרונית בין הנוצרי לגוי, שהסוגיה דנה בו, ואין הוא משנה את מעמדו של הנוצרי כעכור. כדי לפתור בעיה בחיי היומיום של הבית היהודי, הוא משתמש בהיתר אחר של התלמוד בהלכות הכנת אוכל נפש – המתיר למלא קדרה בבשר ביום טוב אף על פי שיש צורך מידי רק בחתיכת בשר אחת. היתר זה נקבע ללא קשר ישיר לשאלת הכנת אוכל לנכרים, והוא מופעל פה בעזרת ההבחנה בין אורח נכרי לבין בן בית נכרי.²⁶

הראב"ה מצטט בשם רשב"ט (רבי שמואל בן רבי נטרונאי) טעם אחר למנהג אשכנז להאכיל את השפחות והעבדים הנוצרים ביום טוב: 'ורבינו רשב"ט פירש דשפחותינו מזונתן עלינו ככלבים, ופסק הילכתא כרבי עקיבא דשרי' (ראב"ה, ג, עמ' תשנה). לפי הרשב"ט, הכנת אוכל לשפחות מותרת אפילו שלא באמצעות הוספת אוכל לקדרה העומדת לישראל, משום שמזונותיהם של השפחות על ישראל. יש בניסוח זה קרבה מסוימת לדברי המאירי; והמאירי עצמו בחידושו למסכת ביצה מצטט עמדה זו.²⁷ אולם בעלי ההלכה באשכנז צמצמו את ההיתר לעבדים ולשפחות בבית ישראל והוא לא חל על נוצרים בכלל; כדרכם בשאלות אלו, הם לא התירו היתר גורף הבנוי על הבחנה מהותית בין הגויים שהתלמוד מתייחס אליהם לבין הנכרים שבזמנם. ההיתר שהם סיפקו הוא מקומי, ונענה לנסיבות של הקהילה. לעומת זאת המאירי, העושה שימוש בעיקרון של 'מזונותם עליך', מתיר היתר גורף לא רק לעבדים ולשפחות אלא לכל נכרי שבזמנו. לפי שיטתו, עובדי האלילים הקדומים – שהם הנכרים שהתלמוד עוסק בהם בדרך כלל – 'אין מזונותם עליך', ואילו הנוצרים שבזמנו הם בכלל ה'לכם'. נוסף לכך, בעלי ההלכה באשכנז התירו לשלוח אוכל לנכרי ביום טוב. אולם היתר זה התבסס

26 הרא"ש חזר על דרך ההיתר של הרוקח. ראה רא"ש למסכת ביצה, פסקה יד.

27 ראה חידושי המאירי על מסכת ביצה, ברלין תר"ט, מא ע"ב, ד"ה: 'מוציא אני את הגוים שאין מזונותן עליך'.

על העיקרון של דרכי שלום ומשום איבה, ועל כן הם התירו רק איסור של שבות ובשעת הדחק.²⁸ המאירי, המייחד את הקטגוריה של 'דרכי שלום' רק לאומות הקדומות, מפקיע את איסור הכנת האוכל לנוצרים מכול וכול.²⁹ ההבדל ההלכתי העמוק בין הקטגוריה העקרונית של המאירי לבין שיקולים פרגמטיים של איבה בפסיקה בימי הביניים בא לידי ביטוי בהיתר של מה שנראה על פניו כאיסור תורה.

ההיתר להכין אוכל לנכרי ביום טוב בנוי אצל המאירי על שתי הנחות. האחת, שאיסור זה מלכתחילה מכון רק לעובדי אלילים. והשנייה, שהנוצרים שבזמנו אינם בכלל האומות האליליות. מעבר לחידושו של המאירי שהנוצרים אינם בכלל עובדי האלילים, ניתן היה לערער על הטענה שהאיסור להכין אוכל לגוי ביום טוב מוגבל לעובדי אלילים. הגבלה כזאת אינה מצויה בספרות הפירוש והפסיקה של ימי הביניים, ואכן לא שמענו על בעלי הלכה המתירים הכנת אוכל נפש למוסלמי מיוחד ביום טוב. המאירי, לעומת זאת, מרחיב באמצעות היתר זה את הקטגוריה של הקהילה המשותפת. לעניין הכנת אוכל נפש, קבוצת ה'לכם' המוזכרת בתורה כוללת את האומות הלא אליליות.

העקיבות בהפעלת ההבחנה בין הגויים הגדורים ואלה שאינם גדורים, והשימוש בה הרבה מעבר לצרכים הכלכליים הדוחקים של הקהילה, עולה בחדות ובחריפות בטיפולו של המאירי בהלכה העוסקת במעמד האישי של גויים. ההלכה קובעת שאחים גויים מאותו אב שהתגיירו אינם חייבים בייבום משום שאין אבהות לגוי. זיקת ייבום כידוע מצריכה אחווה מצד האב, ואפילו אם אמם של אחים תאומים התגיירה לאחר שהרתה ולפני לידתם, האחים אינם חולצים ואינם מייבמים. התלמוד מנמק הלכה זו בטעם הבא: 'ש"מ אפקורי אפקורי רחמנא לזרעיה דכתיב "בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים וזרמתם"' (יבמות, צח ע"ב). זרעו של הגוי הופקר והוא כזרע בהמה, הקשר בינו ובין צאצאיו הוא ביולוגי ותו לא. לתפיסה זו יש השלכות הלכתיות חשובות לענייני אישות והיא שוללת מעמד אבהות מן הגוי מתוך התייחסות אליו כאל יצור בהמי שאינו מצוי בזיקת משפחה. המאירי מעיר על קטע זה בתלמוד את ההערה הבאה: 'כך הוא הדין כל שהוא מעובדי האלילים ואינו בגדר הדתות הרי הוא כבהמה שאין חוששין בו לזרע האב כלל' (בית הבחירה על מסכת יבמות, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ב).

28 על שאלה זו, ראה דבריו של רבי יצחק בן משה בעל האור זרוע, הלכות שבת, סימן נג. וראה גם חדושי הרשב"א למסכת שבת יט ע"א, ד"ה: 'מהו דתימא הא רמי עלה', והציטוט שם מן הראב"ד.

29 על כך שהקטגוריה 'מפני דרכי שלום' אינה נאמרת ביחס לאומות הגדורות בדרכי הדתות אלא רק על האומות הקדומות, ראה בית הבחירה על מסכת גיטין: 'אין ממחין ביד עניי גוים אפי' אותם עממין שאינם גדורים בדרכי הדתות בלקט שכחה ופאה מפני דרכי שלום וכן אמרו בגמרא שמפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל ומבקרין חוליהם עם חולי ישראל' (עמ' 250).

עמ' 354). לפי הערה זו של המאירי ההלכה שאין אבהות לגוי אינה חלה על העמים הגדורים בני זמנו אלא רק על העמים האליליים. הקשר בין הטבעי והברברי המגדיר את הגוי כבהמה חל רק על העמים הקדומים שאין להם חוק. המאירי הוא היחיד מבעלי ההלכה בימי הביניים שמבחין בין גויים שבזמנו לאומות הקדומות בעניין זה, משום שהתייחסותו לשאלה היא עקרונית ואינה כרוכה כלל ועיקר באילוצים הנובעים מתלות כלכלית ופוליטית בגויים. השאלה האם אחים שאמם הנוצריה התגיירה בעודה בהריון חייבים בייבום ובחליצה אין לה דבר עם האילוצים הדוחקים של יחסי יהודים גויים. ואף על פי כן, המאירי קובע שהאחים הללו חייבים בייבום ובחליצה משום שמבחינתו אם הגוי הוא בעל דת אין כל צידוק להתייחס אליו כאל בהמה.³⁰

הרחבה נועזת של גבולות הקהילה מצויה גם בפירושו של המאירי לכלל 'אין מזל לישראל' (בבלי, שבת קנו ע"א). המאירי המתנגד לטרמיניזם אסטרונומי מוחלט אומר: 'ואמרו דרך כלל אין מזל לישראל ורוצה בשם ישראל הגדור בדרכי הדת' (בית הבחירה שבת, עמ' 615). ובמקבילה ב'חיבור התשובה': 'שעם היות התולדה מכינה הכנותיו לטוב או לרע כמו שהתבאר, כל בעל דת יוציא עצמו מהכנת הרע בגדרו עצמו בגדרי מדותיו, והוא אמרם ז"ל אין מזל לישראל, ר"ל לכל נגדר בדרכים דתיות שגדרותיו אמנם יוציאוהו מענין מה שתגזור עליו הכרח התולדה' (עמ' 637). כל הגדור בדרכי הדת, בין יהודי בין גוי, אינו נתון למקרה השרירותי של המזלות.³¹ מלבד העובדה שהמאירי במקרה זה מחיל את ההבחנה בין 'גדורים' לבין 'שאינם גדורים' בתחום תאולוגי מובהק, שדבר אין לו עם אילוצים וצנזורה, הרי שהשותפות הבסיסית בין כל בעלי הדת – יהודים ושאינם יהודים – הופכת את כולם לישראל לעניין זה. המעמד המיוחד שניתן במאמר זה לישראל – שאין הם נתונים ככל העמים לשלטון המזלות אלא להשגחתו

30 הראשונים בימי הביניים החילו כלל זה על נוכרים שבזמנם ורבינו תם עשה בכלל זה שימוש הלכתי מרחיב. ראה כתובות ג ע"ב, תוספות ד"ה 'ולדרוש לה'.

31 פירושו של המאירי למאמר 'אין מזל לישראל' מבוסס על דברי שמואל אבן תיבון, הגורס גם הוא שישאלם הם ללא מזל משום שניתנה להם תורה ובאמצעותה הם יכולים לשנות את טבעם המולד. אולם שמואל אבן תיבון אינו מרחיב מישראל לכל בעלי הדת: 'וכלם אמרו אין מזל לישראל כלומר שאילו הכוחות שנתנם השם לכווכים להכריח בהם מדות האדם או מה שהוא דומה להכרח אין רק באומות העולם שאין להם תורה ומצות כמו שאמ' הכתוב "אשר חלק ה' אלהיך לכל העמים" כלומר שהן יעשו כפי מדותיהם הטבעיות הנמשכות אחר מוגיהם הנמשכים אחר כח העליונים [...] אך ישראל לא נתן כן כי נתן לו השם תורה ומצות להפוך בהם בעלי המדות הרעות הבאות מכח העליונים את מדותיו' (פירוש קהלת, כ"י פארמא 272, דף 74 ע"א). אבן תיבון, הטוען שאומות העולם נמשכות אחרי מידותיהן הטבעיות, משמר את ההבחנה בין ישראל לבין אומות העולם. המאירי השתמש אפוא ברעיון שהביע שמואל אבן תיבון ביחס לישראל, אך הרחיב אותו לכל בעלי הדת, שהם למעשה בעלי תורה ומצוות.

הישירה של האל – הופך לנחלת כל האומות הגדורות בדרכי הדתות. תודעת הבחירה שבשחרור משלטון המזלות מתרחבת אפוא מישראל לכל הגדורים בדת. המקורות הללו ממסכתות יומא, ברכות, גיטין, ביצה ושבט, מלמדים עד כמה רחוק היה המאירי מתחום הדיון של קודמיו, שנטבע בחותם של לחצים כלכליים ושל צורכי צנזורה פנימית.³²

המאירי משתמש אפוא בשתי הבחנות: האחת – בין האומות הקדומות שעבדו אלילים לאומות שבזמנו שאינן עובדות אלילים; השנייה – בין האומות שאינן גדורות בדרכי הדתות לאומות הגדורות, או בניסוח מקביל שלו – בין האומות שאין להן דת לאומות שהן בעלות דת. הוא עושה בשתי ההבחנות שימוש כולל וגורף הרבה מעבר לקודמיו. בדונו בהיתרים הנוגעים בתחום המגעים עם נכרים, הגוררים בעקבותם קשר עקיף עם עבודה זרה, המאירי משתמש תמיד בהבחנה הראשונה. אין זה מקרה שההבחנה בין אומות גדורות ללא גדורות אינה מופיעה כלל בהיתר איסורי מגע עקיפים עם עבודת אלילים: הטענה שקהילה מסוימת גדורה בדרכי הדתות והיא נמנעת מגזל או משפיכות דמים או מרביעת בהמות, עדיין אינה מתירה משא ומתן עמה אם פולחנה הוא עבודת אלילים. להיתר משא ומתן כזה יש צורך בקביעה שאומות אלו אינן עובדות אלילים. ואכן כך קובע המאירי. אולם הוא מוצא קשר סיבתי בין שתי ההבחנות: האומות שאינן עובדות אלילים הן האומות הגדורות בדרכי הדתות. קשר סיבתי כזה מפורש מדבריו ‘שכל אלו מאחר שאינם בעלי שום דת בעולם ואינם נכנעות תחת יראת אלוהות אלא שמקטירים לצבא השמים ועובדים את האלילים אין נזהרים משום עבירה’ (בית הבחירה עבודה זרה, עמ’ 39). בהמשך הדברים אעמוד על משמעותה של קביעה זו בהקשרה הרחב; כאן ניתן לראות כי לדעתו, משום שאין עובדי אלילים מקיימים בידם שום מושג של אלוהות משגיחה ומענישה, אין בידם יראת אלוהות – על כן אין הם גדורים בדרכי הדתות, דהיינו, אין הם נמנעים מן המעשים המכוערים ביותר.

בתפיסתו של המאירי יש מספר חידושים חשובים ועקרוניים. הראשון הוא סיבת ההיתר הגורף בתחום איסורי ההלכה על מגע עקיף עם פולחן אלילי – הקביעה שעבודת אלילים היא עניין שחלף מן העולם ונדחק לשוליים הבטלים.

32 על האיסור לגלות סתרי תורה לגוי (בבלי, בחגיגה יג ע"א), המאירי אומר: ‘ואין מוסרים סתרי תורה לגוי והוא מי שעובד לאלילים ולצבא השמים שמאחר שהוא כופר בעיקר היאך אנו מלמדין אותו תורה ועל זה אמר מגיד דבריו ליעקב וכו’ לא עשה כן לכל גוי’ (בית הבחירה חגיגה, עמ’ 28). המאירי מחיל אפוא את הכלל שלו גם על תחום שאינו קשור כלל למסחר ולצורכי הקיום של הקהילה, אלא למסירת סתרי תורה. כיוון שהוא מזהה, בעקבות הרמב"ם, מעשה מרכבה עם מטפיסיקה, נראה שהמאירי מעוניין להתיר את החלפת הדעות שהתקיימה בין המשכילים היהודים למשכילים הנוצרים בענייני מעשה בראשית ומעשה מרכבה – פסיקה ומטפיסיקה.

המאירי מחיל את העיקרון לתחומים שאינם נוגעים רק להתמודדות הכלכלית של הקהילה היהודית עם הסביבה הנוצרית, ובכך ניתן לזהות אצלו תפיסה רחבה יותר על אודות הפרוגרס ההיסטורי של האמונה. החידוש השני הוא בקשר שבין ההיתר למגעים עם נכרים בני זמנו, משום שאין הם עובדי אלילים, לבין השינוי המהותי בתפיסת מעמדם המשפטי. קשר זה מבוסס על הקביעה שאומות אליליות הן אומות ללא יראת אלוהות וממילא ללא דת, ועל כן אין הן מכירות במושג של חטא ועברה. יש קשר סיבתי בין אומה עובדת אלילים לאומה שאינה גדורה בדרכי הדת, ולהפך. החידוש השלישי הוא תפיסתו של המאירי שאי השוויון שבין יהודים לנכרים המצוי בתלמוד בנוגע לזכויות רכוש וגוף, אין מקורו בהבחנה אונטולוגית בין יהודי לגוי ואף לא בהבחנה בין עובדי עכר'ם לעובדי אלוהות, אלא בהבחנה מקבילה בין אומות הגדורות לבין שאינן גדורות. עמדה חדשה זו של אי השוויון מצמצמת אותו רק לגבי האומות האליליות הקדומות, אך היא מוסיפה ומספקת לו טעם פנימי. אי השוויון משקף התייחסות לאומות שאינן גדורות במעין מידה כנגד מידה: אין חובה להתייחס לחברות ללא חוק במגבלות של חוק. כפי שראינו, המאירי מחיל את ההבחנה הזאת בין אומות הגדורות לבין שאינן גדורות גם על עניינים שהם מעבר לאילוצים שהדריכו את קודמיו, כדוגמת פיקוח נפש, הכנת אוכל נפש, והקריאה הנועזת של 'אין מזל לישראל' כמאמר המעניק השגחה אלוהית ישירה לכל בעלי הדת.

כדי לבדוק את המקורות הפילוסופיים-תאולוגיים של קביעתו שעבודת אלילים כבר אינה קיימת ושל הנחתו בדבר המושג 'גדורים בדרכי הדתות', יש לבדוק את המקומות שהמאירי משתמש בהם במושגים 'בעלי הדת' או 'דרכי הדתות' או 'הדרכים הדתיים' שלא בהקשר של דיון ביחס ההלכה למעמדם של נכרים. מושגים אלו מופיעים עשרות פעמים בכתביו של המאירי שלא בהקשר של דיון ביחס ההלכה לנכרים, והם עשויים לסייע להבהרת כוונתו של המאירי בטביעת המונח 'אומות הגדורות בדרכי הדתות' או אומות 'שיש להם דת', ולהבנת הקשר הרחב של עמדתו.

[ג]

כפי שעלה בפרק הקודם, המושג 'בעל דת' מקורו בהבחנה הנפוצה אצל ממשכי דרכו הפילוסופית של הרמב"ם – שמואל אבן תיבון, משה אבן תיבון, ויעקב אנטולי. 'בעל דת' מציין אדם שהאמונה והמעשה שלו מבוססים לא על העיון, אלא על אמונה מקובלת באלוהות משגיחה ומענישה. לדעת הפילוסופים, הדת היא הכרחית לקיומו של הסדר החברתי, משום שההמון – לעומת בעל

החכמה – מונע בעיקר באמצעות תקוות השכר ויראת העונש. ההנחה המטפיסית המרכזית המאפיינת את בעלי הדת, ומאפשרת את הדת, היא אמונת החידוש. על כן מן הראוי שהפילוסוף ינהג באוזטריות בכל הנוגע לעמדות הכופרות באמונות החידוש, ההשגחה והגמול. חברה ללא דת היא חברה מסוכנת, כפי שאמר הפילוסוף שהמאירי מצטטו בדבריו על 'גדורים בדרכי הדתות': 'הרגו למי שאין לו דת'. בנקודה זו ניכרת ההשפעה של מושג הדת הצומח במסורת הפילוסופית שקדמה למאירי, ואין פלא שהוא מזכיר את המאמר הפילוסופי בדיון הלכתי מובהק.³³ כאמור, המאירי דירג באופן שונה מקודמיו את בעל הדת ואת בעל החכמה, אולם את מושג הדת ואת הכרחיותה הוא שאב מהמסורת הפילוסופית שקדמה לו. אצל המאירי, המושגים 'בעל הדת' ו'דרכי הדת', כשהם נדונים בהקשרים תאולוגיים רחבים, קשורים תמיד באמונת החידוש, ההשגחה והגמול, או במעשים המכוונים לחיזוקה של אמונה זו,³⁴ שהיא כאמור עמוד השדרה של תחום הדת, כפי שהגדירהו התיבונים. המאירי משתמש במושגים אלו פעמים רבות, אך לצורך הדיון כאן אביא רק מספר דוגמאות מובהקות. בחלק הראשון של 'חיבור התשובה' הוא מתאר את האמונות המאפשרות את קיומה של התשובה, ואת התועלת שבה, כאמונות ששייכות לבעל הדת:

33 על מקורו של הביטוי, ראה אוצר נחמד, ב, וינה 1857, עמ' 197. טקסט זה – שהוא חלק מההעקקות ממאזני העיון לאבו חמד אלגולי – מזהיר את הפילוסוף שחובתו להיות שייך לקהילה נורמטיבית של דת פרטיקולרית; אדם ללא דת – יש להורגו. לפי מקור זה, הדת היא חלק נפרד מן האמונות המושכלות של הפילוסופים. ייחוסו של 'מאזני העיון' לאלגזאלי מוטל בספק. ראה אלטמן 1967, עמ' 8, הערה 28.

34 המאירי חיבר קונטרס הנקרא 'כתב הדת', שאבד. כך מתאר המאירי את מטרת הקונטרס: 'והנה עלה בדעתי לכתוב על ספר בזה הפרק רוב עניני האמונות התוריות הראוי לחנך בהם את בניו ולהיות האמונה המוכרחת במציאות דת חקוקה על לבם. מבלי שאסתכל בזה לדעות הפילוסופיות ולסברות ולענינים המוקשים או המופתיים. רק אמונת הקבלה הדתית והתורית לבד [...] ולגלגל עליו שלמות מה שצריך להאמין על פי הדרכים הדתיות כאשר ייעדתי בקונדרס מיוחד בפני עצמו קראתי שמו כתב הדת' (בית הבחירה סנהדרין, עמ' 327). 'הדת' 'והדרכים הדתיות' נסובים אפוא על האמונות המקובלות ללא העיון ועל הסברה הפילוסופית, ולא לחינם נתן המאירי לחיבורו בעניינים אלו את השם 'כתב הדת'. בפירושו על המאמר 'שכר מצוות בהאי עלמא ליכא' במסכת קדושין הוא מעיר: 'ואע"פ שבעל זה המאמר סובר שאין בעולם הזה שכר מצות מכל מקום עקר הענין ופנת הדת להשלים בניהם לומר שאף בעולם הזה יש שכר' (בית הבחירה קדושין, עמ' 202). תגובה בוטה שלו כלפי מאמר תלמודי המביע תפיסה דטרמיניסטית שעלולה למנוע תשובה ותפילה מצויה בבית הבחירה על מסכת מועד קטן: 'ולעולם אל ימנע אדם עצמו מן הרחמים ומן התפלה, ויבין וידע שהתפלות והצדקות יכריחו המול ומערכת התולדה בכל דבר. ואל יחוש למה שאמרו כאן חיי בני ומוזני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזל, כי הוא מאמר יחיד לא יסבלוהו דרכי הדת בשום פנים' (מהדורת בצ"י רבינוביץ תאומים ושי סטרליץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' קנג). וראה עוד: בית הבחירה תענית, עמ' 31; בית הבחירה סוטה, עמ' ו, ד"ה: 'מפנות הדת'; בית הבחירה ביצה, עמ' 153.

אלא שאין כונתי בזה הפרק לבאר בו דבר אחר זולתי להזהיר החוטא שלא יתיאש מן התשובה לצד בלתי האמינו בה, או לצד התיאש ממנה ליראתו פן [לא] תקובל לרוב עונותיו, כי שתיהן דעות זרות ורעות יביאו הנמשך אליהם להחזיק ברשעו. כי האמין בתועלת התשובה כמו שכתבם הרב מורה צדק בפרק מפרקיו, הוא ממה שלא יסודר מציאות בעלי הדת אלא להאמין בו [...] אבל בהאמינו תועלת התשובה ונוק העדרה יתחזק בו דעת אמתי והוא שהשם ית' משיג דרכינו ובידו להענישנו ולהפסידנו אם נמהרו ולתקננו אם נעבדהו, וישתדל אז לתקן מעשיו. (עמ' 22-23)

תועלת התשובה מניחה אמונה בהשגחה ובגמול, והיא הכרחית לקיומם של בעלי הדת. אמונות אלו אינן ניתנות להשגחה באמצעות ההיקש אלא על דרך הקבלה. בדבריו על מבנה ספר קהלת מופיע הביטוי 'דרכי הדת' כְּמָה שמתאר את התחום הלא מוכח של האמונה, שאין גם היקש נגדו: 'זוה שידוע שכונת שלמה ע"ה בזה הספר היתה לחזק דרכי הדת והקבלה ולהורות שאין המופת מונע דרכיה ואין ההקש עומד לשטנה' (עמ' 669). המאירי משתמש אפוא במושגים 'בעל הדת' ו'דרכי הדת' המושגים המרכזיים ביחס לנכרים בהקשרים רחבים של תפיסתו. משימוש שאינו קשור לנכרים אנו לומדים ששדה צמיחתם המובהק של המושגים הללו הוא המסורת הפילוסופית-מיימונית. הדת אינה משקפת את הרובד הפילוסופי המשותף למשכילים מכל הדתות; עניינה הוא תחום הפרקסיס הדתי, הנובע מהאמונות שאין העיון מחייבן. דוגמה מובהקת לכך שהדת אינה שייכת לרובד הפילוסופי-עיוני הוא שימושו של אבן כספי בביטוי 'הרגו למי שאין לו דת'. בתיאור התנגדותו למעיינים המזלזלים במצוות, אבן כספי אומר:

בני שתיים המה קוראותינו בתכונות בני הזמן מעמנו, בני! אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם. המין האחד, המתפלספים מבני עמנו אשר לא שמשו כל צרכם [...] ומלעיגים על דברי חכמינו ז"ל ומקילים במצות המעשיות [...] ואני נשבע בחי העולם, כי אריסטו וחבריו ותלמידיו כולם מזהירים לשמור כל מה שבתורה ובדברי הנביאים, ובפרט להזהר במעשיות ואמר אפלטון: הרגו למי שאין לו דת. (ספר המוסר, עמ' 67)

הפילוסוף חייב להיות שייך לתחום הדת, שאינו נכלל ברובד העיוני המשותף לבעלי החכמה אלא לממד של הפרקטיקה הדתית הכוללת.³⁵

35 דוגמאות מאלפות לגלגוליו של מושג 'בעלי הדת' בעולם ההלכה הפרובנסלי מצויות אצל שני בעלי הלכה: רבי מאיר בן שמעון, שקדם למאירי; ורבי דוד בן שמואל הכוכבי בן דורו של המאירי (עמדתם הכוללת של בעלי הלכה אלה תידון להלן). רבי מאיר בן שמעון שהתפלסם עם הפילוסופים מכחישי החידוש מתאר אותם באופן הבא: 'וזהו אמת מאמונת קצת הפילוסופים שאינם בני דת ואינם מודים בחדוש גם לא בהשגחת הבורא במעשה הטוב והרע וגמול ועונש עד שהורסים

תחום הדת הוא הרובד הבסיסי של אמונות שעליהן מושתת קיומה של קהילה גדורה, ותחום זה משותף לא לבעלי החכמה אלא למאמיני הדת בכללם, המאמינים באל בורא, משגיח וגומל. הסובלנות הדתית של המאירי נובעת מהכרה בתחום דת המשותף ליהודים, לנוצרים ולמוסלמים, ומהעובדה שערכו של התחום המשותף נעוץ בתרומתו ההכרחית ליצירת חברות מתוקנות. לעתים המאירי מתאר את התחום הזה במונחים רדיקליים של אחוות בעלי הדת, או של החלת שם ישראל על כל בעלי הדת. המקום המדהים ביותר שתפיסת התשתית המשותפת משתקפת בו הוא ביחס למומר העובר מדת לדת. לדעת המאירי, כפי שציין יעקב כ"ץ, משומד אינו מי שהמיר את דתו אלא מי שאין לו דת.³⁶ יהודי שהמיר מן היהדות לנצרות לא חל עליו הכלל של 'מורדין ולא מעלין', משום שבהיותו נוצרי הוא מצוי ברובד המשותף ליהדות ולנצרות: שניהם בעלי דת. המשומד שמצווה להמיתו הוא זה שפרק מעליו את עול הדתות בכלל:

המינין והאפיקורוסים מותר להזיקם בידיים, והמסורות גופם מותר וממונם אסור, והמשומד לע"ז בכלל המינים הוא, ודברים אלו כלם כשעדיין שם ישראל עליהם, שכל ששם ישראל עליו והוא מתפקד ומחלל את הדת ענשו חמור עד הרבה מפני שנעשה מין וכמי שאין לו דת. הא כל מי שיצא מן הכלל לגמרי ונעשה לו בן דת אחרת הרי הוא אצלינו כבני אותה הדת שהוא נכנס בה. (בית הבחירה הוריות, עמ' 275)³⁷

מופתי כל התורה מכל וכל ומתירים לעצמם בזה כל רשע וניאוף גול ורציחה וכל דבר רע' (מלחמת מצווה, כ"י פארמא 155, דף 26 ע"א). בקטע זה, הקודם לכתביו של המאירי, הוא משתמש במוטיבים המוכרים מן המאירי: הדת מוגדרת כאמונה בחידוש בהשגחה ובגמול; מי שאינו בן דת הוא אדם המתיר את כל העוולות האפשריות. אלא שרבי מאיר בן שמעון אינו מייחס עמדה זו לאומות האליליות הקדומות אלא לפילוסוף, משום שגם הוא נמנה עם מכחישי החידוש. המאירי כאמור מייחס את הקטגוריה לאומות הקדומות ולא לפילוסוף, שהרי לדעתו הפילוסוף מכיר בכך שההמון צריך דת, ואילו הוא עצמו מוגבל על ידי צווי המוסר מטעמים פנימיים ולא מיראת הדת. רבי דוד הכוכבי שהתקרב לניסוחיו של המאירי אולם לא חולל את אותה תמורה פרשנית, כותב על המצווה להריגת הזכרים של האומות במלחמת רשות: 'ובאה הקבלה האמתית שאין משלימין עמהן אלא אם כן קבלו ד' מצות, מפני שכבר נצטוו עליהם, ואז האדם ראוי שיקרא אדם ולחמול עליו. אמנם כשלא יקבלו שבע מצות מצוה להרוג כל הזכרים, שזה יורה על רוע טבעו ושאינו להם שום דת. וכן אמר הפלוסוף הרגו מי שאין לו דת' (ספר הבתים, מגדל דוד – ספר מצוה, מהדורת מ' הרשקר, 'ירושלים תשמ"ג, עמ' רמה). הכוכבי מגדיר את האומות שלא קיבלו שבע מצוות כמי שאין להן דת. אולם כנראה אין הוא מפעיל את הקטגוריה לצורך הבחנה בין האומות הקדומות לבין הנכרים בני זמנו. עמדה זו משתקפת מטיפולי בחובה לפרוק את בהמת הגוי: 'אבל בבהמת גוי אינו חייב אלא משום איבה' (שם, עמ' רנב). עדות נוספת לקרבה בין הכוכבי לבין המאירי בנקודה זו מצוי בניסוח הבא של הכוכבי: 'וכל בעל דת יאמין השגחת ה' בכל מעשיו, ר"ל בתחתונים, וכבר אמר הפלוסוף הרגו מי שאין לו דת' (מגדל דוד – ספר אמונה, עמ' קג).

³⁶ כ"ץ תשי"ג, עמ' 27.

³⁷ תיאור של המשומד לא כיהודי שהמיר לדת אחרת, אלא כמי שיצא מכלל הדת ועל כן הוא דומה

לפיכך מקור אי הסובלנות כלפי עובדי אלילים אינו היותם בני דת אחרת, אלא אין הם בני דת כלל, ועל כן אין הם גדורים בדרכי הדת. המאירי הוא ההוגה הראשון שהציע תפיסת סובלנות בין־דתית הבנויה על הערך הפונקציונלי המשותף לכל דת באשר היא דת; על כן, הסובלנות של המאירי היא סובלנות כלפי דתות אחרות ולא כלפי אנשים בלי דת.³⁸

יצירת רובד משותף של בעלי הדת בכללם מחייבת הלוך נפש שונה מזה המבחין בין דת אמת לדת שקר, הבחנה העומדת בבסיסן של תפיסות לא סובלניות. היכולת לצאת מן ההבחנה בין דת אמת לדת שקר וליצור שם דת גנרי לכל המסורות הפרטיקולריות, ובכללן דת ישראל, נובעת מהתפיסה על אודות התפקיד הפונקציונלי הגדול שממלא רובד הדת, או 'דרכי הדתות', ביהדות, באסלם ובנצרות. רובד זה, המשותף לכל בעלי הדת, משוחרר במובן עמוק משאלת אמת ושקר משום שאין הוא בא מן ההיקש, והוא נבחן בעיקר בכוחו ליצור חברה גדורה. חשוב לציין שהמאירי אינו מבסס את הסובלנות לדתות אחרות על הרובד הלא פרטיקולרי של האמת הפילוסופית, ששותפים לה משכילי כל הדתות. רובד זה אינו יוצר סובלנות דתית, משום שהוא מדגיש אמתות

לעובדי אלילים, מופיע אצל המאירי בהקשר לא הלכתי. המאירי מפרש את הפסוק 'פן יש בכם איש או אשה... והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי...' למען ספות הרוה את הצמאה' – כפסוק שעוסק במשומד: 'ועל דרך זה רצה הנה במלת צמאה כנסית העמים הקדומים אשר לא עברו במסורת הדרכים הדתיים אבל ימשכו אחר טבעם כל אשר שאלו עיניהם לא נאצל מהם, והיא הגורמת להם הרעב והצמא, על דרך משיעו רעב, ואמר שזה שיצא מגדר הדרכים הדתיים ופורק מעליו עול מצוות מצד שלא נתקרה דעתו מן ההנאות המשתמש בהם על הצורך ההכרחי [...] ואמר שצאתו מכלל הדת והשתתפו עם שאר האומות אשר היו בזמנים ההם אשר לא עברו במסורת ברית התורות' (חיבור התשובה, עמ' 597-598). ניסוח מקביל מתחום יחס ההלכה למומר מצוי בבית הבחירה על מסכת עבודה זרה: 'ידברים אלו כלם כשעדיין שם ישראל עליו ומאחר שהוא מתקפר ומחלל את הדת ענשו חמור הרבה הא כל שיצא מכלל דת יהודית ונכנס לו בכלל דת אחרת הרי הוא אצלנו כבני אותה הדת' (עמ' 61).

מקבילה מעניינת להגדרה של מומר כמי שאין לו דת מצויה בשיר של לוי בן אברהם 'בתי הנפש והלחשים': 'וראי להרוג כל מין בלא דת'. המשורר מוסיף את המושג ההלכתי 'מין' למאמרם של הפילוסופים 'הרגו למי שאין לו דת', ובכך הוא יוצר זיהוי של המין הדומה במאוד להגדרה של המאירי. בהוסיפו את האות נר'ן למילה 'מי', הוא מביע את העמדה הלכתית של המאירי. שיר זה פורסם בידי 'דידיון', לוי בן אברהם בתי הנפש והלחשים, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה (ברלין תרצ"ט), מאמר ראשון, שורה קלא. המאירי מביא את עמדתו ביחס למומר בשם רבו, ראובן בן חיים. ייתכן שעמדה זו משתפת למאירי וללוי בן אברהם, משום שרבו של המאירי היה דודו ורבו של לוי בן אברהם.

הרחבת תחום הסובלנות מסובלנות בין־דתית לסובלנות כלפי אנשים ללא דת מאוחרת מאות שנים לאחר המאירי. ג'ון לוק, אולי החשוב שבין ההוגים על הסובלנות, אינו סובלני במאמריו כלפי אתאיסטים. בשכבות מאוחרות יחסית של המחשבה המערבית, חברות ללא אמונה בדת כלשהי הן חברות מסוכנות. ראה לדוגמה תפיסתו של שפינוזה על האמונות ההכרחיות לסדר חברתי (שפינוזה תשכ"ב, עמ' 151-152).

מטפיסיות של תפיסת האלוהות – כמו אחדותו הפשוטה של האל – שהן נחלת קבוצה מצומצמת, וודאי שאין הן נחלת כלל המאמינים הנוצרים.³⁹ דווקא ההתמקדות ברובד בעלי הדת המשותף לכלל המאמינים מאפשרת למאירי שלא לדקדק בשאלת האמתות המטפיסיות, דקדוק שסופו להוליך לחוסר סובלנות כמו זו הניכרת אצל הרמב"ם.⁴⁰ את העמדה על אודות החשיבות הפונקציונלית של רובד הדת שאב המאירי מהמסורת הפילוסופית שקדמה לו בפרובנס; אולם ייחודו בהחלטה על בעיית היחס לנכרים בהלכה, ובקביעה שהאפליה בתחום הזכויות והחובות נסבה על נכרים שאינם מצויים במרחב בעלי הדת. מהלך זה של המאירי הוא דוגמה מאלפת של שילוב הלכה ופילוסופיה.

[ד]

ההבחנה בין אומות גדורות לבין שאינן גדורות קשורה באופן סיבתי להבחנה בסיסית יותר בין האומות הקדומות שעבדו אלילים לאומות שבזמנו שאינן עובדות אלילים. ההבחנה האחרונה, כפי שראינו, הייתה הבסיס להתיר – בזמנו של המאירי – את תחום האיסורים על מגע עם נכרים, כשמגע זה גרר בעקבותיו סיוע או הנאה עקיפה מפולחן עבודה זרה וממשמשיו. כיצד הבין המאירי מהי עבודת אלילים ומהו מקורה של תאוריית הפרוגרס, הגורסת שעבודת אלילים חלפה מן העולם ונשארה בשוליו? כמו בשאלת הבהרתם של המושגים 'דרכי הדת' ו'בעלי הדת', גם כאן בהבהרת העניין מצויה בקטעים המבטאים אמירות תאולוגיות עצמאיות שאינן דנות במישרין בשאלת היתרם של איסורי משא ומתן עם נכרים. ואכן, תפיסת הפרוגרס מצויה אצל המאירי בהקשרים תאולוגיים כלליים יותר. כפי שראינו, ב'חיבור התשובה' המאירי מחלק את דרגות האמונה לארבעה שלבים: המורגש, המפורסם, המוקש, והמקובל. הוא מזהה את האומות הקדומות עם שני השלבים הראשונים של אמונה:

39 בתחום האמונה הצרופה המאירי סבור שתורת ישראל עולה על אמונות הנצרות, כדבריו: 'ומכל מקום אומות הגדורות בדרכי הדתות ומאמינים במציאותו ית' לאחדותו ויכלתו אע"פ שמשבתשין בקצת דברים לפי אמונתנו אין להם מקום בדברים אלו' (בית הבחירה גיטין, עמ' 258); 'הא כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי הדת ועובדי האלהות על אי זה צד אעפ"י שאמונתם רחוקה מאמונתנו אינם בכלל זה' (בית הבחירה בבא קמא, עמ' 330).

40 הרמב"ם ראה בנצרות דת אלילית. ראה הלכות עבודה זרה ט, ד; פירוש המשנה, מסכת עבודה זרה, א, ג. הבדל מהותי נוסף הקיים בין הרמב"ם למאירי הוא בשאלה האם יש מקום לדת עצמאית חוץ מהמערכת הנורמטיבית שקובעת תורת משה. הרמב"ם טוען שלנוכרים אסור לחדש דת לעצמם (הלכות מלכים ט, ט). לעומתו המאירי מבסס את מעמדם של הנוכרים על כך שהם בעלי דת. חילוקי הדעות מתבטאים בפרושים המנוגדים של הרמב"ם והמאירי למאמר 'גוי ששבת חייב מיתה' (בית הבחירה סנהדרין, עמ' 229). על שאלה זו ראה בהרחבה בלידשטיין 1990.

וכבר נודע שכבר נתפשטו בזמנים הקדומים דעות כוזבות לא האמינו רק המושג בחוש, או הדבר שהוא מפורסם ומושכלות ראשונות, וזה הדעת המיוחס לאנשי דור הפלגה, ולזה היה כל נפרד אצלם נעדר המציאות, הביאם זה לכפירת מציאות השם ומציאות כל נבדל, והיו עובדים לצבא השמים, ואם ראו סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה לא ראו את ה' צבאות נצב עליו, ובקדושו לא יאמינו, ואל זה כונו ז"ל באמרם על המגדל אשר בנו, כדי ליתן ע"ז בראשו וחרב בידה כביכול כדי להרגו, כי ההריגה תאמר בלשונם ז"ל על ציור העדר מציאות נמצא [...] והוא משל נאות שהם, ר"ל אנשי דור הפלגה היו מעדירים בצירום מציאות כל מה שלא יורגש רק המורגש והמפורסם, ובעל המחקר יוסיף אומץ להאמין כל מה שימצאוהו הקש ויעמד עליו מופת, ויבא מזה לאמונת קצת פנות התורה ויסודותיה החזקים כענין מציאות השם ומציאות כל נבדל. (חיבור התשובה, עמ' 255-256)

ובפירוש לתהלים:

כי ענייני האמונה צריך שתהיה אמונתם על פי א' מד' עניינים והם המורגש והמפורסם והמקובל, וכבר היו בזמנים הקדומים דעות רעות לא האמינו רק המורגש והוא המושג בחוש, והמפורסם והוא ענין הדברים המפורסמים במושכלות הראשונות [...] ומפני זה כפרו במציאות השם ובמציאות כל נפרד ובכל הגדרים הדתיים, עוד מהם בקצת היישוב בכמה מקומות. והפילוסוף מצד מחקרו הוסיף אומץ להאמין כל מה שימצאוהו הקש ומופת [...] אבל מ"מ לא תשלם אמונת האדם עד שבאה נחלת התורה, והמקבלה קבל עליו עול מלכות שמים להאמין אחר כל זה מה שזיקקוהו דרכי הדת להאמין בו על צד שלם שלא יחסר דבר. (עמ' 47)

לשונו של המאירי בפירוש לתהלים מזהה בבירור את האומות הקדומות, המאמינות רק במוחש, עם הגדרת האומות שאינן גדרות בדרכי הדתות המופיעה בכתביו ההלכתיים: 'ומפני זה כפרו במציאות השם ובמציאות כל נפרד ובכל הגדרים הדתיים'. כפי שעולה מן הקטעים לעיל, אומות אלו נמצאו בשלב ההכרה הראשון, שבו אין אמונה בקיום של ישות לא חומרית נפרדת, כדברי המאירי: הם כופרים 'במציאות כל נבדל'. השלב שמעבר לאמונות התלויות בהשגת החושים החל עם הפילוסוף בעל ההיקש, שהכיר בקיומו של גורם טרנסצנדנטי נבדל ולא חומרי, ומשום כך האמין במציאות השם. האומות הקדומות הן פטישיסטיות, ועל כן אין להן אלוהות. אין הן מכירות בקיומו של גורם לא חומרי טרנסצנדנטי ביקום.

במונחים אריסטוטליים – שהמאירי נוקט אותם במקום אחר – הפסיקה של האומות הקדומות הגיעה עד לעולם הגלגלים, והן לא הכירו את עולם הצורות הנבדלות ואת המניע הראשון. בתיאור אמונת האומות הקדומות, המכחישות את קיומו של כל נבדל, המאירי משתמש בכמה מקומות בהבנה אלגורית של סיפור מגדל בבל, שבוניו הציבו בראשו עבודה זרה עם חרב בידה,⁴¹ והוא מעמת את המגדל עם סולם יעקב. הסולם, כמו המגדל, מתאר את דרגות ההווה, אולם להבדיל מאנשי דור הפלגה הפטישיסטים, יעקב ראה את ה' ניצב על הסולם. לפי תיאור זה, ההבחנה בין פגאנים למייחדים היא ההבחנה בין מטפיסיקה חומרית למטפיסיקה המכירה בקיומן של צורות נפרדות. על סמך תפיסה זו של האלילות, המאירי יכול לקבוע שהאלילות פסה מן העולם, משום שכל הדתות מכירות בקיומו של גורם טרנסצנדנטי לא חומרי משגיה וגומל. ההבחנה בין פגאניות לבין שלילתה אינה בדקדוק של מושגי האחדות של הדתות השונות, ואינה בין פוליתאיזם למונותאיזם צרוף. אם זו הייתה ההבחנה, הנצרות הייתה נחשבת לדת אלילית. היות שהמאירי מזהה את האומות הקדומות עם מטריאליזם ופטישיזם, הוא יכול לקבוע בוודאות שהנצרות אינה דת אלילית, שהרי אף היא מכירה בגורם טרנסצנדנטי לא חומרי. בשלב הבא המאירי טוען כי לאומות האלילות, מכחישות הנבדל, אין מושג של אלוהות – ועל כן אין להן יראת אלוהות, שהיא הבסיס לגדרי הדתות.

תיאור זה, כמעט מילה במילה, על טיבו של דור הפלגה, על משל המגדל, ועל העבודה הזרה שחרב בידה, מצוי בחיבורו של שמואל אבן תיבון 'מאמר יקוו המים'. כמו כן אבן תיבון השתמש במשל המגדל גם כדי לטעון לפרוגרס מן האומות הקדומות ועד לאומות שבזמנו, אבל הוא יישם את תאוריית הפרוגרס שלו לעניין אחר: להסברת התהליך המדורג שסתרי התורה מתגלים בו בישראל. תפיסת הפרוגרס מסבירה מדוע התורה נוקטת ביטויים מגשימים ביחס לאל, הגם שמושגים אלו שגויים בעליל. לדעת אבן תיבון, התורה דיברה בלשון בני אדם משום שבאותה תקופה הייתה לבני אדם מטפיסיקה מגשימה שאינה מכירה בקיומם של ישים מופשטים. תפיסה זו גם משמשת צידוק לעובדה שבחיבורו הוא מקל

41 תפיסת הפרוגרס וקישורה לפרשנות האלגורית של דור הפלגה מופיעים לא פעם בכתבי המאירי: 'כמו שידעת מן הקדומים היותם כופרים במציאות כל נבדל כמו שנרמז באמונת דור הפלגה' (פתיחה לבית הבחירה, עמ' יב); 'וכבר רמזנו בקצת חיבורנו על דור הפלגה שהשיגו העולם התחתון על מתכונתו, ונשתבשו בהשגת עולם הגלגלים וגם בהשגת חומר הראשון, ונתעלם מהם לגמרי עולם הנפרדים' (פירוש למשלי, עמ' רפא; וביתר פירוט בפתיחה למסכת אבות, עמ' 12). בחיבור 'התשובה' המאירי מעיר שמקורה של הדת בכללה הוא בתורת ישראל ומשם עברה אל האומות: 'וזה הדעת הנכבד המיוחד לנו לבד ולא לשאר האמות הקדומות אם לא מימים על דרך ההתדמות וההתחקות על שרשי תורתנו התמימה' (עמ' 305). וראה גם פירוש תהלים מה, טו (עמ' 96).

ראש ביחס לסתרי התורה ומפיצם בשיעור שהוא למעלה מקודמיו. כדבריו:

וכן להתנצל בו על מה שגיליתי יותר מדאי בדברים שציוו החכמים ז"ל להסתירם. כי מעיד אני עלי שמים וארץ שלא עשיתי זה רק לשם שמים ועת לעשות לה' – כי ראיתי שהאמתות שהסתירו מאז נביאנו וחכמי תורתנו הם מפורסמים היום כולם לאומות עולם [...] ואני אמרתי שהזמן שהסתיר אדון הנביאים מה שהסתיר לא היו העניינים האמתיים ההם ידועים ומפורסמים באומות ההם לפי הנגלה מאמונתם הרעועות, שלא היו מאמינים אז במציאות אלוה ולא במציאות שכל נבדל מחומר כנרמז בסתר אשר בספור מגדל דור הפלגה. נאמר בו 'ומגדל וראשו בשמים' שהרמז בו שראש מגדלם לא היה עובר השמים, כי לא היה אצלם עליו דבר ולא ממעל לו כי לא היו נפרדים אז מן המורגש ותכלית מה שהיו מרגישים השמים וכוכביהם [...] עד שבא אורו של עולם וקרא באל עולם, וכן אמר קונה שמים וארץ כלומר מי שהוא כאדון בשמים. ובא בן בנו וראה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וראה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו וראה ה' נצב עליו, ראה למעלה מראש מגדל הכופרים ההם, וראה שכלים נבדלים מחומר שהם למעלה מן השמים בלא ספק מעלת מציאות והגיעה אל העלה הראשונה [...] וכבר רמזו החכמים ז"ל במגדל דור הפלגה אל זה העיון אשר ביארנו רמז טוב כפי דרכם ברמזותיהם. והא אמרם שכווננו בבנותם מגדל שיגיע מגבהו עד שיהיה ראשו בשמים לשום ע"ז בראשו וחרב בידה כדי להלחם בשם ית', כביכול כדי להרגו. על דרך רמז שמי שמיחס אלוהות לאחד הכוכבים או ליותר מאחד הוא כמבטל מציאות השם הנכבד מאמונת בני אדם, וזהו שכינו להריגה ששמו במקומם נתינת חרב ביד ע"ז ההוא כלומר כוכב הנעבד להם זהו שרמזו במגדל.

בהמשך הקטע הוא פונה להסביר את גילוי סתרי התורה כתופעה המקבילה לפרוגרס שהוא מתאר. גילוי זה מתחיל בשלמה, שדבריו גלויים מדברי משה, ונמשך ברמב"ם:

וכן הרב מורה צדק החכם הגדול הפילוסוף התורני האלהי רבינו משה בה"ר הגדול ר' מיימון זצ"ל כשראה ג"כ שמעטו מביני הרמזים אשר רמזו המדברים ברה"ק והנביאים וחז"ל. אשר הרחיבו בסתרי התורה הוסיף ברמזותיהם ביאור על ידי רמזות ג"כ במקומות רבים בבארו בפ"י שאינו גוף ושאינו בו אחד ממשיגי הגופות ולא ממקריהם, וכן אמר בדעות הנבדלות מן החומר הנקראים מלאכים [...] ואני הצעיר הבא אחריו ראיתי ג"כ שמעטו מביני רמזותיו מאד וכל שכן מביני רמזות הכתוב, וראיתי

החכמות האמתיות שנתפרסמו מאוד באומות אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם יותר ויותר מהתפרסמה בארצות ישמעאל, וראיתי הצורך הגדול להאיר עיני המשכילים במה שחנני השם יתעלה לדעת ולהבין בדבריו [...] ע"כ גליתי בזה המאמר ובפני' ס' קהלת מה שגליתי ממה שלא היו אדם מגלה עד הנה כדי שלא נהיה חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו, ובאלהים שמת' בטחוני. (מאמר יקו המים, עמ' 173-175)⁴²

ההשוואה בין דברי המאירי על האומות הקדומות לבין הקטע המצוטט מ'מאמר יקו המים' חושפת באופן ברור שמקורה של תפיסת הפרוגרס של המאירי הוא שמואל אבן תיבון. ניתן למנות את היסודות המשותפים אצל שניהם: ההבנה

42 ניסוח דומה על הקשר בין תפיסת הפרוגרס לבין גילוי הסודות בענייני האלוהות מצוי בפירושו של שמואל אבן תיבון לקהלת: 'ואולם מה שכונן בו בזה המקום הוא שמשה עליו השלום נתן התורה שכללה אומת הצבאה כל העולם ולא היו מאמינים במציאות דבר רק במציאות דברים הנמצאים בחושים הם או מקרים דברים בהם [...] ואולם בימי שלמה ע"ה פשטה מציאות האלוה והמלאכים בעולם וגודע ערכם במציאות וערכם אל השם על כן אין צורך אל כל ההסתר והוא על כן לא נמנע שלמה מלזכור מציאות האמצעים דרך רמז' (כ"י פארמא 272, דף 70 ע"ב). משה, שניבא בתקופה קדומה יותר, מזכיר בריאה ישירה בידי האל ללא שיתוף האמצעים, ואילו שלמה חושף ברמיזה את השרשרת הסיבתית הנובעת מן האל ומשתתפת בבריאה. על תפיסת הפרוגרס של שמואל אבן תיבון, ראה רביצקי תשמ"ג. חשוב לציין שאבן תיבון לא כינה את האומות האליליות אומות שאין להן דת. אדרבה, באותו מקום הוא מתאר את דור הפלגה כדור שהקים לעצמו דת. נראה שהמאירי שאב ממנו את תפיסתו על העמדה המטריאליסטית והכחשת הנבדל של האומות הקדומות, אולם הוסיף לכך מסקנה שאומות אלו הן ללא דת, דהיינו ללא כל ריאת אלוהים. בפירושו של שמואל אבן תיבון, בתיאור אמונת הצאבה הקדומה, נאמר בקצרה דבר המתקרב לתפיסתו של המאירי, אולם גם כאן ללא קשר לשאלת הסובלנות: 'כי אמונת הצאבה היו עדיין בכל העולם לא היתה שם רק דת ישראל' (שם, דף 110 ע"א). ניסוח של תפיסת הפרוגרס ותיאור אומה אלילית כאומה שאין לה דת מצוי ב'מלמד התלמידים' של יעקב אנטולי, בפיו של מיכאל סקוטוס: 'זה חכם שהתחברתי עמו אמר כי זה הפסוק בא להכליל ישראל בענין הקדום לאומת הצאבה שהיתה בלא דת ולהרחיק אמונתם וחוקיהם נתנה התורה לישראל' (עמ' קנד). ראייה נוספת לקשר שבין הקטגוריה של בעלי הדת לבין התפיסה הפילוסופית הפרובנסלית בת המאה השלוש עשרה מצויה בלויית חן של לוי בן אברהם. בכל הנוגע לבעלי הדת, הוא כותב את הדברים הבאים: 'ודעת קצת הפילוסופים שכל התורות יכולנו לענין אחד בדרכים חלוקים כי כל אחד מהם תקן משלים ודמיונים לפי מנהג מליצת אנשי דורו וארצו [...] אבל כולם כווננו להישר העם ולקרבם אל האמת ולהגיעם אל הצלחה. חמשה ענינים הם שהסכימו ההמון להאמין בהם כל בעלי הדת והיא האמונה בהם תועלת כולל שלמות הנפש ותקון הישוב וסדרו וקיומו בהסתר העול והחכם ובקשת היושר. והם מציאות הבורא וחדוש העולם והשגחה והעולם הבא ותחיית המתים' (לויית חן, כ"י אוקספורד בודלי 1285, דף 42 ע"ב). בעלי הדת הם אלה המאמינים באמונות המביאות לשמירת החוק ולתיקון החברה. כמו אצל המאירי, תפיסה זו מיוחסת לכל בעלי הדת. לוי בן אברהם טוען במקום אחר שעבודת האלילים עברה מן העולם, ולא זאת בלבד אלא שהדבר קרה לפני הופעת הנצרות: 'ואין לומר שבא [ישו] לעקור עבודת האלילים כי כבר בטלה קודם לכן חוץ מקצת פנות רחוקות שעדיין הם ועומדים בקלקולם' (דף 43 ע"ב). על יחסו של לוי בן אברהם לנצרות ראה בן-שלום תשנ"ו, עמ' 278-287.

האלגורית של מגדל בבל, שראשו מגיע השמימה, כמסמל את גבול ההשגה של דור הפלגה – עולם הגלגלים ולא עולם הצורות הנפרדות; הקריאה המשותפת של החרב המוזכרת במדרש, וביאור ההריגה כהכחשה שכלית; ההקבלה המנגידה בין סולם יעקב, שמלאכים עולים ויורדים בו וה' ניצב עליו, לבין המגדל; התמונה הבסיסית של פרוגרס מעמדה מטריאליסטית לעמדה המקבלת את קיומה של הוויה טרנסצנדנטית. כל אלה מראים בעליל שהמאירי קיבל את תפיסת הפרוגרס מן המסורת הפילוסופית בפרובנס. כאמור, שמואל אבן תיבון השתמש בתפיסה זו להצדקת גילויים של סתרי תורה, 'ישום' שהמאירי עצמו – כמי שהיה שייך לזרם המיימוני המתון – התנגד לו. אולם המאירי החיל את אותה תפיסה לבעיה ההלכתית של היחס לנכרים, ובאמצעותה הוא יצר הבחנה מוחלטת בין האומות הקדומות לבין הגויים שבזמנו.

למרות תפיסת הפרוגרס שהוא פיתח, המאירי סבר שעבודת אלילים לא חלפה לגמרי מהעולם והיא מצויה ב'קצוות' היישוב: 'ולדעתי כל אותם הקצוות שעבודת האלילים נשארה לשם הרי הם בחומר 'הראשונים' (בית הבחירה עבודה זרה, עמ' 214). ההבחנה בין העמים הגדורים ושאנים גדורים קיבלה ביטוי גאוגרפי מובהק, הציביליזציה מצויה ב'מרכז' ובשוליה נמצאים עמים ברברים חסרי חוק המאיימים עליה. גם בנקודה זו עושה המאירי שימוש הלכתי מרתק בתמונה רווחת בימי הביניים. התפיסה שבקצה היישוב קיימים עמים פראיים חסרי חוק מוזכרת במקומות יהודיים שקדמו למאירי,⁴³ והיא קשורה בתאוריות אקלימיות שרווחו בעולם המוסלמי והנוצרי בימי הביניים.⁴⁴ אולם לפני המאירי, איש מבעלי ההלכה המשתמשים במושג לא זיהה את הגוי או העכו"ם של המסורת התלמודית עם עמי הקצוות. המאירי, שיצר את הקטגוריה המשפטית של האחוזה המשותפת ליהודים, נוצרים ומוסלמים, דוחק את מושג האחר המאיים מהסביבה הקרובה של היהודי אל השוליים. האויב כפי שהוא הוגדר במסורת היהודית אמנם קיים, אפשר שקיומו הוא הכרחי להגדרה העצמית של הקהילה, אולם הוא הושלך לשולי היישוב. השימוש הייחודי של המאירי במושגים 'בעלי הדת' ו'דרכי הדתות' ובתפיסת הפרוגרס הוא דוגמה מאלפת לשילוב של עמדה פילוסופית שבאמצעותה הוא חולל תמורה פרשנית במקורות ההלכתיים שקדמו לו.

43 הרמב"ם מוזכר את עמי הקצוות ואף מתאר אותם כעמים ללא דת (מונח המצוי בתרגומו של שמואל אבן תבון). תיאור זה מצוי במשל הארמון שבו נמדדת מעלתם של בני האדם במונחים של יחסם אל המרכז – הארמון. אלה שנמצאים מחוץ למדינה לגמרי מתוארים כך: 'הם כל איש מבני אדם שאין לו אמונת דת, לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה, בקצות התורק המשוטטים בצפון, והכושיים המשוטטים בדרום והדומים להם מאשר אתנו באקלימים האלה, ודין אלו כדין בעלי החיים שאינם מדברים ואינם אצלי במדרגת בני אדם' (מורה הנבוכים ג, נא). וראה גם דברי הרמב"ם בדרשה 'תורת ה' תמימה' כתבי הרמב"ם, א, מהדורת שעוועל, עמ' קמב.

44 על התורות האקלימיות בימי הביניים ראה מלמד תשנ"א, והערה 1 שם.

פרק רביעי

המסורת הרבנית מיימונית בפרובנס

השילוב בין הלכה לפילוסופיה המצוי בכתביו של המאירי לא נוצר יש מאין בחלל הריק. חשיפת ההקשר שבו נוצר שילוב זה תתרום לתפיסה מורכבת יותר של תולדות הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ולשינוי מהותי בדימוי שלה כתופעה שערערה את הנאמנות היהודית להלכה ושנושאה היו מצויים בשוליה של החברה היהודית ה'אונטנטית'. המאירי עצמו נלחם בדימוי זה של המסורת המיימונית כפי שעולה מדבריו הנוקבים לאבא מארי:

ומאז רוח ה' דבר בנו בהגיע ספרי הרב מורה צדק בארץ נמצאו בגלילותינו חכמים וגדולים ומפורסמים בתורה ובכל מיני מעלה בקיאים בכל סדרי התלמוד והמשנה עם היות ידיהם עושות תושיה בחכמה וספריה, ומצאו חקר תבונתה וסתריה, הלא ידעת אם לא שמעת שמע הרב המופלא החכם הכללי המיוחד בדורו הגבר הוקם על בכל חכמה ובכל מעלה הה"ר שמואל שקי"ל נ"ע, הלא התבוננת עד רחבי מעלות השלם בכל חכמו מוכתר בנמוסי כל מעלה הה"ר ר' גרשם מבדר"ש רי"ת, הלא באת אל אוצרות החכם הנעלה אדני רבי ז"ל, וכמה מחכמי הארץ כיוצא בהם יודעי חכמת התלמוד על השלמות תמידין כסדרן ומוספין וחדושין ותוספות כהלכתן, ועם זה היו בקיאים בחכמות אם בכלם אם ברבם אם במקצתן, השמעת מעולם דבר יוצא מפייהם או מפי כתבם או מתחת ידם דבר בלתי מתוקן גם נכון וקים ישר ונאמן. (חשן משפט, עמ' 162-163)

המאירי מתאר את ההשפעה העמוקה של העמדה המיימונית על בעלי ההלכה בפרובנס. דבריו על הרושם האדיר שהותירו כתבי הרמב"ם על בעלי הלכה אלה, מספקים את נקודת המוצא לשחזור העולם הרבני-מיימוני בפרובנס. האישים שהמאירי מזכיר – רבי שמואל שקי"ל, רבי גרשם בן שלמה מבדרש ורבי ראובן בן חיים רבו של המאירי – היו מגדולי ההלכה בפרובנס בדור שלפני המאירי, ואין להטיל ספק בגדולתם בתורה ובנאמנותם להלכה. המאירי מזהה את עצמו

כחלק ממסורת של בעלי תלמוד העוסקים בפילוסופיה, ומזכיר אותם כראיה שהתרבות הפילוסופית אינה קיימת רק בשוליה המבוללים של קהילה. מה היו שורשיה של מסורת זו? כיצד היא נתהוותה? וכיצד היא עמדה אל מול החלופות האחרות בעולם היהודי הפרובנסלי? כתבי המאירי שנדונו בפרק הקודם, וכתבי רבי דוד הכוכבי שעוד יידונו, הם עדויות רחבות ומעניינות של בעלי הלכה פילוסופים. אולם מעבר לכך, באמצעות ידיעות עקיפות ובאמצעות חיבורים וקטעי חיבורים שנותרו בידינו, חלקם בכתבי יד, ניתן לשחזר את העולם שמתוכו הם צמחו ובתוכו הם פעלו. שחזור זה מעלה תמונה עשירה של מסורת מורכבת שימיה למעלה ממאה שנה, והיא מגדירה באופן עמוק את אופיה של הקהילה ואת עולם ההלכה בפרובנס.

[א]

ראשיתה וגרעינה של המסורת הרבנית של בעלי החכמה במשפחת רבי משולם בן יעקב ובניו – רבי אשר ורבי אהרון. תופעת הזיקה שבין משפחה לבין עמדה תרבותית אינה ייחודית למסורת זו, והמעקב אחרי השושלות המשפחתיות בפרובנס הוא מפתח מרכזי להבנת גיבושן והמשכיותן של האסכולות הפרובנסליות המתחרות, הקבלה והפילוסופיה, שגם הן התבססו על זיקות משפחתיות. נושאים הראשיים של הקבלה בפרובנס היו רבי אברהם בן יצחק בעל 'ספר האשכול', חתנו רבי אברהם בן דוד (הראב"ד), בניו של הראב"ד רבי יצחק סגי נהור ורבי דוד, ואחייניו של יצחק סגי נהור שאול בן דוד ואשר בן דוד. הדברים נכונים גם לגבי המסורת הפילוסופית בפרובנס, שראשיתה ביהודה אבן תיבון, והמשכה בבנו שמואל, בבנו של שמואל משה, בחתנו יעקב אנטולי, ובנכדו יעקב בן מכיר. משפחה זו, לב לבה של המסורת הפילוסופית בפרובנס, היא שהייתה אחראית לרובו של מפעל התרגום העצום של הספרות הפילוסופית הערבית לעברית. ארבעה דורות רצופים של נושאים המרכזיים של הקבלה ושל הפילוסופיה בפרובנס מעידים שבגרעין הפנימי שלהן הן לא היו אלא 'עסק' משפחתי. ההגירה לפרובנס של משפחות יהודיות מהעילית האנדלוסית בעקבות רדיפות המואחדין – ביניהן משפחות תיבון וקמחי – במחצית השנייה של המאה השתים עשרה, סייעה להעתקת מרכז הכובד של המסורת הפילוסופית ובעקבותיה המיימונית מספרד לפרובנס. לפי עדותו של יהודה אבן תיבון, רבי משולם בן יעקב – מגדולי תלמידי החכמים שבפרובנס – ובניו רבי אשר ורבי אהרון היו המעגל הראשון של קליטת החכמה בפרובנס:

וגם בארצות אדום היתה פלטה לשאר עמנו, היו בהם חכמים גדולים בחכמת התורה והתלמוד מימים קדמונים, אך לא היו מתעסקים בחכמות אחרות, מפני שהיתה תורתם אמנותם ומפני שלא היו ספרי חכמות אחרות נמצאים אצלם, עד שנקבעה בתוכם המנורה הטהורה, נר מצוה ותורה, הרב הגדול החסיד הקדוש רבנא משלם נרו יאיר בן החכם הישיש רבי יעקב זכרנו לברכה אשר שמן תבונתו זך כתית להעלות נר החכמה תמיד, ותדבק נפשו בתורת אלהיו וביראתו, ושם החכמה כוסו ומנתו ויכסף לספרי החכמות אשר חברו הגאונים, וכפי יכלתו קבץ ורב. והעתיק מחכמת התורה וחכמת הלשון וחכמת האמונה וספרי המליצות וחבורי המוסר ומשלי החכמים ותמצא כקן ידו לכל חמודותיהם [...] וכשמעו עתה, כי לאחד מחכמי ספרד הוא רבנו בחיי הדיין ברבי יוסף ז"ל חבור בתורת חובות הלבבות, יסודות על ענין היחוד, כלתה נפשו לראותו, ובהגיע לידו צוני לתרגם לו עניניו בלשון עברית.¹

יהודה אבן תיבון מייחס את המפנה ביחס אל החכמה בפרובנס לרבי משולם בן יעקב. בצוואתו של יהודה לבנו שמואל בולטת הקרבה שבין משפחת תיבון למשפחת רבי משולם, והוא מזכיר בה את בניו של רבי משולם, רבי אשר ורבי אהרון, כבעלי בריתו: 'בני התיעץ עם מי שתבטח באהבתו וחכמתו ורעך ורע אביך אל תעזוב והנה אהרון וחור עמך החכם רבי אהרון והחכם רבי אשר'.² ואכן יהודה אבן תיבון מתרגם את ספרו של רבי שלמה אבן גבירול 'תקון מדות הנפש' לבקשתו של רבי אשר בן משולם:

כי זכור אתה ואני לומדים השער ההוא [שער היחוד מספר חובות הלבבות] לפניו [לפני רבי משולם] ומתוך דבריו ספרתי לך שמצאתי לחכם הפלוסוף ר' שלמה בר יהודה ז"ל בן גבירול ז"ל חבור קטן בתיקון מדות הנפש כולל כל עניני התשעה שערים מספר ההוא [ספר חובות הלבבות] [...] וכאשר שמעת נכספה נפשך לראותו ולבוא עד תכונתו ותאמר אם יהיה בידינו החבור ההוא עם השער הזה יהיה מספיק לנו ככל הספר חובות הלבבות וממלא מקומו ומקל מעלינו טרח האריכות והיינו יכולים לזכר דבריו על סדר עניני שערי כי הדברים ארוכים אין אדם יכול לזכרם על סדרם.³

1 מתוך הקדמת יהודה אבן תיבון לתרגום של 'חובות הלבבות'. על רבי משולם בן יעקב ודמותו ועל קשריו עם יהודה אבן תיבון, ראה תא'שמע תשנ"ג, עמ' 50-57.

2 אברהם מס 1948, עמ' 65.

3 אוצרות חיים, המבורג תר"ח, עמ' 366-367.

היחס האוהד אל החכמה נמשך על פי עדותו של יהודה אבן תיבון לדור הבא, לרבי אשר ורבי אהרון בניו של רבי משולם. למרות הידיעות המועטות הקיימות על רבי אשר, ניתן ללמוד על נטיותיו הנאופלטוניות המובהקות ממספר קטעים שפורסמו.⁴

בשלב זה של המחצית השנייה של המאה השתים עשרה, שקדם להופעת כתבי הרמב"ם בפרובנס, משפחת תלמידי חכמים מרכזית וחשובה מגלה עניין במסורת החכמה היהודית-ערבית, אולם זרם רבני-מיימוני עדיין אינו בנמצא. חשוב לציין שעיסוק בחיבור נאופלטוני מובהק כמו 'חובות הלבבות' לא היה מוגבל דווקא לזרם הפילוסופי, ועל כך תוכיח מעורבותו של הראב"ד בהמשך התרגום של חיבור זה.⁵ בכל הנוגע להשפעות נאופלטוניות, הבחנה מוחלטת בין פילוסופיה לקבלה היא מלאכותית ביותר.⁶

למעלה ממאה שנה לאחר שנוצר הקשר הראשון ההדוק בין משפחת תיבון למשפחת רבי משולם, מעיד יעקב בן מכיר, נינו של יהודה אבן תיבון ומגדולי הפילוסופים היהודים בפרובנס, על מרכזיותה של זיקה זו בתודעתם של בעלי החכמה בפרובנס. באיגרתו לרשב"א כנגד ההתקפה של הרשב"א על יעקב אנטולי ועל הזרם הפילוסופי בפרובנס, הוא טוען:

והחכם [אבא מארי] המעיר אותך על זה, היה לו לזכור כי אבותיו ואבותי זקנינו, ואדננו הרב הגדול ר' משולם, ובניו וחתניו, היו אצילי הארץ ועמודי עולם. והיה החכם אדני זקני ואביו מתגדל עמהם [יהודה אבן תיבון ושמואל בנו] העתיקו הרבה מספרי החכמה על פיהם, וקראו אותו על שמם בראש העתקותיהם, ואחר אשר הם התירו לבא בקהל, מי יאסור אותם לעיניהם, ואם טהרו מי יטמא לסתור דבריהם. (מנחת קנאות, עמ' תקט-תקי)

רבי משולם, בניו וחתניו, הם שהתירו אפוא לחכמה לבוא בקהל: 'ואם טהרו מי יטמא לסתור דבריהם'. משפחת בעלי ההלכה הזאת היא שהעניקה חסות והכשר לתרבות הפילוסופית. המפגש בין משפחת בעלי ההלכה הפרובנסלית למשפחת בעלי החכמה האנדלוסית הפך לאירוע תשתיתי בתודעתם של אנשי המסורת

4 ראה: אידל תשל"ה, עמ' 149-154; הנ"ל תשמ"ה, עמ' 77-87. כמו כן קטע אחר הקשור לאסטרוולוגיה, ראה תא-שמע תשמ"ב. הערכה מקיפה על דמותו של רבי אשר, ראה תא-שמע תשנ"ג, עמ' 162-166.

5 על עמדתו של הראב"ד ותרגומו של 'חובות הלבבות' לפי בקשתו, ראה טברסקי 1962, עמ' 260-261.

6 על היסודות הנאופלטוניים בראשית הקבלה, ראה שלום 1987, עמ' 221-222.

הפילוסופית בפרובנס. ממפגש ראשוני זה נוצרה המסורת של בעלי הלכה פילוסופים בחבל ארץ זה.

לעומת השלב הראשון של פעילותה של משפחת אבן תיבון, שעורר עניין גם בין בעלי הקבלה בפרובנס, הגעתו של 'משנה תורה' לפרובנס ותרגומו של 'מורה הנבוכים' בידי שמואל אבן תיבון חוללו תמורה רוחנית שבעקבותיה נוצר זרם דתי מיימוני מובחן. עוצמת התגובות כלפי העולם המיימוני והיקפו של הוויכוח שהוא עורר הלכו והעמיקו ככל שהלכה ונפרשה משמעותה של תורת הרמב"ם, וככל שהלכה ונתגלתה לקוראי העברית באירופה הנוצרית זיקתה לעולם הפילוסופיה הערבית.

הפולמוס הראשון שיזם רבי מאיר הלוי אבולעפיה מטולדו בשנת 1202 התמקד בנקודה מוגבלת יחסית בתפיסתו של הרמב"ם: תחיית המתים (אם כי בעלי הדבר הבינו באופן די ברור ששורשיה של תפיסה זאת נעוצים בהקשר רחב ובעייתיות יותר מבחינתם).⁷ תחומי הדיון של הפולמוס השני, שהתקיים בין השנים 1232-1235, היו מקיפים בהרבה וגם אופן ניהולו היה אלים הרבה יותר מקודמו.⁸ משני הפולמוסים שחוללו כתבי הרמב"ם אנו לומדים על קיומה של קבוצה של תומכי הרמב"ם בין בעלי ההלכה בפרובנס. עמידתם לצדם של בעלי חכמה, שלא הייתה להם סמכות הלכתית, סייעה לכישלונה של המערכה נגד כתבי הרמב"ם.

בין הדמויות הבולטות ביותר שיצאו להגנת כתבי הרמב"ם בפולמוס הראשון בראשית המאה השלוש עשרה היה רבי אהרון מלונל, בנו של רבי משולם. רבי אהרון נמנה עם קבוצה של תלמידי חכמים ובראשם רבי יהונתן הכהן מלונל, שהרושם שהותיר עליהם 'משנה תורה' היה עצום, ונאמנותם לרמב"ם משתקפת בחילופי האיגרות עמו.⁹ אולם ממכתב ההגנה הנחרץ על הרמב"ם ששלח רבי אהרון לרבי מאיר הלוי אבולעפיה, אין לדעת עד כמה היה בקי ברזי הפילוסופיה. יש לזכור שבשלב מוקדם זה עדיין לא היו בידי הכתבים הרבים של המסורת

7 על פולמוס זה ועל תפקידו של הרמ"ה בפולמוס, ראה ספטימוס 1982, פרק 3. חילופי האיגרות בין הרמ"ה לבית המדרש בלונל נאספו בספר כתאב אלרסאיל, מהדורת י' ברייל, פריס תרל"א.

8 חילופי הדברים העיקריים בפולמוס נאספו במקורות הבאים: קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, מהדורת א' ליכטנברג, לייפציג תר"ט; שו"ח הברשטאם, 'מלחמת הדת: קבוצת מכתבים בענייני המחלוקת על ספר המורה והמדע', ירושן (בעריכת קובק), ח (תרל"ב). פולמוס זה נדון בהרחבה במחקר. לסיכומם של הדברים, ראה: בער תשי"ט, עמ' 56 ואילך; סילבר 1965; רוזנטאל תשכ"ז; שצמילר תשכ"ט; שוחט תשל"א; ספטימוס 1982, פרק 4.

9 על מקומו המרכזי של רבי יהונתן הכהן בבית המדרש בלונל, ראה בנדיקט תשי"א. על הקשרים החמים וההדוקים שבין רבי יהונתן הכהן וחכמי לונל לבין הרמב"ם, ראה: שטרן תשי"א; איגרות הרמב"ם ב, מהדורת י' שילת, עמ' תצא-תקי. מחילופי איגרות אלו אנו לומדים שתרגומו של 'מורה הנבוכים' לעברית בידי שמואל אבן תיבון נעשה לבקשתו של רבי יהונתן הכהן מלונל, לאחר שהרמב"ם שלח אליו עותק של הספר בערבית.

הפילוסופית הערבית, שהרי הם תורגמו רק לאחר מכן. כמו כן, מהאופן שהוא מבאר את תפיסתו של הרמב"ם בסוגיית תחיית המתים, ניכר שהוא מפרש מתוך של הרמב"ם, והוא מתנגד לעמדה הרדיקלית יותר שהביעו חלק מתומכי הרמב"ם, שגרסו שהרמב"ם אכן התנגד לתחיית המתים בגוף – ובכך הסכימו למעשה עם הפרשנות של מבקרי הרמב"ם. רבי אהרן דחה עמדה זו ונקט עמדה מתפשרת יותר.¹⁰

אי בהירות דומה קיימת גם לגבי המיימונים שהשתתפו בפולמוס השני על כתבי הרמב"ם, שהתקיים בשנת 1232. בשלב זה כבר היה 'מורה הנבוכים' מוכר היטב, וחלק מן המסורת הפילוסופית הערבית התחיל להתרגם, ומשום כך גלש הוויכוח על כתבי הרמב"ם מעבר לסוגיית תחיית המתים, שהייתה לבו של הוויכוח הראשון, אל היבטים רחבים הרבה יותר במשנתו. שמותיהם של בעלי ההלכה שהגנו על הרמב"ם ברובנס אינם ידועים לנו, וכך גם עמדותיהם העקרוניות והפרשנות שהם העניקו לתפיסה המיימונית.¹¹ אין ספק שההערכה שרחשו אישים אלו לרמב"ם ולהישגיו היא מוחלטת. כמו כן ברור שאנשי הקבוצה הזאת שללו את ההגשמה של האלוהות שנקטו חלק ממתנגדי הרמב"ם, סוגיה שהייתה אחת הסיבות להתעוררות הפולמוס השני.¹² אולם שלילת ההגשמה ואף נכונות לפרשנות אלגורית של הקטעים המגשימים במקרא ובאגדה עדיין לא אפיינו את

10 על עמדתו המתונה של רבי אהרן בשאלת תחיית המתים, ראה ספטימוס 1982, עמ' 44-48. חשוב לציין שמחילופי דברים אחרים, ניכר שרבי אהרן הכיר את 'מורה הנבוכים' והסתייע בחיבור זה בתפיסת שמות האל, כדי להבהיר הלכה קשה בהלכות מגדף: 'ואם תפקח עיניך להבין בסוד השמות על הדרכים אשר פירש רבינו הרב בספר מורה הנבוכים או תדע ותשכיל ותבין יראת ה' ודעת קדושים תמצא' (סנהדרין הגדולה למסכת סנהדרין, א, מהדורת י"ה ליפשיץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' קס).

11 ראה סילבר 1965, עמ' 158, הערה 1.

12 האיגרת של רבי אשר בן רבי גרשם לרבני צרפת מספקת תמונה יוצאת דופן על אחד מרבני פרובנס מתומכי הרמב"ם. על רבי אשר לא ידוע דבר מלבד איגרת מרשימה ומקיפה זו. האיגרת נדפסה בכרם חמד, מחברת חמישית (פראג התר"א/1841), עמ' 9-17. היא מצויה בהרחבה בכ"י קיימברידג' 507.1, דפים 69 ע"א – 80 ע"ב. באיגרת ניכרת נטייה אלגורית ונטורליסטית בקריאה של המקרא ושל ספרות חז"ל: 'וכ"ש בשיר השירים שאין הענין כצורת הפסוקים וברוב דברים עמוקים שאינם באיסור ובהיתר וטמא ובדינים אלו וכיוצא בהם הלכו רז"ל בדרכי הנביאים אם להסתיר או כדי לשבר את האזן (עמ' 13). באיגרת מצויות כמה דוגמאות מאלפות לקריאה אלגורית כזאת. רבי אשר מעיד גם על קיומה של מסורת בעלי הלכה שעסקו בכתבי הרמב"ם: 'ורבותינו החכמים רבני הארץ אשר היו לפניכם בספריו היו משתעשעים' (עמ' 10-11). הוא מגן בין היתר גם על שמואל אבן תיבון: 'גם ספרתם אחרי מטת החכם המעתיק אשר שלח העתקתו אל הרב, אולם הוא רואה את הישגו החשוב של 'מורה הנבוכים' כדרכם של הקוראים המתונים של הרמב"ם: 'ולאשר נגה לו ולא הלך כחשכים כל ספר מורה הנבוכים, מראשו ועד סופו חזק אמונתנו, והפליג בחכמה הרחבה, להרחיק ולדחות דברי הפילוסופים הכופרים בחדוש העולם ובנבואה' (עמ' 11). על איגרת זו, ראה שצמילר תש"ל.

בעלי ההלכה הפילוסופים דווקא. רבי מאיר הלוי אבולעפיה נמנה בוודאי עם שוללי הגשמות.¹³ גם הרמב"ן, שהתנגד לחרם שהטילו רבני צרפת על 'ספר המדע' ועל 'מורה הנבוכים', הביע באיגרתו אליהם תמיכה בשלילת ההגשמה הנקוטה בידי הזרם המיימוני.¹⁴ אף על פי שניכרות השפעות מיימוניות על הרמב"ן, ודאי שאין לזהותו כאחד מבעלי ההלכה הפילוסופיים.

קשה לעמוד על מידת ההיכרות של החוגים התומכים ברמב"ם עם התרבות הפילוסופית לעומקה בחוגים שתמכו ברמב"ם בפולמוס שהתקיים בעשור הרביעי של המאה. כמו כן, ברוב האיגרות שיצאו מפרובנס אין אלא חתימות אנונימיות של הקהל, ללא אזכור הנפשות הפועלות. אולם בחלק מן הטקסטים שנכתבו בפולמוס ניכרת תודעה עצמית מיימונית שעניינה רחב הרבה יותר משלילת ההגשמה והערצת הרמב"ם. באחת האיגרות שנשלחו מנרבונה, תומכי הרמב"ם מבחינים את עצמם מן התרבות האשכנזית-צרפתית שאותה הם תוקפים באופן בוטה:

כי תהלה לאלהי אבותינו. אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה ברחובותינו. ואין בקרבנו קטני אמנה. לא שרש פרה ראש ולענה. ולא שבט ולא משפחה אשר לבבו פונה היום מעם יי' אלהינו ללכת לעשות כתועבת הגוים לשמוע אל הקוסמים. ואל החולמים. חלומות שקר. להתעות עם יי' עד אין חקר. בהבלי שמות כנויי מלאכים ושדים ולעשות השבעות. ולכתוב קמיעות. לפתאים להתעות. לא קמיע מן המומחה. כי אין להם מי שבידם ימחה. וזה רוב חכמתם. למי שיחקור בתבונתם. ויבוא עד תכונתם. כאשר שמענו על גדולי ישראל הצרפתים וחכמיהם. ראשיהם ומביניהם. אשר בזה חטאו ונאלו. וברבות יבערו ויכסלו. כי הלכו אחרי ההבל ויהבלו. כי עשו עצמם בעלי שם בנביאי האמת הידועים. והמה אוילים משוגעים. מלאי תעותועים. מוחם מזוהם. כקוץ מונד כולם לנים בבית אפל. חווים שוא ותפל. טבולים במי מערות סרוחים ויחזו להם משאת שוא ומדוחים.¹⁵

התקפה חריפה זו על העולם המאגיקלי של חסידי אשכנז ורבני צרפת מעידה על הפנמה עמוקה של התרבות הפילוסופית, על תפיסה קוסמולוגית-נטורליסטית, ועל שלילה עמוקה, מושחזת ולעגנית של עולם שלם של תורות סוד אשכנזיות ככשפים וקסמים. התקפה זו היא בוודאי הרבה מעבר לדחיית הגשמות והערצת הרמב"ם.

13 על זיקתו של הרמ"ה לתרבות הפילוסופית, ראה ספטימוס 1982, פרק 5.

14 עמדתו של הרמב"ן לגבי שאלת ההגשמה היא כנראה מורכבת הרבה יותר מכפי שמצטייר מאיגרתו לרבני צרפת. ראה לורברבוים תשנ"ז, פרקים יב-יג.

15 קטע זה פורסם לראשונה בידי שצמילר תשכ"ט, עמ' 143.

אולם בין תומכי הרמב"ם מבעלי ההלכה הפרובנסלים אנו מוצאים אישים שלא ניתן לזהותם כמיימונים במובן המלא של המילה. המחיר שדמויות אלו שילמו בעבור תמיכתן הוא פירוש מבוית של הרמב"ם, שנטל את העוקץ הפילוסופי שבעמדתו הדתית. לגבי חלק מן הנושאים שעלו בפולמוס, לא היה בין תומכיו של הרמב"ם לבין מבקריו ויכוח מהותי של ממש בשאלות של אמונות ודעות. אישים אלו לא הגנו על האמונות שמבקרי הרמב"ם ייחסו לו, אלא דחו את עצם ייחוסן לרמב"ם.¹⁶ הפולמוס שניהלו נוגע במידה רבה לפרשנות הרמב"ם, ולשאלה האם ראוי לדון אותו לכף זכות ולפרש את דבריו לאור האמונות המקובלות על שלומי אמוני ישראל, כל אימת שדבריו נראים כסותרים את אחד מעיקרי האמונה. כדי לעמוד על המתח שבין הקוראים השונים של המורשת המיימונית בפרובנס מבין בעלי ההלכה בדור שקדם למאירי, אנתח את עמדתם של שניים מגדולי בעלי ההלכה בפרובנס: רבי מאיר בן שמעון המעילי, ורבי ראובן בן חיים, רבו של המאירי. ההבדלים העמוקים בין השניים יעלו מתוך ניתוח של שני חיבורים: 'משיב נפש', חיבור פולמוסי להגנת הרמב"ם של רבי מאיר בן שמעון; ו'ספר התמיד', פירוש התפילה של רבי ראובן בן חיים.

[ב]

רבי מאיר בן שמעון מנרבונה הוא מחברו של 'משיב נפש', כתב הגנה על 'ספר המדע'. תעודה חשובה זו, המצויה עדיין בכתב יד, 'ש בה כדי לשפוך אור על אופיו של הפולמוס סביב כתבי הרמב"ם ועל המורכבות הפנימית העמוקה של מחנה תומכי הרמב"ם בפרובנס. דודו של רבי מאיר, רבי משולם בן משה בעל 'ספר ההשלמה', היה הדמות המרכזית בין בעלי ההלכה בפרובנס במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.¹⁷ משולם בן משה הוא נכדו של משולם בן

16 דוגמה מובהקת להגנה לא מיימונית על הרמב"ם מצויה באיגרתו של רבי שמואל בן אברהם ספורטה: 'וכן על דברי השדים והמזיקין ובטולם לא דבר הספר הזה מעולם'. ראה סילבר 1965, עמ' 140-142.

17 על דמותו של רבי משולם בן משה בעל ההשלמה, ראה: 'לובצקי, מבוא לספר ההשלמה לסדר נזיקין, פאריש תרמ"ה, עמ' xii-xi; תאשמע תשנ"ג, עמ' 167-172. תיאור נהדר של בית מדרשו של בעל ההשלמה, ראה נויבאואר 1890. נויבאואר ייחס בטעות את הקטע לרבי ידעיה הפניני. ספרסטין הראה שמחברו של הקטע הוא רבי יצחק בן רבי ידעיה (1980, עמ' 179-183). רבי משולם בן משה היה מראשי המתנגדים לספר הבהיר, ולפי עדותו של רבי מאיר בן שמעון התבצעה שרפת כתבים קבליים באישורו של דודו בעל ההשלמה. אולם מכתביו ומתיאורו קשה לקבל תמונה ברורה על עמדתו התאולוגית הרחבה. שצמילר (תשמ"ט) טוען שהמאבק נגד הקבלה נבע לא מהתנגדות מהותית, אלא מהחשש מפני השוואה בין זרם ביהדות לבין הכפירה האביגינית

יעקב, ולא ייפלא אפוא שבמשפחה זו של בעלי הלכה שהיו מקורבים לבעלי החכמה נוצר כתב ההגנה על 'ספר המדע'.

רבי מאיר בן שמעון, המכונה המעילי, הוא מן הדמויות הבולטות בעולם הרבני בפרובנס. כבעל הלכה הוא מוכר לנו כמחברם של 'ספר המאורות', אחד הפירושים החשובים שנכתבו לתלמוד במאה השלוש עשרה בפרובנס, ושל 'מלחמת מצווה', כתב פולמוס עם הנצרות.¹⁸ כמו כן הוא מחברה של איגרת הביקורת החריפה על 'ספר הבהיר' ועל מקובלי גרונה. האיגרת המבקרת את תורת הספירות ואת כוונות התפילה ב'ספר הבהיר' ובקרב מקובלי גרונה כשיתוף הפוגע באחדות האל, שוללת בין היתר את העמדה שתורת הספירות היא תורת סוד יהודית וכל מי שאינו מאמין בה הוא מקצץ בנטיעות, ומצביעה לכאורה על כיוון מיימוני ברור של מחברה. גרשם שלום, שפרסם את האיגרת ודן בה, טוען שהרקע לפולמוס על כתבי הרמב"ם הוא הרבה יותר קבלי משנדמה.¹⁹ ייתכן שאיגרת הביקורת על הקבלה שיצאה מתחת ידו של רבי מאיר היא תגובת-נגד חריפה של תומכי הרמב"ם אל מול התפשטות הקבלה בפרובנס. רבי מאיר מעיד שתגובה זו כללה ביעור של כתבי קבלה שנעשה בתמיכתו של דודו, רבי משולם בן משה. אולם בחינה מדוקדקת של פירושו של רבי מאיר ל'ספר המדע' ולקטעים ב'מורה הנבוכים', ב'משיב נפש' מגלה שהנטיות שלו הן כה מתונות, שמן הראוי להגדירו כתומכו ומגיניו של הרמב"ם, שאינו מיימוני כלל ועיקר. עיון בחיבור גם חושף ויכוח פנימי עמוק בין פרשני הרמב"ם בפרובנס, ורבי מאיר מפנה את חציו לא רק כלפי מבקריו ופוסליו של הרמב"ם אלא גם כלפי פרשני הרדיקליים. כאמור, 'משיב נפש' נכתב כפירוש על 'ספר המדע' ורבי מאיר מגדיר את מטרתו בתחילת החיבור:

ולפי שיש אשר מפקפקים במקצת דברי הר"ם במז"ל לדבר עליו תועה, ראיתי אני מאיר בר' שמעון שץ להביא בזה קצת הדברים ההן בלשון הר"ם ז"ל ולפרשם ולהסיר מעליהם עקשות פה, העקשים הם האפיקורסים

שנדרפה באכזריות בידי הכנסייה באותה תקופה. תאשמע נוטה לחזק את דעתו של שצמילר באמצעות קטע מהתיאור של בית המדרש של בעל ההשלמה, שמשמע ממנו שבבית מדרש זה עסקו בקבלה: 'התלמידים אשר העמיד לפני רבים יחכמו לדעת הוויית דאבבי ורבא ומעשה מרכבה ואופן עגלה' (תשנ"ג, עמ' 172). אולם דברי האיגרת של רבי מאיר בן שמעון מביעים התנגדות עקרונית ונוקבת לתפיסות מרכזיות בספר הבהיר, הרבה מעבר לחרדה מפני תגובות הכנסייה. כמו כן, את הקטע הסתום מתוך תיאורו של יצחק בן ידעיה ניתן בהחלט לפרש כמתייחס ללימודי מטפיסיקה ולא דווקא ללימודי קבלה, מה גם שהעדות ניתנת על ידי מיימוני מובהק כיצחק בן ידעיה.

18 על דרשת הפולמוס 'מלחמת מצווה', ראה חזן 1973; הנ"ל 1974.

19 על זיקה אפשרית בין המתנגדים לרמב"ם לעמדות קבליות, ראה שלום 1987, עמ' 404-405.

וזה ידוע כי לכל המבזה זה החכם ואפילו לאחר מיתה הוא מין אפקורוס, וכל שכן מי שהוציא עליו מכל צד שום דבר רעה לאמר שנטה על צד מינות וכפירה בדברי תורה ביחוד וחדוש וזלתם. ובאמת כי גדול עונם מנשא והכרת תכרת הנפש ההיא ותכלה ותאבד לעונש נצחים, כי הם חוטאים ועוד כי יחטאו הרבים. ובעבור כי הוטבעו בבור סכלותם החטאים האלה בנפשותם, וטח מראות עניהם מהשכיל לבותם, ביען יאורו ממאפל חשכם וקדרותם, וביען תצא ותשוב נפשם מטיט היום והרפש, חברתי את זה וקראתיו משיב נפש. (כ"י מוסקבה 527.19, דף 143 ע"א)

הדברים הקשים הנאמרים כנגד מבקריו של הרמב"ם, שהמחבר מכנה אותם מינים ואפיקורסים שאין להם חלק לעולם הבא, מגלים שחיבור זה נכתב בסערת הפולמוס ואולי אחריו, פולמוס שבו פסקו הצדדים מלראות איש את רעהו כבני פלוגתא לגיטימיים. 'משיב נפש' המוקדש למענה שיטתי למבקריו 'ספר המדע' מלמד שמבקריו הרמב"ם התמקדו בחיבור זה שזכה לקריאה מדוקדקת ונוקבת, משום שאופיו האקזוטרי ובעיקר הנורמטיבי מציב איום חריף הרבה יותר מ'מורה הנבוכים'. עיון בביקורת שהוטחה ב'ספר המדע' כבר באמצע המאה השלוש עשרה, חושף את אופיו הרדיקלי ומחייב את המשכה של ההערכה מחדש של שאלת האקזוטריה והאזוטריה בתפיסתו של הרמב"ם. הביקורת שרבי מאיר מנסה להדוף מלמדת לא רק על תולדות התרבות היהודית בפרובנס, אלא גם תורמת רבות להבנת הרמב"ם עצמו ולזיקה שבין 'ספר המדע' ל'מורה הנבוכים'. לשם הבהרת המשמעות של הפולמוס המצוי ב'משיב נפש' והשלכותיו להבנת 'ספר המדע', יש צורך בעיון בפרקים הראשונים של 'ספר המדע'.

אחת התשובות השכיחות והמפתות לפתרון שאלת סודו של 'מורה הנבוכים' היא הקריאה האריסטוטלית. לפי עמדה זו, הרמב"ם מסתיר ב'מורה הנבוכים' את דבקו במטפיסיקה האריסטוטלית, בעיקר בנוגע לשאלת השאלות – קדמות העולם. לדעת קוראיו האריסטוטליים של 'מורה הנבוכים', הרמב"ם, שטרח במאמץ פילוסופי מרשים להוכיח לקורא שאין בנמצא הוכחה על קדמות העולם, האמין למעשה בקדמות העולם. הם סברו שסודו של 'מורה הנבוכים' הוא שהעולם לא נברא באקט רצוני של האל, אלא הוא נמצא מעצם קיומו של האל ותלוי בו באופן מתמיד. מכיוון שהעולם הוא קדמון, ויש להתייחס לאל במונחים של חכמה ולא של רצון, יש הכרח לפרש מחדש של מושגי היסוד של היהדות, כמו התגלות, נס, השגחה, שכר ועונש, ומשיחיות. מושגי היסוד האלה, המניחים רצון פעיל של האל בהיסטוריה, מתפרשים ב'מורה הנבוכים' במונחיה של תפיסת קדמות העולם – תפיסה השוללת מן האל אישיות ומתייחסת אליו כאל עצם ללא התכוונות וללא רצון.

לדעת קוראיו הרדיקליים של 'מורה הנבוכים', פירושה מחדש של המסורת במונחי הקדמות הוא ההישג הגדול של הספר, והוא מאפשר לבנייה מעלה להישאר נאמנים למסורת היהודית ולהאמין בקדמות העולם. קריאה זו של עמדת הרמב"ם דוחה את המשתמע מפני השטח של 'מורה הנבוכים', ולפיה הישגו של החיבור הוא בטענה שאדם יכול להיות פילוסוף של ממש מבלי להתכחש לבריאה רצונית של העולם וכל המשתמע ממנה. לפי קריאה זו, נוסף לאימוץ עמדת הקדמות, הרמב"ם הפנים באופן מוחלט את ההשקפה האריסטוטלית הגורסת שהתכלית העיונית היא תכליתו הסופית של האדם, ולפיכך ההלכה הנורמטיבית אינה אלא אמצעי לתכלית העליונה הפילוסופית. בהתאם לגישה הרואה בהשגת האל את תכליתו הדתית של האדם, חיי העולם הבא הם הישוארות הנפש המושכלת, ונצחיות הנשמה תלויה בדרגת ההשגה המטפיסית שהשיג אדם בימי חייו. מרכיב זה של האריסטוטליות מערער על המרכזיות של שמירת ההלכה כתכלית החיים הדתיים, ועל מידת הזדהותו של היחיד עם הקהילה ועם ההיסטוריה שלה כמרכיב מרכזי של ההתנסות הדתית. ממספר פרקים ב'מורה הנבוכים' אמנם משתמע שתכליתו הדתית של האדם מתממשת בחיי המעשה ובקרב הקהילה, אולם לפי הקריאה האריסטוטלית, פרקים אלו נועדו להסוות את העמדה הפילוסופית הרדיקלית.

כאמור, תפיסה זו של האוטוריות של 'מורה הנבוכים' היא נחלת רבים מפרשניו וחוקריו של הרמב"ם מן המאה השלוש עשרה ועד ימינו אנו. מלבד הנימוקים הפנימיים שניתן לגייס לעמדה זו מתוך קריאה של 'מורה הנבוכים', עמדה זו מושרשת בטענה שמחבר הנוקט את העמדה האריסטוטלית יסבור בהכרח שמן הראוי להצניעה. האוטוריות היא האופן שהמחבר מגן על עצמו ובעיקר על ציבור קוראיו. על עצמו הוא מגן משום שהתפיסה האריסטוטלית מנוגדת לאופן שהכוחות השולטים בחברה מבינים את הדת. אולם עיקר הצורך באוטוריות נובע מהגנה על קהל הקוראים הרחב, משום שעמדה אריסטוטלית נטורליסטית מערערת את המניע המרכזי של ההמון בשמירת החוק – יראה מעונש וציפייה לשכר. ללא אמונות הכרחיות אלו בתודעתו של ההמון, הסדר החברתי מתערער והאנרכיה משתלטת. יש אפוא סיבה עקרונית מהותית להסתיר את העמדה האריסטוטלית ולהופכה לאוטורית. בגלל טעמים אלו טענו דורות של קוראים שסודו של 'מורה הנבוכים' הוא המוטיב האריסטוטלי המודחק.²⁰

עיון בביקורת המושחת ב'ספר המדע' ובניסיונו של מאיר בן שמעון להגן על הספר בחיבורו 'משיב נפש', מציב קשיים מרובים לפני הטוענים שסודו של 'מורה הנבוכים' הוא הממד האריסטוטלי של הרמב"ם. זאת משום ש'ספר המדע' הוא

חיבור שהמוטיבים האריסטוטליים שבו בוטים וברורים מאלה שב'מורה הנבוכים'.²¹ מן החיבור 'משיב נפש' אנו למדים שמבקרו של 'ספר המדע' הכירו בכך כבר באמצע המאה השלוש עשרה.

ניסוחיו של הרמב"ם על היחס שבין האל לעולם בפרק הראשון של 'ספר המדע' מפריכים את הטענה שתפיסת קדמות העולם היא עניין שהרמב"ם מנסה להסתירו. בפרק זה של ה'משנה תורה', עמדת הקדמות היא ברורה ומוצהרת. בהלכה הראשונה מצוי מתח מסוים בשאלה זו, ובתחילה האל מוגדר במונחים של בורא רצוני: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא". לפי הגדרה זו, האל הוא ממציא, ולכאורה הוא בורא אקטיבי של כל הנמצאים. אולם בהמשך אותה הלכה עצמה הרמב"ם מתאר את היחס שבין האל לעולם לא במונחים של בריאה רצונית אלא במונחים של תלות הנובעת מעצם קיומו של האל: "וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו". משפט זה קובע שהעולם נובע מעצם קיומו של האל ולא מפעולה יזומה רצונית שלו. על כן ניתן להסיק ממשפט זה שהיות שהאל הוא נצחי גם העולם הוא נצחי. לפי נוסחה זו, היחסים בין האל לעולם דומים יותר ליחס שבין אדם לצלו מאשר ליחס שבין יוצר ליצירתו.

בעוד ההלכה הראשונה של ה'משנה תורה' מביעה מתח מסוים בין היסוד הרצוני ליסוד הישותי שבתיאור היחס שבין האל לעולם, בהלכות הבאות נטענת טענת הקדמות בפה מלא וללא סייג. וכך אומר הרמב"ם בהלכה ה', בבואו להוכיח את קיום האל: "המצוי הזה אלהי העולם אדון כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף". ולאחר מכן בהלכה ז', בבואו לשלול את הגשמות מן האל, הוא אומר: "ואילו היה היוצר גוף וגוייה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף. ואליהו ברוך שמו הואיל וכחו אין קץ ואינו פוסק שהרי הגלגל סובב תמיד אין כחו כח הגוף". הקביעה שהגלגל סובב תמיד, המופיעה בפרק זה פעמיים, היא הנוסחה המקובלת והמובהקת של קדמות העולם. ההוכחה למציאות האל ולשלילת גשמותו ב'משנה תורה' נעשית מתוך הנחה ברורה של נצחיות התנועה, דהיינו, במונחים של קדמות העולם. למרות מובנו הפשוט של

21 ניסיון רחב וכולל לזהות את היסודות הפילוסופיים בכתביו ההלכתיים של הרמב"ם, ראה הרטמן 1979. מחקר בכיוון דומה במגמה מתונה יותר על היסודות הפילוסופיים של כתביו ההלכתיים, ראה טברסקי תשנ"א, פרק ו. הטענה שב'ספר המדע' מצויים ניסוחים רדיקליים מאלה שב'מורה הנבוכים' עלתה בחלק מן המחקר המודרני. על תפיסת הקדמות ב'משנה תורה', ראה: שטראוס 1967, עמ' 269; הרוי 1981, עמ' 295. הסבר להלכות תענית ברמב"ם לאור תפיסת ההשגחה ב'מורה הנבוכים', ראה: רוזנברג תשמ"א, עמ' 172 הערה 64; רביצקי 1991, עמ' 173-177.

הביטוי, ניתן היה כמובן להידחק ולטעון שאפשר להתאים נוסחה זו למטפיסיקה של בריאה. במונחים של חידוש העולם, משמעות הנוסחה 'הגלגל סובב תמיד' תהיה – מיום שנוצר העולם והלאה. אולם ב'מורה הנבוכים', הרמב"ם עצמו מעיד שקטע זה מבוסס על הנחת קדמות העולם: 'ולפיכך תמצא שאני תמיד בכל מה שחברתי בספרי ההלכות, אם נזדמן לי הזכרת יסודות או אעסוק בקיום מציאות ה' הריני מקיימו בדברים הנוטים לצד הקדמות' (א, עא). הרמב"ם קובע שההוכחה למציאות האל ולשלילת גשמותו מבוססת בחיבוריו ההלכתיים על הנחת הקדמות, ומכאן שאין כל סיבה לדחוק את נוסחת הקדמות המופיעה בספר המדע' ולהתאימה לחידוש.

בקריאת הפרק הראשון של 'ספר המדע' מתוך עמדת קדמות העולם תומך מאפיין אחר של הפרק והוא העדרו של כל מוטיב היסטורי בהגדרה הבסיסית והנורמטיבית של האל. אף על פי שהרמב"ם מבסס את הציווי לדעת את האל על הפסוק 'אנכי ה' אלהיך', סופו של הפסוק, 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', נפקד לחלוטין מן הפרק ומכל 'הלכות יסודי התורה'. הגישה הרואה בהיסטוריה את מדיום ההתגלות הבסיסי של האל, הנודע לאדם באמצעות הפרה של חוקי הטבע, נעדרת לחלוטין מהפרקים הראשונים של 'משנה תורה'. אחת ההשלכות החשובות של הוויכוח – קדמות או חידוש – היא בין היתר יצירת שתי חלופות: הטבע או ההיסטוריה כמדיום ההתגלות הבסיסי של האל. ואמנם, היות שמהפרקים הללו ב'משנה תורה' נעדרים לחלוטין מרכיבים של אישיות רצונית מן האל, ההיסטוריה כזירה של הופעת האל המשתיתה את יחסיו עם בני האדם אינה קיימת כלל. המרכזיות של הטבע והעדרה של ההיסטוריה כמדיום של התגלות מתבטאים בהגדרה של הרמב"ם למצוות אהבת האל ויראתו. הרמב"ם מאפיין באמצעות מצוות אלו את גרעינה של ההתנסות הדתית, ועושה זאת בזיקה ישירה אל התנסותו של האדם אל מול הטבע והקוסמוס: 'והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלהים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות' (הלכות יסודי התורה ב, ב). אהבת האל מתפתחת מתוך התבוננות בטבע, והתשוקה לדעת את האל הנוצרת מתוך התבוננות זו. יראת האל היא ההתנסות שבאה לאחר האהבה, שבה האדם רואה את עצמו כיצור שולי בקוסמוס. תודעה דתית המתבטאת בעיקר ביראה היא תודעה הדוחה את העמדה האנתרופוצנטרית. משמעותה של יראת האל היא תחושת האפסיות של האדם בעומדו מול היקום. עמדה זו כלפי יראת האל ואהבתו שונה בעליל מהתודעה הצומחת מן ההתנסות הדתית בהיסטוריה, שבה

האדם הוא יצור שהאל מקיים עמו יחס אינטימי מתמיד. בתודעה ההיסטורית, הן אהבת האל הן יראתו נובעות מהעובדה שהאל מקיים עם האדם יחס מועדף וייחודי.²² המרכזיות של הטבע בהתנסות הדתית מתאימה יותר לתפיסה הנטורליסטית של הקדמות, והיא מתבטאת בכך שלאחר ההגדרה של אהבה ויראה מופיעים שלושה פרקים העוסקים כולם בתמונת העולם המדעית האריסטוטלית. הרמב"ם מנמק את הכנסתה של תמונת העולם של המדע האריסטוטלי בצורה מתומצתת אל תוך ספר הלכה נורמטיבי ואקזוטרי כמבוא לאהבת האל ויראתו. הרמב"ם מנסח בפרקים אלו ב'משנה תורה' הגדרה בסיסית ונורמטיבית של התאולוגיה היהודית, ונוקט כאן ניסוחים שהם אריסטוטליים ונטורליסטיים מבכל טקסט אחר שלו. פרקים רבים ב'מורה הנבוכים' מוקדשים להגנה על האפשרות המטפיסית של חידוש העולם ועל תמיכה בעמדת החידוש, ואילו ב'משנה תורה' עמדת הקדמות מופיעה ללא התנצלות וללא סיוג. דווקא בחיבור האזוטרי יותר, הרמב"ם טורח להתנער מעמדת הקדמות, ואילו ב'משנה תורה', שהוא טקסט מחייב ואקזוטרי, הוא הופך את עמדת הקדמות לחלק מן ההלכה. אילו צדקו אלה הגורסים שסודו של הרמב"ם הוא העמדה האריסטוטלית של אמונת הקדמות, מצב העניינים היה צריך להיות הפוך.

הדברים נכונים לגבי ההיבט השני של ההשקפה האריסטוטלית – הגדרת התכלית האנושית והדתית כתכלית עיונית. ב'משנה תורה' הרמב"ם מבטא גישה זו ללא סייג במספר מקומות. שרשרת ההווה – המוצגת בשלושת הפרקים המדעיים של 'משנה תורה' – מדורגת לפי השלמות השכלית ויכולת ההכרה. בראשה של הייררכייה זו עומד האל, מתחתיו השכלים, ומתחתיהם הגלגלים, שהם ישים בעלי מאפיין מנטלי ואינטלקטואלי מובהק. מתחת לגלגלים מצוי האדם, שהוא היצור היחיד בעל יכולות שכליות בעולם שמתחת לגלגל הירח, ובכך הוא מוצג כבעל שלמות גבוהה מאלה המצויים תחתיו בהייררכייה הפנימית של היקום. לפי תיאור זה של היקום, הדירוג הפנימי של הישים בקוסמוס נקבע לפי העיקרון השכלי. בראש היקום עומד האל המשכיל את עצמו, אחריו הדירוג הפנימי של השכלים הוא לפי מידת הכרתם את האל, ואחריהם הגלגלים והאדם, הנמצא בתחתית שרשרת המשכילים. תמונת העולם המדעית שהרמב"ם מחדיר לתוך חיבור הלכתי אינה מקרית – היא קובעת את תפיסת הידיעה כתכלית, כעיקרון הקשור באופן פנימי לעצם מבנהו המדורג של היקום. כמו כן, השגת חיי העולם הבא לפי הרמב"ם ב'הלכות תשובה' וב'הלכות יסודי התורה' תלויה במידת ההשגה שהאדם זוכה לה בימי חייו: 'כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה

22 הגדרה נטורליסטית לנבואה ב'משנה תורה', ובמובנים מסוימים פילוסופית יותר מתפיסת הנבואה ב'מורה הנבוכים', ראה הלכות יסודי התורה ז, א.

לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים והיא הצורה שביארנו ענינה בפרק רביעי מהלכות יסודי התורה היא הנקראת נפש בענין זה' (הלכות תשובה ח, ג). בהתאם לגישה זו אל התכלית האנושית – בפרקים ז-ט ב'הלכות תשובה' – הרמב"ם מארגן את מושגי הגמול והמשיחיות של היהדות כתנאים המאפשרים את מימוש המלא של חיי הדעת. הזיהוי של הפיסיקה ושל המטפיסיקה האריסטוטלית כתורת הסוד היהודית – מעשה בראשית ומעשה מרכבה – והביטוי המלא והברור למרכזיות הדעת כפסגת החיים הדתיים ב'משנה תורה', מלמדים שהרמב"ם אינו מסתיר עמדה זו מן הקורא כלל ועיקר. זאת ועוד: ב'מורה הנבוכים' ניתן למצוא מתח פנימי עמוק הקשור בשאלה של חיי העיון מול חיי המעשה, ואילו ב'משנה תורה' הרמב"ם מנסה להפוך את התפיסה הפילוסופית לתפיסה הנורמטיבית של היהדות ללא כחל ושרק.

[ג]

לו רצה הרמב"ם להסתיר את היסודות האריסטוטליים של מחשבתו היה עליו לבחור ניסוחים שונים לגמרי ב'ספר המדע' של 'משנה תורה', אשר לפי עדותו 'יקראו בו קטן וגדול כל ישראל'. האופי האריסטוטלי של 'משנה תורה' מתגלה בבהירות מתוך שחזורם של דברי המתפלמסים נגדו בחיבור 'משיב נפש'. מוקד הפולמוס על 'ספר המדע', כפי שעולה מ'משיב נפש', נסב סביב המוטיבים האריסטוטליים: שאלת הקדמות, תפיסת העיון כתכלית האנושית, וההשלכות שיש לתפיסה זו על מושגי ההשגחה והגמול. ואמנם ראשיתו של החיבור 'משיב נפש' עוסק בניסוחים הבעייתיים של הגדרת היחס שבין האל לעולם המצויים בהלכה הראשונה של 'ספר המדע': 'ומקשים עליו מה שאמ' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו ולא אמר בפרוש שהוא המציאם ובראם, נראה שהוא ז"ל נטה לאמונת חיוב מציאות העולם כחיוב מציאות הצל מצד הנצב על הקומה ושאינ העולם בהשגחה אלא שהוא קדמון' (משיב נפש, דף 143 ע"א). מבקרי הרמב"ם מציינים בצדק שהניסוח הגורס שהעולם נמצא בגלל אמתת הימצאו של האל מבטא יחסי תלות שאינם זמניים. הם מתארים יחסים אלו כיחס שבין הניצב לצל. הצל קיים מחמת עובדת מציאותו של הניצב, אין הוא נוצר על ידי הניצב באקט רצוני מכון של בריאה. מבקרי הרמב"ם מסיקים שללא יסוד ההתכוונות בבריאה, ממילא ההשגחה בטלה – 'ושאינ בעולם השגחה'. רבי מאיר בן שמעון מנסה לערער את הקריאה הזאת לדברי הרמב"ם מתוך מתחים פנימיים המצויים בהלכה זו גופא ובשאר הפרק:

וחלילה לו מזה, כי לא כוון הרב בזה הדעת כי כבר כתב במאמר הזה בעצמו שהוא ממציא כל הנמצא, וכאשר יאמרו שלשון זה אינו מספיק מפני שיש לפרש המציאות ההוא כמציאות הצל שהוא מן הנצב ובעל הקומה שאינו בהשגחתו רק מדרך החיוב שכן הוא כי כל נצב ובעל הקומה יתחייב ממנו הצל ואע"פ שאינו בהשגחתו ובכוונתו, אין זה נשמע מן הלשון כן, שאחר כן היה לו לומר וממנו נמצא כל הנמצא לומר על צד החיוב במעשיו אמנם אמר שהוא המציא לומר מצד ההשגחה. (דף 143)

לדעתו, הביטוי 'ממציא כל הנמצא', המופיע באותה הלכה, מלמד על בריאה מכוונת. בהמשך הדברים הוא מגייס תמיכה לעמדתו מהביטוי 'בורא', המופיע בפרק ב של 'הלכות יסודי התורה', ומן הביטויים 'מנהיג' ו'אדון', המופיעים בפרק א. אולם לדעת מתנגדי הרמב"ם המשפט המוקשה ביותר, המעיד שהנחת הקדמות מצויה בפרק א של 'ספר המדע', מופיע בהלכה ה. על קטע זה רבי מאיר מעיר: 'עוד כתב הרם "המצוי הזה הוא אלוהי העולם והוא אדון כל הארץ והוא מנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד ואי אפשר שיסוב בלא מסבב והוא יתברך הוא המסבב אותו בלא יד ובלא גוף", פי' ברצון לבד כי רצונו הוא המעשה רצה שיהיה סובב בלי הפסק והיה' (דף 143 ע"ב). בעוד שמהלכה זו משתמע שסיבוב הגלגל הוא נצחי, וניתן להבין שהאל גורם לתנועת הגלגל הנצחית מעצם נוכחותו, רבי מאיר משלב בפירושו לקטע זה את אלמנט הרצייה של האל: האל רוצה שהגלגל יהיה סובב ללא הפסק. אם כן, העולם אינו קיים ונע מעצם מציאותו של האל אלא מעצם רצונו. לפי אותו כיוון רבי מאיר מתמודד עם הביטוי 'מאמתת המצאו': 'ר"ל נמצאו מאמתת המצאו במ"ם ולא בבית' בא על דרך המקרא מאמ' "מאת ה' היתה זאת" "אם מאת אדוני המלך נהיה הדבר הזה" ר"ל מגזירת חכמתו ויכולתו שהוא האמת הנצחית בלי התחלה ותכלה.²³

מן הניסיונות הפרשניים של רבי מאיר להקהות את ממד הקדמות שב'ספר המדע' עולה שקוראיו הביקורתיים של הרמב"ם חשפו יסודות אלו בשלבים מוקדמים יחסית של הפצת תורתו. כאמור, ביקורת זו מעוררת שאלה על העמדה הרואה בקדמות העולם את ההיבט האזוטרי של הרמב"ם. הנטייה אל הקדמות

23 רבי מאיר בן שמעון מרחיק לכת בכך שהוא מייחס רצון גם למלאכים – 'זכונתה באלה הלשונות שאינם גופות וגויות אך הם מציאות נכבד ונפלא שכל ביכולת וחפץ ויש מהפילוסופים שאומרים שאינם אלא שכל זה אינו נראה לומר מאחר שהם צורה לנפש הגלגל, והנפש צורה לגלגל והגלגלים בעלי כח ותנועה על ידם יש לכל משכיל לדעת שהם שכליים ביכולת וחפץ והם שלוחיו ית' כאמרו ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וגו' ויבוא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל וכן רבים (משיב נפש, דף 144 ע"א).

גלויה יותר ב'ספר המדע', והיא הייתה ברורה למבקריו של הרמב"ם כבר במאה השלוש עשרה. לא ייפלא אפוא שרבי מאיר מגייס דווקא את 'מורה הנבוכים' כדי להוכיח שהרמב"ם דבק באמונה המסורתית, ולא כפי שעשוי להשתמע מ'ספר המדע': 'ועוד כי הוא האריך במקום אחר לסתור ולהרחיק אמונות דברי האומות שאינם בני דת הם שנטו להאמין בעולם חיוב ההמצאה והקדמות מאין התחלה והשתדל להביא ראיות שכליות ומופתיות על בטול סברתם לקיים אמונת חדוש העולם על עקרה שהוא יסוד תורתנו האמתית' (דף 143 ע"ב).²⁴

הגנה על אמונת החידוש מפני אפשרות קריאה של אמונת הקדמות ב'ספר המדע' עדיין אינה הופכת את רבי מאיר בן שמעון לדמות שאינה מיימונית. האמונה בחידוש ובכך שהרמב"ם גרס כך היא אופיינית לקריאה המתונה של הרמב"ם שנקטו בעלי הלכה מיימונים מובהקים כדוגמת רבי מנחם המאירי. הסתייה מהעמדה המיימונית מתבטאת בפירושו של רבי מאיר בן שמעון לקטעים ב'משנה תורה' המביעים באופן נחרץ את הזדהותו של הרמב"ם עם אידיאל חיי העיון, ואת הקשר הפנימי שבין השגה שכלית לחיי נצח בעולם הבא. ביחסם לשלומי אמוני ישראל המגשימים ניכר הפער שבין הפירוש של המיימונים ואפילו המתונים לבין רבי מאיר. עמדתו בשאלה זו עולה בתגובה להשגה התקיפה של הראב"ד על הרמב"ם, שפסק שהמגשימים הם מינים:

וכבוד הראב"ד מונח במקומו, כי חס ושלום הר"ם ז"ל לא כיון בזה שקרא מי שלא השיג בכח שכלו לומר שאינו גוף או שאינו מוגבל, כי רוב בני המוננו אנשים ונשי' ונערי' הולכים על דרך סברא זאת מכח פתיותם ומעוט שכלם, גם שחושבים שיש לו גבול שיושב בשמים לבד אך אומרים שמלכותו וממשלתו על הארץ. ונסמכים בזה על פשט לשון המתרגם בארו 'כי ה' הוא האלקי' בשמ"י ממעל ועל הארץ מתחת, תרגם 'דשכנתיה בשמיא לעילא ושלית בארעא מלרע'. וסומכים ג"כ על הרבה דברי קצת רז"ל ופשוטיהם כאמר' ז"ל 'לאחד שהיה מאריך יותר מדי באחד כיון דאמליכתיא למעלה ולמטה ובד' רוחות תו לא צריכת'. ואלו היה נקרא מין מי שחושב שהוא גוף לא היה אומר 'תו לא צריכת' [...] מכל מקום אין ראוי לומר על אחד מהם שיקרא מין וכופר כי כלם חכמים גדולים ואנשים חסידים וטובים ומלומדים בנסים לרוב וזכויותם, כמו שבא בספורי עניינם בהרבה מקומות. גם מקראות התורה והנביא' אינם מטעים בני העולם להיותם מינים ולא נפסדים באמונתם [...] אך הרב ז"ל כיוון במי

24 רבי מאיר בן שמעון יוצא נגד עמדה של יחסי האצלה בין האל לשכלים והגלגלים: 'זכבר בארתי זה במקום אחר לסתור דברי חכמי האומות שאינם בני דתנו שאומרים כי מאתו ית' שפע אחד ומחשפה ההוא שפע שכל אחר וגלגל וכן זה מזה עד גלגל הירח' (משיב נפש, דף 143 ע"ב).

שגזור בכח שכלו ובהכרעת דעתו שכן הוא באמת ובא לחלוק על חכמי התורה המבינים [...] ועל החולק ההוא אמר ז"ל מה שאמר, לא על אחדים בבני ההמון והנשים הטובות יראות החטא כי הן רצויות לש' יתב', ואעפ"י שאין מכירות ומשכילות בדברים העמוקים רק שהולכות בתם לבן ונמשכות אחר אמונת החסידים בדרך זה. (דף 145 ע"א)

קוראיו המתונים של הרמב"ם, כדוגמת רבי דוד בן שמואל הכוכבי,²⁵ גרסו שהשגת חיי העולם הבא אינה תלויה בהכרה פילוסופית של האל. לדעתם, ניתן לקנות חיי נצח באמצעות שלילת הגשמיות מתוך אמונה תמימה ומתוך קבלה של מושג אחדות האל ללא הוכחה כלשהי. אולם קוראים אלו סברו בכל מקרה שהמגשימים הם מינים הגרועים מעובדי עבודה זרה, אפילו אם אמונה זו נקבעה בלבם מחמת חוסר ידיעה ואמונה תמימה. רבי מאיר בן שמעון צועד צעד נוסף במיתון עמדתו של הרמב"ם. לדעתו, אין לכלול בכלל המינים את המאמינים הפשוטים מבני ההמון, הגורסים שהאל הוא גשמי. לדעתו, בהגדרתו את המגשימים כמינים, התייחס הרמב"ם רק לאלה המנסים להציג טיעונים עקרוניים לטובת ההגשמה, אף על פי שהם מודעים למסורת השוללת את ההגשמה. נוסף לכך, רבי מאיר בן שמעון אינו מסתפק בהגנה על המגשימים הפתאים והתמימים. הוא מודע לכך שההגשמה היא נחלתם של לא מעט מחסידי אשכנז, והוא נוהר מלזהותם עם ההמונים. בתגובה להשגת הראב"ד על הרמב"ם, הקובלת שרבים וטובים הם מן המגשימים, רבי מאיר מסייג מסקנה אפשרית מדברי הרמב"ם המגדירה כמינים חסידים מופלגים, ובכך מוציא מכלל ישראל את מיטב העולם האשכנזי. ואמנם רבי מאיר מגונן על המגשימים, המוגדרים בפיו: 'אנשים חסידים וטובים ומלומדים בנסים לרוב זכויותם כמו שבא בספרי עניינם בהרבה מקומות'. בהמשך אותו הקטע, הוא צועד עוד צעד לקראת שלילת ההשגה כגורם מרכזי בתכלית הדתית, על ידי התקפה על הקשר שבין ההשגה הפילוסופית להישארות הנפש:

ולפי דעת קצת הפילוסופים שאין לנפש האדם טוב בהשארות אם לא שיהיה בעל שכל וישיג מפלאות הבורא ומציאותו מה שראוי להשיגו, ואחר שהוא כן אין לנפש הילדי' לפי דעתם וגם לא לנפשות בני ההמון וטף ונשי' שום השארות במוותם רק הכל אפס וכלה בכלות הגוף. וא"כ על סברתם זו מאין יהיה לאדם המשכיל השארות אחר אבדן גופו, הלא ידעו שלא ישכיל זה המשכיל רק באמצעות חושיו וכלי גופו. כי מי שקרה על אותו דבר יתהווה לו שום חולי בו או בלבו הלא יתבלבל שכלו ויטרף

דעתו וידבר כפי סכלו דברי סכלות, ויהיו מעשיו הוללות וסכלות ועתה נאמר אנה היא הנפש המשכלת אשר היתה לו [...] וכן לכל האדם גם לחכמים המשכילים כשיתבלבל מוחם בחלותם ועת מותם, ויש להם לפי סברתם לומר שכבר אבד שכלם [...] ואחר שהוא כן אין השארות לנפש בשום אדם. אמנם יאמרו במי שמת בנשיקה שדעתו ושכלו מיושבת בו עד סוף מותו שאז תהיה השארות לנפשו זאת המשכלת ותדבק בשכל הפועל והא העדן הרוחני האמתי. והן אלו שגו ולא השיגו לתכלית האמת כי אין באדם שלא יתבלבל שכלו בכלות כח הכלים ההם ושאר כלי הגוף. (דף 145 ע"ב)

העמדה שרבי מאיר מייחס ל'דעת קצת הפילוסופים' היא למעשה עמדת הרמב"ם ב'הלכות תשובה', שם הוא קושר בעליל בין השגה להישארות הנפש: 'כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים והיא הצורה שביארנו ענינה בפרק רביעי מהלכות יסודי התורה היא הנקראת נפש בענין זה' (ח, ג). רבי מאיר מתעלם מקטע זה ב'ספר המדע', ובוחר בעמדה הגורסת שאין כל זיקה בין השגה להישארות הנפש. אין פלא אפוא שלהצדקת עמדתו הוא מגייס נימוקים פנימיים לא פרשניים: כיצד ניתן לטעון שיש קשר בין הישארות הנפש להשגה, ומשום כך לגרוס שילדים וצדיקים תמימים אין להם חלק לעולם הבא? ואפילו אלה המשיגים – האם הזקנים שביניהם, שהשתבשה דעתם, איבדו את העולם הבא? ועוד הוא מקשה: הרי בכל מקרה, בשעת המוות נטרפת הדעת ולו לרגע, וכל אדם נפטר כחצר דעת; נמצא שהתפיסה הנטורליסטית, המניחה המשכיות של מצב הנפש בעולם הזה עם מצבה לאחר המוות, מופרכת לחלוטין. התקפה זו, השוללת כל קשר בין השגה לבין העולם הבא ונתלית לכאורה בדברי הרמב"ם, מנוגדת למרכיב המזהה המובהק ביותר של הרוחניות המיימונית – המעמד המרכזי של הפילוסופיה והדעת כתכלית הדתית העליונה. ב'משנה תורה', הרמב"ם אינו מכסה ואפילו בטפח את תפיסתו שהידיעה היא התכלית הדתית העליונה. 'ספר המדע' מציג את השקפת העולם של הספיריטואליות הפילוסופית בצורה גלויה ובאופן שהופך את האידאל הדתי-פילוסופי לבשר מבשרה של ההלכה היהודית הנורמטיבית. מתנגדי הרמב"ם מתמקדים ב'ספר המדע' משום שהיסודות הפילוסופיים שבו ברורים ורדיקליים; נוסף לכך, ב'ספר המדע', בחלק זה של 'משנה תורה', הרמב"ם פורץ את גבולות האוטוריטת ומנסה לכופף את הספיריטואליות הפילוסופית על כלל ישראל באמצעות שילובה בקוד הלכתי מובהק וסמכותי. אחד משיאיו של תהליך זה ב'משנה תורה' הוא הפסיקה של מגשימים מעמד של מינים.

בפירוש מחדש של הקשר שבין הגשמה למינות, ובהתקפה על הזיקה שבין הדעת להישארות הנפש, רבי מאיר מנסה לגונן על הרמב"ם, לא באמצעות הגנה על הרוחניות המיימונית אלא באמצעות התקפה על עצם הייחוס של האידאל הפילוסופי לרמב"ם. אין למעשה כל ויכוח של ממש בינו לבין מתנגדי הרמב"ם אלא בשאלה עד כמה צריך הפרשן לצאת מגדרו וללמד זכות על דברי הנשר הגדול.

מגמה זו של רבי מאיר נמשכת באופן ברור בחלק האחרון של 'משיב נפש', העוסק בתפיסת הרמב"ם על ההשגחה. בחלק זה של החיבור הוא מקדים לדיון הערה מעניינת: 'ובעניין גמול הטוב ועונש הרע בעולם הזה או בבא, ובעניין תחיית המתים בשני הטבע בדרך המופת, יש לנו לבאר דעתו ז"ל להוציא מלב הדוברים עליו סרה הנוטים לדעת חכמי האומות' (דף 148 ע"ב). כאן מתגלה שרבי מאיר נלחם למעשה בשתי חזיתות. הוא מפרש מחדש את ענייני ההשגחה והנס ברמב"ם כדי להוציא מלב אלה הנוטים לדעת חכמי האומות, דהיינו, הפרשנים הרדיקליים של הרמב"ם כדוגמת שמואל אבן תיבון. בעוד שבחלק הראשון של החיבור הוא מתמודד עם אלה הקובלים על הרמב"ם מדוע הוא נוקט לשון הנוטה לקדמות העולם, כאן הוא מתמודד עם אלה הנסמכים על דברי הרמב"ם כדי לעגן בדבריו את עמדתם הפילוסופית בענייני השגחה. העובדה שרבי מאיר משנה באמצע החיבור את הנמען של דבריו – מהמבקר האנטי פילוסופי לפרשן הפילוסופי הרדיקלי – חושפת את מקומו הייחודי בוויכוח המתחולל סביב הרמב"ם. המבקרים האנטי פילוסופים מזה והפרשנים הרדיקליים של הרמב"ם מזה מסכימים על דבר עקרוני אחד, והוא שהרמב"ם תמך בעמדות הפילוסופיות בצורה ברורה. אלה רואים בכך סיבה לשלול את הספר ולהחרימו, ואלה רואים בכך מקור סמכותי המחזק את מורשתם הפילוסופית.²⁶ לעומת זאת, רבי מאיר מנסה לשלול את ייחוס האמונות הפילוסופיות לרמב"ם, ועל כן הוא עובר בנקל מחזית לחזית – ממתנגדי הרמב"ם לתומכיו. הנמען של 'משיב נפש' הוא אפוא זה המייחס לרמב"ם השקפה פילוסופית נטורליסטית: בין אם נמנע זה מחזק בכך את אמונתו הפילוסופית, בין אם הוא רואה בכך סיבה לדחות את סמכותו של הרמב"ם מכול וכול. נראה שהמעבר לפרשן הרדיקלי של הרמב"ם בשלב זה של החיבור אינו מקרי. הפרשנים הרדיקליים, שדגלו בפירוש פילוסופי של שאלת ההשגחה, היססו לייחס לרמב"ם את האמונה בקדמות, מכל מקום באופן פומבי. משום כך, כל עוד רבי מאיר עוסק בשאלת הקדמות הוא משיב למבקרי הרמב"ם, אך כשהוא

26 על ההסכמה הפרשנית הבסיסית בין מבקרי הרמב"ם לפרשניו הרדיקליים ועל העובדה שכל אחד מן הצדדים הללו חשף את סודו של הרמב"ם מסיבותיו שלו, ראה רביצקי 1990, עמ' 165-168.

עוסק בשאלת ההשגחה הוא עובר לחזית המאבק בתומכיו הרדיקליים של הרמב"ם.

בפרשנותו לתפיסת ההשגחה של הרמב"ם, רבי מאיר עוקף את שני המרכיבים הבעייתיים שבגישת הרמב"ם לסוגיה זו. המרכיב הראשון הוא עמדת הרמב"ם שדרגת ההשגחה תלויה במידת הדבקות של האדם באל, הנוצרת באמצעות ההשגה של האדם. המרכיב השני מצוי בגישת הרמב"ם הגורסת שעונשו של הרשע הוא כרת, דהיינו אבדן נפשו, וממילא אין למעשה מקום לענישה פעילה של החוטא אחר מותו בגיהנום.²⁷ בעולם הבא הפילוסופי, גן העדן הגשמי נעשה אלגוריה לעונג שבעיון לאחר המוות, ואת הגיהנום העביר הפילוסוף מן העולם לגמרי. אין פלא שבשעה שהרמב"ם פורס את שיטתו ביחס לעולם הבא בפרק ח ב'הלכות תשובה', אין הוא מזכיר את המושג גיהנום. רבי מאיר מפרש את הקשר שבין השגה להשגחה באופן הבא: 'אך דעתו בזה כי כל אדם לפי שיהיה חכם ונבון ונללב ובעל שכל תהיה עליו ההשגחה לטובה אם הוא טוב או לרעה אם הוא רע' (דף 147 ע"א). השגה או חוסר השגה כשהן לעצמן אינן מכריעות אם אדם הוא שלם או חסר, כפי שמשמע מדברי הרמב"ם; לדעת רבי מאיר, יכולת ההשגה קובעת אם האדם הוא ברעונש; דהיינו, הדעת הקובעת שהאדם יכול להבחין בין טוב לרע היא התנאי המאפשר את השכר או העונש הניתנים לאדם. הצדיק מקבל שכר ואילו החוטא בריהדעת נענש. בני אדם שאין לגביהם השגחה, והם מעבר לגמול ולעונש, הם השוטה והקטן. יוצא אפוא שנוסחת הרמב"ם 'כפי מדת ההשגה מדת ההשגחה', שמשמעותה הראשונית היא שהמשיג מושג לטובה ואילו זה שאינו משיג נעזב ליד המקרה, נהפכת בפרשנות זו על פניה. רבי מאיר משנה את שני המושגים הבסיסיים של הנוסחה: ההשגה אינה הדבקות באמצעות הידיעה הפילוסופית, אלא ההשגה הבסיסית של טוב ורע; וההשגחה אינה מה שמוציא את המשיג מעבר ליד המקרה, אלא משמעותה הפיכת האדם לאחראי לטוב או לרע. דבקות אינה מצב של אחדות עם השכל הפועל, שבו משתחרר הדבק מכוחות הגוף, אלא כדברי רבי מאיר: 'ימנע מהמשך אחר יצרו ולא יחטא וזהו ענין הדבקות בו יתברך' (דף 147 ע"ב). קיום מדוקדק של המצוות מגדיר אפוא את המצב הדתי העליון של דבקות.

השינוי המהותי בנוסחת הרמב"ם הבסיסית ביחס להשגחה קובע גם את יחסו של רבי מאיר לעונש ממשי של הרשעים בגיהנום: 'ומה שכתב ז"ל כי נפש הרשע נכרתת ונאבדת כבהמה', יש לומר כי על תכלית, העונש דבר, כמו שאמ' "לאחר יב חדש גופם כלה ונשמתם נשרפת ורוח מפזרתן" [...] אך לא ר"ל שלא יהיה

27 על תפיסת ההשגחה של 'מורה הנבוכים', ראה ג, יז. הפירושים השונים שניתנו לעמדתו של הרמב"ם בשאלה זו, ראה להלן, עמ' 135-136.

להם עונש אחר שהרי כתב בפרק שלישי [ב'הלכות תשובה'] שהרשעים נדונים לפי גודל רשעם' (דף 148 ע"ב). הכרת המוזכר בדברי הרמב"ם הוא אמנם תכלית העונש, אולם אין להסיק מכך שלדעת הרמב"ם הרשעים אינם נידונים לאחר מותם בייסורים על חטאיהם. לשם דחיית העמדה הפילוסופית, רבי מאיר מנצל סתירה פנימית המצויה ב'הלכות תשובה'. לעומת ההגדרה הפילוסופית-עיונית לשכר בעולם הבא ולעונש הכרת, המצויה בפרק ח של 'הלכות תשובה', בפרק ג הרמב"ם נוקט עמדה שונה לחלוטין, כדבריו: 'הבינונים אם היה בכלל מחצה עונות שלהן שלא הניח תפילין מעולם דנין אותו כפי חטאו ויש לו חלק לעולם הבא, וכן כל הרשעים שעונותיהן מרובים דנין אותן כפי חטאיהם ויש להם חלק לעולם הבא שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף על פי שחטאו' (ג, ה). לפי הלכה זו, שאלת הקריטריון לכניסה מיידית לעולם הבא אינו הישארות הנפש המשכלת, אלא אם זכויותיו של אדם מרובות מעוונותיו. נוסף לכך, הרשעים שעוונותיהם מרובים – 'דנין אותן כפי חטאיהם', דהיינו בגיהנום, ואחר כך, כדברי התלמוד, מתכפרים ויש להם חלק לעולם הבא. יוצא אפוא שבפרק ג של 'הלכות תשובה' הרמב"ם מזכיר מפורשות ייסורים לרשעים לאחר מותם, ואלה מכפרים על הרשעים ומבטיחים אף להם חלק לעולם הבא.²⁸

לאורך כל פירושו רבי מאיר נוקט מתודולוגיה פרשנית הפוכה מזו של קוראיה הרדיקליים של משנת הרמב"ם, הגורסים את העיקרון המתודולוגי הבא: במקום שיש סתירה בין אפשרות מסורתית לבין קריאה פילוסופית, יש לייחס לרמב"ם את העמדה הפילוסופית ולגרוס שהעמדה המסורתית נועדה לקהל אחר, לא פילוסופי, ומתוך ניסיון להצניע את העמדה הפילוסופית. רבי מאיר מעמיד עיקרון הפוך לחלוטין: במקום שמתגלה סתירה בין אפשרות רדיקלית ברמב"ם לבין אפשרות המתיישבת עם האמונות המסורתיות, יש לייחס לרמב"ם את האמונה המסורתית ולפרש מחדש את העמדה הרדיקלית לאור העמדה המסורתית. כך הוא נוהג ביחס לשאלת הקדמות, לתפיסת ההשגחה, לשכר ועונש בעולם הבא. את העיקרון הזה הוא מנסח מפורשות עד כדי נכונות לטעון לזיוף מכון של דברי הרמב"ם על ידי המתרגם במקום שאין הם מתיישבים עם שלומי אמוני

28 פירושו של רבי מאיר על דברי הרמב"ם בעניין הגיהנום חוזר בהסברו של הרמב"ן המתייחס לאותה בעיה. ראה כתבי הרמב"ן, ב, עמ' רצא-רצב. תפיסה שונה מהעמדה המיימנית הקלסית לנצחיות הנשמה משתקפת בתשובה של רבי מאיר שבה הוא מתיר לנדור שמן למאור או צדקה על נפשות המתים: 'ואומר חזן הכנסת על אחד ואחד יפקד ה' אלוהי הרוחות לכל בשר נשמת פלוני לטובה ולמנוחה שר' פלוני בנו או פלונית בתו נודר בשבילו סך שמן למאור [...] ואם זכות האבות תועיל לבנים כל שכן שזכות הבנים יועיל לאבות שהם הגורמים להם הזכות ההוא שגדולם לתורה למעשים טובים וליין בדרכי השם' (ספר המאורות על ברכות ופסחים, מהדורת מ"ב בלוי, ניו יורק תשכ"ד, עמ' קפג).

ישראל: 'ואם יש ספק במשמעות לשון הרב בזה או במקום אחר מספריו יש לדון לטוב או שנשתבש הספר שהועתק ממנו העתקה הראשונה ע"י מי שאינו הגון שהיה נוטה לדעת חכמי האומות ורצה לתלות שבוש דעתו בדעת הר"ם ז"ל' (שם, דף 148 ע"ב). רבי מאיר בן שמעון מעלה אפשרות חמורה של שיבוש מכון של דברי הרמב"ם על ידי המתרגם, שכדבריו הוא 'מי שאינו הגון והיה נוטה לדעת חכמי האומות ורצה לתלות שבוש דעתו בדעת הר"ם'. רבי מאיר הכיר את תרגומו של שמואל אבן תיבון ל'מורה הנבוכים' והוא אף מצטט ממנו. כל קורא של החיבור 'משיב נפש' בפרובנס של אמצע המאה השלוש עשרה הבין אפוא בעליל שהנמען להתקפה זו, שאינה נוקבת בשם, הוא שמואל אבן תיבון, המתרגם החשוב ביותר של 'מורה הנבוכים'. הקוראים הרדיקליים, ובראשם שמואל אבן תיבון, מואשמים בשיבוש מכון של דברי הרמב"ם, מתוך ניסיון להחדיר את העמדה הפילוסופית שמקורה בין חכמי האומות באמצעות סמכותו של הרמב"ם.

האשמה זו כלפי מתרגמי המורה יוצרת קואליציה מעניינת בין רבי מאיר לאויביו המקובלים. 'עקב בן ששת בספרו 'משיב דברים נכוחים', המכוון כביקורת לשמואל אבן תיבון, מעלה האשמות דומות.²⁹ בנקודה זו של 'משיב נפש' מגיע לשיא חדש המתח בין הניסיון להחזיר את הרמב"ם לשורת האמונות המקובלות לבין אפשרויות הקריאה הפילוסופית. מלבד התנגדותו לקריאה הרדיקלית של הרמב"ם, רבי מאיר משקף את המבוכה העמוקה שנמצא בה קורא בעל הלכה כמוהו. המסורת המיימונית מתווכת – באמצעות התרגום מערבית לעברית – על ידי אישים שמעצם טבעם הם בעלי זיקה עמוקה למסורת הפילוסופית, ומשום כך קורא כדוגמת רבי מאיר תלוי בדמויות המנוכרות לו, והוא מטיל בהן חשד. בעוד בעלי הלכה מיימונים, כדוגמת רבי מנחם המאירי, נוטלים חלק במאמץ פרשני שיטתי המכוון לעקירת יסודות מאגיים של ההלכה והאגדה התלמודית, רבי מאיר צועד צעד נוסף אל מעבר מסורת הזאת בכך שהוא מקבל את הקוסמולוגיה המאגית של הסגולות. קוסמולוגיה זו, שהייתה רווחת בין בעלי הלכה לא מיימונים כדוגמת הרמב"ן והרשב"א, גורסת את קיומם של כוחות פנימיים בעצמים, בפעולות ובלחשים – כוחות שאינם ניתנים להסבר סיבתי במונחים של הפסיקה האריסטוטלית או של הרפואה של גלינוס. הרמב"ם עצמו נאבק מרות בתפיסה זו: ב'מורה הנבוכים' (ג, לו) וב'משנה תורה' (הלכות עבודה זרה, פרק יא) הוא מנסה להגדיר את הפרקטיקות הנובעות מתמונת עולם זו כאסורות בתכלית האיסור. עיון בגישתו של רבי מאיר לשאלות של תמונת העולם המאגית בפירושו לתלמוד 'ספר המאורות', ממקם אותו כמגן הרמב"ם, שלמעשה

29 ראה לדוגמה משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 144-145. עוד על עניין זה, ראה שלום 1987, עמ' 377-379.

מנטרל את מושא הגנתו מן היסודות הפילוסופיים שבמשנתו. בהתייחסו לביטוי 'קשה רימה למת כמחט בבשר החי', רבי מאיר דוחה את פירושו הנטורליסטי של רב האי גאון: 'קשה רימה למת כמחט בבשר החי פירש רבינו האי גאון "כי לנשמה קשה כשהגוף מתבזה אבל הוא אינו מרגיש כלום" [...] ואפשר גם כן לומר כי ידוע הוא שהבורא יתברך נתן כוחות וסגולות שאינן בדרך הטבע בדברים רבים כגון האבן השואבת הברזל, והעוצרת הדם, וכן בצמחים ובדברים רבים כיוצא בזה. ורבותינו היו מקובלים על זה רב מפי רב מן החכמה הנבואית כי הבשר עצמו מרגיש ומצטער ברימה על ידי הנפש ואע"פ שנתפרדה ממנו, מכל מקום בדרך המופת ולא בדרך הטבע [...] והם היו חכמים ונביאים ואין להרהר אחר דבריהם' (ספר המאורות על ברכות ופסחים, עמ' סח). ובקטע אחר, בדיון על המאמר 'כל החלומות הולכין אחר הפה', הוא מקבל את האפשרות שיש בכוחם של הלחשים לחולל מפנה בגורלו של אדם: 'ויש אומרים כי יש כוחות וסגולות אפילו בדבור, שהרי אמרו "אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך" [...] הרי שישנה המזל ע"י הדיבור [...] סוף דברים נתעלמו ממנו דרכי השם ית' וכחותיו שנתן בעניני העולם' (עמ' קסח-קסט). עמדה זו עולה בעוצמה בניסוחים דומים ב'משיב נפש', כשרבי מאיר מגן על הלחשים והסגולות המצויים בתלמוד: 'והנה אנו רואים יום יום כמה דברים בסגולות וכוחות שחכמי הטבע לא יכלו להשיגם' (דף 149 ע"א).

הפולמוס שהתמקד ב'ספר המדע' מלמד שעשרות שנים בלבד לאחר הופעתו של החיבור מזהים הן מבקרי הרמב"ם הן תומכיו הרדיקליים את האופי האריסטוטלי הברור שלו. חיבור זה מתפרש בעיניהם כניסיון לחולל תמורה עמוקה באמצעות קוד הלכתי סמכותי במושגי היסוד של היהדות – בתפיסתה התאולוגית ובהגדרת התכלית הדתית. הקריאה הביקורתית של כתבי הרמב"ם, בעיקר בכל הנוגע לתפיסת הקדמות – המשוקעת ב'ספר המדע' יותר מבכל חיבור אחר שלו – מצריכה מחשבה מחודשת על שאלת סודו של 'מורה הנבוכים' ועל היחס שבין האזוטרי לאקזוטרי במשנתו.

כפי שעולה מן החיבור 'משיב נפש' ומתולדות הפולמוס בכללו, תומכי הרמב"ם התפצלו בין אלה שסמכו את ידיהם על מונחיה של הרוחניות הפילוסופית, וראו ברמב"ם מקור המעגן את העמדה הזאת, לבין אלה שדחו את ייחוס העמדה האריסטוטלית לרמב"ם וראו בפרשנות המוסכמת על המבקרים והתומכים הרדיקליים הטלת דופי בדמות נערצת. מבין בעלי ההלכה שתמכו ברמב"ם, ניתן למקם את רבי מאיר בן שמעון כסמן השמרני ברצף של התומכים שניהלו ביניהם ויכוח פנימי חריף.

בעלי ההלכה בדור שלאחר רבי מאיר – כדוגמת רבי דוד בן שמואל הכוכבי ורבי מנחם המאירי – הפנימו את המורשת הפילוסופית באופן הרבה יותר עמוק.

את עמדתם של המאירי ושל הכוכבי ניתן לראות כהמשך של אחד מגדולי בעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, רבי ראובן בן חיים – בן דורו של רבי מאיר בן שמעון, ורבו של המאירי. זיקתו העמוקה של רבי ראובן בן חיים אל המסורת הפילוסופית ואל שמואל אבן תיבון עומדת בניגוד חריף לעמדתו של רבי מאיר בן שמעון. עיון בכתביו מספק תמונה מורכבת על מידת הקרבה של בעלי הלכה למסורת הפילוסופית בדור הקודם למנחם המאירי.

[ד]

באיגרת ההתנגדות לחרם על הפילוסופיה המאירי מזכיר את רבו, רבי ראובן בן חיים, כאחד מעמודי התווך של המסורת הרבנית-פילוסופית בפרובנס, וכעדות לכך שאין במסורת הפילוסופית כדי לפגום ולו במעט בלמדנות ובנאמנות להלכה: 'הלא באת אל אוצרות החכם הנעלה אדני רבי ז"ל, וכמה מחכמי הארץ יודעי חכמת התלמוד על השלמות תמידין כסדרן ומוספין וחדושין ותוספות כהלכתן; ועם זה היו בקיאים בחכמות אם בכלם אם ברבם אם במקצתן' (חשן משפט, עמ' 162). בפתיחה למסכת אבות הוא מתאר את רבו כשילוב של הלכה ופילוסופיה: 'והוא אשר ישב לפניו הרב הגדול אשר אני היום קטן אצבעותיו ומשיירי מעשה ידי החכם הכללי אדוני רבי סיני ועוקר הרים החכם הכללי רבי ראובן בן כבוד החכם הישיש הנעלה רבי חיים היה בקי בכלל תלמוד בקיאות מופלג וחכם ברוב החכמות' (עמ' 56).³⁰ מכתביו של רבי ראובן בן חיים לא נותר רבות מלבד פירושו לתפילה – 'ספר התמיד', שגם הוא הגיע לידינו מקוטע. אולם הקטעים שנותרו מגלים באופן ברור את עמדתו המיימונית המובהקת שאין בה ולו שמץ מן הדרם-שמעות שליוותה את הזדהותו של בן דורו, רבי מאיר בן שמעון, עם עמדה זו.

מקריאה ב'ספר התמיד' עולה תמונה של בקיאות רחבה בספרות הפילוסופית, ובכללה הערבית. רבי ראובן בן חיים קיבל את הקוסמולוגיה האריסטוטלית ואת

30 דברי הרשב"א לרבי שמואל, בנו של ראובן בן חיים, על אביו, ראה מנחת קנאות, עמ' תקלח, שורה 15. המאירי מצטט פרשנות אלגורית משמו של רבו בחיבור התשובה, עמ' 290, ובמיוחד עמ' 636. באותו אופן מתאר רבי יצחק דלאטש את ראובן בן חיים: 'זהו מתלמידי הרב ר' ראובן בן הישיש רבינו חיים היה בקי בכל התלמוד בקיאות מופלג. וחדש סברות רבות בתלמוד מכח שכלו. כי היה פלפולו מקפץ על גבעות מדלג על ההרים בכל מדע ובכל חכמה' (שערי ציון, עמ' 44). ראובן בן חיים היה גם רבו של רבי מנוח, מחבר 'ספר המנוחה', שם הוא מכנה אותו 'אדוני מורי'. ראה ספר המנוחה, מהדורת א' הורביץ, ירושלים תש"ל, עמ' 24. על תולדותיו של ראובן בן חיים, ראה גייגר תר"ג.

הפירוש המיימוני של המקורות היהודיים לאורה של קוסמולוגיה זו. לדוגמה, לפי פירושו של הרמב"ם, הוא רואה במלאכים צורות נפרדות ואת הקטע מקדושת יוצר – 'שרפים וחיות ואופני הקדש' – הוא מסביר בהתאם למילון הסימבולי המיימוני: "'שרפים" היא הצורה החמשית מצורות המלאכים, "וחיות" היא הצורה הראשונה מצורות המלאכים שהם צורות לגלגלים, "ואופני הקדש" היא הצורה השנית מעשר צורת המלאכים' (ספר התמיד, עמ' 32). מדיונו על הפסוק משירת הים 'צללו כעפרת במים אדירים' ניכרת בקיאותו בצדדיה הטכניים של הפסיקה האריסטוטלית ובכתבי אבן רושד. לפי הפסיקה האריסטוטלית, משקלם של חומרים קשור במשקלו של אחד מארבעת היסודות שהם מורכבים מהם. היות שהכבד שביסודות הוא העפר – נקראת הכבדה שבמתכות, עופרת, על שמו של העפר. לפי רבי ראובן בן חיים, העברית משקפת את עקרונות הפסיקה האריסטוטלית. אולם לפי תורת המשקל האריסטוטלית, קשה להבין כיצד העופרת כבדה מן העפר, אם מקור כובדה הוא יסוד העפר שהמתכת מורכבת ממנו. לצורך פתרון הבעיה הזאת רבי ראובן בן חיים מצטט את אבן רושד: "'כעפרת" הוא הכבד מכל מיני מתכות. וידוע כי קלות וכבדות למורכבים מן היסודות כ"א מצד היסודות והכבד מכל היסודות הוא העפר, ולזה נקרא העופרת על שמו. ועוד כי יסוד העפר גובר בו, ואם מצאנו מתכת כבד מן העפר בזה צריך מחקר משכילי הטבע [...] וכתב החכם אבן רשד כי לדבר הנמוג כח גדול מן המופרד והמשל בזה מן העפר והמים מה שהוא כבד משניהם' (עמ' 26-27).

המרכיב המרכזי המאפיין את רבי ראובן בן חיים כבעל הלכה ופילוסוף הוא קבלה לא מסויגת של האידאל העיוני כתכלית האנושית והדתית, ובהתאם לכך את קניין העולם הבא ככרוך בהשגת החכמה. וכך הוא מפרש את הפסוק 'ואת דכאי רוח יושיע' (תהלים לד, יט): 'ודכאי רוח הם הנפרדים מן החומר וציוור שכלם דבק תמיד בשכל הפועל כי אין מונע יבדיל ביניהם. וזה באמת מהלכו בין המלאכים ונצחותו כנצחותם' (עמ' 13). החכמה היא האמצעי להשגת העולם הבא על ידי דבקות בשכל הפועל. לפי אותו כיוון של האידאל העיוני מתפרשת האוטופיה המשיחית כבעלת תכנים קונטמפלטיביים.³¹ את הזמנים העתידיים המזכירים בקדושת היוצר של תפילת השבת – חיי העולם הבא, ימות המשיח, ותחיית המתים – ואת הקשרם לשבת, הוא מסביר באמצעות האוטופיה הפילוסופית העיונית ומימושה בשבת: 'וכל אלה השלשה זמנים נכבדים מאד ופנויים מאד מן הענינים החומריים וכולם בענינים שכליים מוכנים להשיג את בוראם בלי מונע, וכן הוא שבת למשכילים שהוא יום הפנאי וההשגה הטובה'

31 על השפעת אידאל העיוני על תפיסת המשיחיות של ראובן בן חיים, ראה שוורץ תשנ"ז,

(עמ' 31).³² לפי תפיסת השבת כיום התבוננות, השבת מוגדרת כיום המאפשר את תיקון הדעות, והשגחה היתרה של שבת מתפרשת במונחים של השגחה פילוסופית: "וזוקף כפופים" אשר נטו מעט מדרכ השכל ויבינו בלבבם ישובו ורפא להם ואפשר שנאמר זה בשבת מפני שהוא עת הפנאי ותמצא בו נפש יתירה' (ספר התמיד, עמ' 29).³³

הנטיות הפילוסופיות העמוקות של רבי ראובן בן חיים וקרבנו לניסוחים הרדיקליים של התיבונים מתבטאות בפירושו לענייני ההשגחה המצויים בפרקי תהלים של 'פסוקי דזמרה' של שבת. הרמב"ם גורס ב'מורה הנבוכים' שמידת ההשגחה על האדם נקבעת לפי מעלתו ודבקו של האדם. המשכילים הדבקים הם המושגחים, ואילו חסרי הדעת והחוטאים נעזבים ביד המקרה. ניסוח זה של הרמב"ם קיבל שני פירושים פילוסופיים במאה השלוש עשרה: בידי שמואל אבן תיבון ובידי בנו משה אבן תיבון.

משה אבן תיבון גרס שהמשכיל הוא המושגח משום שהיכרותו עם הסיבתיות הטבעית מאפשרת לו לחזות סכנות ואיומים ולהינצל מהם. כמו כן, היות שהמשכיל משוחרר מדמיונות השווא, הוא יודע להפיק מן ההזדמנויות הנקרות לפניו שכר של ממש. שורשיה של תפיסת השגחה זו בעמדה הסוברת ששליטתו של הכוח המדמה – הגורמת לתפיסת מציאות אשלייתית – היא המקור לרוב הרעות הבאות על ההמון, המובל על ידי הדמיון ונתון בתהליך של הרס עצמי שיטתי. לפי תפיסה פילוסופית זו, השכר והעונש נקבעים בהתאם ליתרון הטבעי שמקנה ידיעה לגבי יכולתו של האדם לנווט את חייו ולהציל את עצמו מיד המקרה השרירותי. האדם נושע מהשרירותיות האכזרית של המקרה לא באמצעות התערבות גומלת של האל, אלא באמצעות מימוש תכליתו האנושית כבן-דעת. עמדה זו, הרחוקה במאוד ממושג ההשגחה המקובל, נקוטה גם בידי רבי ראובן בן חיים בפירושו לפסוק 'רבות רעות צדיק ומכלם יצילנו ה' (תהלים לד, כ): "רבות רעות צדיק" כמה מקרים ישיגוהו ממקרי הזמן ומכולם יצילנו מרוב השגחתו עליו ושהוא יביט וידע עתידות המקרים בשכלו ויזהר מהם בכוחו' (עמ' 13). הצדיק מושגח משום שבשכלו הוא רואה את הסיכונים העתידיים, ונזהר מהם.

פירוש פילוסופי רדיקלי יותר לתפיסת ההשגחה של הרמב"ם נקט שמואל אבן תיבון. לדעתו, המשכיל הדבק באל הוא מושגח, משום שבאשר הוא דבק בשכל הפועל, שכלו מובטח מכל רע והוא קונה לו חיי נצח. לעומת זאת, מאחר

32 על תפיסת השבת כיום התבוננות, ראה דברי תלמידו המאירי, לעיל עמ' 26-27. על השפעת אידאל העיון על התפילה ראה דבריו של ראובן בן חיים: "אשרי ישיב ביתך" שהם מתעסקים תמיד בתפלה בחכמת האלהות' (ספר התמיד, עמ' 19).

33 בתפיסת האלהות של ראובן בן חיים מצויה מקבילה ברורה לתורת התארים של הרמב"ם. על כך ראה פירושו לביטוי 'ושמך אחד' (עמ' 33).

שהמשכיל מימש את התכלית הנעלה של האדם, הפגעים הגופניים אינם נחשבים בעיניו לפגעים והשכר הגשמי אינו נחשב בעיניו לשכר. נפשו של האדם המושגח אינה נתונה ביד המקרה, ובעיקר היא שמורה מן המוות, ואילו גופו הנתון ביד המקרה אינו נחשב בעיניו. ההשגחה, לפי פירושו של שמואל אבן תיבון, אינה כוללת אפוא התערבות רצונית של האל. כמו כן, המושגח אינו מוגן מן הפגעים הגופניים אפילו לא לאור הפירוש המצמצם של משה אבן תיבון. ההשגחה היא שינוי פנימי המתחולל באדם בכל הנוגע למה נחשב בעיניו בעל ערך ממשי, ללא כל שינוי חיצוני באירועים המתרחשים בחייו.

רבי ראובן בן חיים נקט את העמדה הפילוסופית הרדיקלית בפירוש ההשגחה. העובדה המעניינת היא שאת גישתו הרדיקלית להשגחה, הוא הציע דווקא כפירוש למזמור צא בתהלים, המבטיח שמירה מוחלטת על הצדיק מכל רע. מזמור זה, שהרמב"ם מצטט בהרחבה ב'מורה הנבוכים', שימש ראייה מרכזית לפירוש הפילוסופי של משה אבן תיבון – שהצדיק מושגח בכל מאורעות גופו. רבי ראובן בן חיים מגלה לנו, פסוק אחר פסוק, כיצד הפירוש הפילוסופי הרדיקלי הופך את המזמור על פניו, והדגש מוסט משמירת הגוף לשמירת הנפש. מגמה זו מתחילה כבר בפירושו לפסוק 'שמר כל עצמותיו, אחת מהנה לא נשברה' במזמור לד.

'שומר כל עצמותיו' איבריו והעצם הוא קיום האבר ומוסדותיו, או נפרש על כחות הנפש המשכלת וכחות הנפש המדמה [...] וידוע כי גדר האדם ועצמותו הוא הכח הדברי וקרא ענייני הנפש הדברים העצמיים וכנהו בלשון 'עצמותיו' בדרך הצחות. ואמר כי השם משגיח על נפש האדם וכל ענייניה שאחת ממנה לא נשברה, כי אחר הדבקו והפרדו מן החומר לא רע שאין לו יחס עמה, והדבקות היא השגחה באמת, ובלא דבקות אין השגחה אמיתית ובין זה והוא ע"ד הבא ליטהר מסייעין אותו. (עמ' 13-14)

ההפיכה של ההשגחה על מאורעות הגוף למושג הפילוסופי של ההשגחה כדבקות הנפש נעשית באמצעות משחק הלשון שבין עצמות לעצמות. העצמות המוזכרות בפסוק הופכות לעצמותו של האדם, שבהתאם לתפיסה האריסטוטלית היא היסוד הרציונלי; לנפש הנפרדת מן החומר באמצעות הדבקות בשכל הפועל לא יאונה כל רע ממאורעות החומר. הרע היחיד היכול להיגרם לנפש בדבקותה הוא החטא, אולם מצב הדבקות עצמו מושיע אותו מן המאבק בתאוות הגופניות הפוגעות ביכולתו להשיג.

לפי המגמה הפילוסופית הזאת, רבי ראובן בן חיים מפרש את הביטויים הנוגעים להצלה מפגעי הגוף כביטויים המיוחסים להצלה מן החטא ולשמירת הנפש: "כי הוא יצילך מפח יקוש" "מפח יקוש" העונות שלא תכשל בהם, וזהו המחסה והמצודה והטובה שאין טוב ממנה וע"ז אמר "באברתו יסך לך" ואמר "ותחת כנפיו

תחסה צנה וסוחרה" וכן דרך בדברים דרך משל להאריך בהם ולשנות בהם בכפל הדברים הרבה הלא בשירת הים כפל ושנה כמה דברים והכל מרוב השמחה וא"כ בהצלת הגוף כ"ש בהצלת הנפש (שם). החששות של הצדיק נוגעים לחטא: "לא תירא מפחד לילה" כל החסידים יראים ומתפחדים בלילה בעת השינה שלא יתעוררו אליו הכחות הגופניות מעניין הקרי וזדונות הדברים הבטלים שאינם מצד הנבואה והנביאים והחסידים מתאווים לעמוד בדרך הנבואה [...] "מחץ יעוף יומם" חץ הכחות הגופניות (עמ' 14-15). בהתאם לשכר הצדיקים, שהוא הדבקות, הרשעים נענשים בכך שנפשם נכרתת: "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך" [...] ורצה לומר כי אתה רואה מכל צדדיך בשמאל ובימין הנופלים והם הרודפים אחר תאוות כי הם נופלים באמת ואינם עולים במעלה העליונה כי אין להם השארות אלא רוחם יורדת למטה כרוח הבהמה (עמ' 15). משום כך הצלתו של הצדיק נובעת מדבקותו השכלית ומהשתחררותו מן החומר: "כי אתה ה' מחסי" ומגן מן העבירות ואין לי יחס בכחות הגופניות כלל. ובהמשך: "ונגע" העונש, "לא יקרב באהליך" בנפש שהיא אהל ונוה [...] "כי מלאכיו יצוה לך" הכחות הנפשיות השכליות, "לשמרך בכל דרכיך", בכל דרכי הכחות הגופניות. הסכנות שהצדיק ניצל מהן המוזכרות בכל הפרק הן התאוות והחטא: "על שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותניין", שחל ופתן יחס משל לתאוות, וכן הכפיר ותניין שהם שואגים לטרף ולא ישבעו וכן תניין בולע תמיד, וכן הנמשך אחר הכחות הגופניות לא ישבע לעולם ולא ישיג מהם תועלת. שחרור הצדיק מן הכחות הגופניים מתרחש באמצעות הדבקות הפילוסופית: "כי בי חשק" [...] כי בי חשק וכל החושק בי בדעתו להרחיק ולמאוס כל עניין חמרי [...] "כי ידע שמי", כי החשק והדבוק סבתו ידיעת שמי. פרשנותו של רבי ראובן בן חיים את "שיר של פגעים" על פי דרכו של רבי שמואל אבן תיבון מגלה את עומק ההפנמה של תפיסות פילוסופיות אצל בעלי ההלכה בפרובנס, וגם את מקורות ההשפעה על עולמו של המאירי. אולם מן הראוי לציין שיתכן שקיים הבדל מהותי בין שמואל אבן תיבון לרבי ראובן בן חיים, למרות ההשפעה העמוקה הנגלית לפנינו. רבי ראובן בן חיים אינו מזכיר במפורש את הטענה שתפיסת ההשגחה המקובלת, הגורסת שכר לצדיק ועונש לרשע, היא נחלתו של ההמון הזקוק לאמונות הכרחיות אלו כדי לשמור על נאמנותו לחוק. ייתכן שלדידו מדובר ברובד הפשוט אך האמתי של השגחה, שעל גביו יש רובד עמוק ומשמעותי יותר של השגחה. אולם ייתכן בהחלט שהוא רואה בפירוש שלו להשגחה פירוש המרוקן את האמונה המקובלת בהשגחה מכל תוכן ממשי ואמתי.³⁴

34 לפי תפיסת ההשגחה המיימונית, ראובן בן חיים מפרש את הפסוקים המורים על כך שהקב"ה מגביה שפלים ומשפיל גאים: 'ואם משל בעונה כבר מתו פעולות הגוף ואז תתעורר הנפש להשלים פעולותיה ותנוח בה החכמה ואז תדבק בה השגחת השם כי אין השגחת השם כ"א במשכיל א"כ

מלבד סוגיית ההשגחה, נקודת מגע מרכזית אחרת בין שמואל אבן תיבון לרבי ראובן בן חיים קשורה לבעיית היקוות המים בששת ימי בראשית. כפי שתואר לעיל, היקוות המים הייתה סוגיה חשובה בקוסמולוגיה האריסטוטלית, הגורסת שבמצבם הטבעי של היסודות הם אמורים להיות זה על גבי זה לפי כובדם. היות שהמים הם יסוד קל מן האדמה, כיצד תיתכן הצטברות של מים אל מקום אחד וחשיפה של יבשה. שמואל אבן תיבון הקדיש את ספרו 'מאמר יקוו המים' לפתרון הבעיה במונחים של הפיסיקה האריסטוטלית. מתנגדיו גרסו שעצם העיסוק בבעיה הוא ראייה לכפירה במושג הבריאה מכוח רצונו של האל. לדעתם, במקום להידחק להסביר את הבעיה במונחים של הנטורליזם האריסטוטלי, יש להביא מהיראות היבשה הוכחה שהבריאה היא עובדה בלתי מוסכרת אלא מכוח רצונו הפלאי של האל. השאלה העומדת על הפרק בחיבור של אבן תיבון היא האם יש להסביר את הבריאה במונחים של הופעה רצונית פלאית של האל, או במונחים של תהליכים סיבתיים פנימיים המחוללים את המציאות כפי שהיא. אין פלא אפוא שהשאלה היא נקודת בוחן למידת קרבתו או ריחוקו של הוגה מתפיסת הקדמות אל מול תפיסת החידוש. רבי ראובן בן חיים מעיר הערה קצרה ומשמעותית המגלה עד כמה הוא היה קרוב לאבן תיבון: "לרוקע הארץ" רמז להראות ביבשה, ו"אורים גדולים" כשנתלו ביום ד' והיו סבה להראות היבשה [...] "לרוקע הארץ על המים" שטבע המים להיותם על הארץ, והנה בסבת הגלגלים נמצאו הרים ובקעות שהיו סבה להראות היבשה והמים ירדו בעמקי הארץ וכן תראה בים ובנהרות שהם נמוחים מן הארץ' (עמ' 17-18). אין הוא מפרט את סדרת ההשתלשלות הטבעית שגרמה להיראות היבשה, אלא קובע בהתאם לתפיסתו של אבן תיבון שהגלגלים הם הסיבה להיווצרות המקומות הנמוכים שאליהם נקוו המים ובכך נגלתה היבשה. קטע קצר זה הוא חשוב ביותר, משום שבנקודה זו היינו מצפים לביקורת על הנטורליזם של אבן תיבון, שבהחלט החשיד אותו בנטייה ברורה אל תפיסת הקדמות. ברור אפוא שרבי ראובן בן חיים מצמצם את פעילות הרצון האלוהי הישיר בבריאה, והוא מביא הסברים סיבתיים במקום שניתן היה לטעון להתערבות רצונית של הבורא, ובשלב ראשוני ובסיסי מאוד של תהליכי הבריאה. מקטע זה מתעוררת הבעיה – שנשאלה גם לגבי תפיסתו של המאירי – האם מכאן אנו רשאים להניח תפיסה אוטורית המבטלת לחלוטין

השגחתו בשפל ואז ירום ויגבה למעלה ידבק בו, אמנם הרשע כל עוד שישתרר ויתעסק בפעולות הגוף תרחק השגחת הבורא ממנו כי לא תנוח בו החכמה והוא ירד מטה מטה' (ספר התמיד, עמ' 22). הענווה מוליכה לשלטון בגוף המאפשר את החכמה וזאת מביאה להשגחה. לעומתה הגאווה מונעת את העיון ועל כן האדם הגא אינו מושגח אלא מושפל. בקטע קצר זה מקופלים מוטיבים מיינוניים עמוקים. המידות המוסריות הן אמצעי לעיון, והעיון מוליך לדבקות המוגדרת כהשגחה.

את העיקרון הרצוני בבריאה ומנסה להסביר את הבריאה בכללותה במונחים של השתלשלות סיבתית; או שמא פעולתו של הרצון האלוהי לא נתבטלה אבל היא צומצמה לשלב הבסיסי של הבריאה, ומכאן ואילך רבי ראובן בן חיים מעדיף להיזקק להסברים סיבתיים פנימיים המחוללים את המציאות על גבה של פעולה רצונית ראשונית. בקטע אחר הוא מביע את עמדתו בשאלת הרצון האלוהי:

אמנם המלאכים והגלגלים אין בידם לפעול ולשנות דבר מן הסדר הטבעי הנמסר להם כמ"ש 'ששים' ושמחים לעשות רצון קוניהם' שלא ישנו את תפקידם [...] אמנם מי שהוא סבה לכל והמציא הטבע בידו להמציאו ולשנותו לפי רצונו, א"כ כל הנפלאות שהם שנוי הטבע רצון הבורא ימציאם לא הנהגת המלאך והגלגל אבל רצון הבורא הוא יכריחם לצאת ממנה. גם על זה הרצון צריך לחקור עליו ויש עליו כמה תשובות חברו עליו זה כמה טענות גדולי חכמי אומתנו. וסוף דבר אחד מהם לא השיג ולא מצא טענה על זה ואין ראוי לאדם שישג זה שישג מחשבות הבורא וע"ז נאמר 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם', ונאמר 'מי כמוכה באלים ה'' שאין מלאך ולא גלגל יחדש מופת. (עמ' 27)

המלאכים כשכלים נבדלים הם חסרי אישיות ונטולי רצון, האל הוא הגורם הרצוני היחיד במערכת העל-אנושית. אולם בהתאם למסורת הפילוסופית, הרצון מעורר את הקושי העמוק של שינוי ושל הנחת סיבה קדומה לאל הגורמת לשינוי, ועל כן רבי ראובן בן חיים נמנע מלאפיין את הרצון האלוהי במונחים הדומים לרצון האנושי. אין הוא דוגל אפוא בקדמות אולם גורס שייחוס הרצון לאל הוא הנקודה שבה המטפיסיקה האנושית מגיעה לגבולה העמוק ביותר. מהלך זה הולם את הניסיון לצמצם את פעילותו של הרצון ככל שניתן, כפי שראינו ביחסו של רבי ראובן בן חיים לבעיית היקוות המים.

עיון בקטעי הפירוש על התפילה חושף לפנינו תמונה של בעל הלכה שהפנים באופן עמוק את התמונה הקוסמולוגית האריסטוטלית-מיימונית, ואת האידאל העיוני עם ההשלכות העמוקות שיש לו על התכלית האנושית ועל מושג הישוארות הנפש. נוסף לכך, בפירושו לבעיית ההשגחה בשיר של פגעים בתהלים והטיפול הקצר בשאלת 'קיוו המים' מגלים את ההשפעה העמוקה של הקריאה הרדיקלית של 'מורה הנבוכים' מיסודו של שמואל אבן תיבון. במגוון הרחב של פרשני מסורתו של הרמב"ם במאה השלוש עשרה בפרובנס, רבי ראובן בן חיים מצוי בקצה המנוגד לבן דורו רבי מאיר בן שמעון. פירושו לתפילה מבהיר היטב שהמאירי לא היה מוטציה שהתרחשה יש מאין, אלא כבר בכתבי רבו אנו מוצאים את המסורת שהוא צומח ממנה. לא זאת בלבד, ניתן לומר שבמובנים מסוימים, המאירי מיתן את המסורת הרבנית-פילוסופית שבאה לו מרבו. כפי שראינו,

המאירי אף הוא הושפע עמוקות משמואל אבן תיבון ומתלמידיו, ושמר על מתח פולמוסי כלפי הקריאה הרדיקלית באמצעות ההנגדה של בעל הדת עם בעל החכמה, מתח שאינו קיים בפרשנות הפילוסופית של רבו, עד כמה שניתן לדעת.

[ה]

המאירי, שתיאוריו על תולדות ההלכה בפרובנס הם מהימנים ביותר, מזכיר באיגרתו לאבא מארי מסורת של תלמידי חכמים בעלי חכמה. מלבד רבו הוא מציין את רבי שמואל בן שלמה שקייל ואת רבי גרשם מבדרש: 'הלא ידעת אם לא שמעת שמע הרב המופלא החכם הכללי המיוחד בדורו הגבר הוקם על בכל חכמה ובכל מעלה הה"ר שמואל שקייל נ"ע הלא התבוננת עד רחבי מעלות השלם בכל חכמו' מוכתר בנמוסי כל מעלה הה"ר ר' גרשם מבדרש ריי"ת' (חשן משפט, עמ' 162). שני האישים הללו מוכרים כדמויות מרכזיות בעולם ההלכה של פרובנס, אולם מכתביהם לא נותר דבר המאפשר לנו לעמוד, ולו ברמז, על תמונת עולמם המלאה.

רבי שמואל בן שלמה שקייל ידוע לנו כאחד מגדולי ההלכה בפרובנס בדור שקדם למאירי, והוא מוזכר פעמים רבות בפירושי תלמידו רבי דוד ב"ר לוי מנרבונה, בספרו 'ספר המכתם', המתאר אותו כרבו המובהק: 'החכם הגדול מורי ורבי, שמואל ב"ר שלמה זלה"ה'.³⁵ המאירי ורבי מנוח בעל 'ספר המנוחה' מצטטים אותו בענייני הלכה, וכנראה שיש לזהותו עם הנשיא שמואל ב"ר שלמה המוזכר בהקדמת המאירי למסכת אבות. מפירושו על התלמוד או מכתביו הפילוסופיים לא נותר דבר. בלוי, בעקבות גרוס ושטיינשניידר,³⁶ מייחס לו בטעות פירוש על 'מורה הנבוכים' המצוי בכתב יד.³⁷

35 ספר המכתם, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשי"ט, מסכת פסחים, עמ' כא. מעניין לציין שכמעט בכל מקום שבעל המכתם מזכיר את רבו, הוא מכנה אותו בתואר 'החכם הגדול' – תואר שייתכן שהוא שמור לתלמיד חכם שיד לו בחכמה. רבי דוד בן לוי מנרבונה הוא בן דורו המבוגר של המאירי, והמאירי מצטט את 'ספר המכתם' בבית הבחירה: על מעמדו בין בעלי ההלכה בפרובנס ניתן ללמוד מתשובתו המובאת בתשובות חכמי פובינצ'א, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ז, עמ' 54. מתוך 'ספר המכתם' קשה לעמוד על השקפת עולמו של המחבר, והרמז היחיד המצוי בו הוא הציטוט מתוך 'מלמד התלמידים' ליעקב אנטולין (שם, עמ' עה).

36 ראה ספר המכתם, עמ' כא, הערה 8*. הדברים נכתבו בעקבות גרוס 1897, עמ' 615.

37 פירוש זה, שנתחבר בידי שמואל ב"ר שלמה מלונל, הוא אחד הפירושים הרדיקליים ביותר ל'מורה הנבוכים'. אולם ברור שהוא מאוחר בזמנו ונכתב במאה הארבע עשרה. עיון בכתב היד מראה שהוא מבוסס על פירושו של נרבוני ל'מורה הנבוכים', שחובר עשרות שנים לאחר מותו של רבי שמואל שקייל. את כתב היד ותוכנו תיאר פרופ' אביעזר רביצקי בהרצאה בעל פה, וממנו גם למדתי על זהותו של המחבר.

רבי גרשם מבדרש הוא רבי גרשום בן שלמה מחברו של 'ספר השלמן'.³⁸ הספר שהושלם בידי בנו רבי שמואל אמנם אינו מצוי בידינו, אולם בעלי ההלכה הפרובנסלים מצטטים אותו כחיבור הלכתי חשוב הנסוב סביב ה'משנה תורה'. מרבי גרשם מבדרש, שהוא בן זמנם של רבי ראובן בן חיים ורבי מאיר בן שמעון, לא נותרו כתבים המאפשרים לנו לעמוד על עמדתו ההגותית. לקבוצת תלמידי החכמים המיימונים מצטרפות אפוא לפי עדותו של המאירי עוד שתי דמויות, רבי גרשום מבדרש ורבי שמואל שקייל, שבעולם ההלכה הפרובנסלי הן דמויות מרכזיות.

תמונה מלאה יותר של המסורת הרבנית מיימונית הייתה מתאפשרת אילו ידענו מי הם בעלי ההלכה והחכמה שהמאירי אינו נוקב בשמותיהם – 'כמה מחכמי הארץ כיוצא בהם יודעי חכמת התלמוד על השלמות תמידין כסדרן ומוספין וחדושין ותוספות כהלכת ועם זה היו בקיאים בחכמות'. כאמור, קבוצה זו העניקה לגיטימציה עמוקה למסורת הפילוסופית בפרובנס, והשתייך אליה רבי שמואל בן דוד הכוכבי, בן דורו של המאירי, שבכתביו נעסוק בהרחבה.

תלמידי חכמים מחוג זה ניתן לזהות ממקורות אחרים, מקטעי אוכזרים וכתבים המצויים בידינו. אחד מהם הוא רבי אברהם מן ההר, בן זמנו של המאירי, שנושא ונותן עמו בהלכה, והוא דמות ידועה בעולם ההלכתי של פרובנס.³⁹ באיגרת של קלונימוס בן קלונימוס, 'מגלת ההתנצלות הקטן', מצוי תיאור מעניין על בעלי ההלכה של ראשית המאה הארבע עשרה בפרובנס ולנגדוק.⁴⁰ קלונימוס כתב את האיגרת הזאת לאחיו כהתנצלות על שהוא הרחיק נדוד מביתו בארל, נטש את משפחתו, וגלה למקום תורה בברצלונה. כדי להצדיק את המעשה, קלונימוס מספק תיאור חי של בתי המדרש הסמוכים לארל על מעלותיהם וחסרונותיהם, שאותם ניסה ללא הועיל. אחד המורים שעל דלתותיו התדפק קלונימוס הוא רבי אברהם, שישב בקרפנטרן. קלונימוס החליט שלא להסתופף במחיצתו משום שלטעמו הלה היה טרוד מדי בעסקי ציבור. את רבי אברהם הוא מתאר באופן הבא: 'הוא המשיב חכמים אחור, ולרוב פלפולו עוקר הרים ויעתיק צור ממקומו וטוחנן זה בזה, סוף דבר אין כמוהו בכל גאוני עבר הנהר והנה להלל מאד, וכבר יצא טבעו בקצוות הוא הרב הגדול ר' אברהם דמונפישלייר יצ"ר (עמ' לח). כפי הידוע לנו מעדותו של רבי יצחק דלאטש, רבי אברהם כתב פירוש על רוב התלמוד: 'והרב ר' אברהם מההר חבר חבור שלם דרך פירוש ופסק ברוב תלתא

38 ראה ספר ההשלמה, מהדורת י' לובצקי, פאריש תרמ"ה, חלק ראשון, עמ' xv הערה יז. ראה גם דבריו של גרוס 1897, עמ' 99; רנן 1877, עמ' 515.

39 תשובותיו של המאירי לרבי אברהם מן ההר, ראה בחיבור התשובה מהדורת א' סופר, ניו יורק תש"י, 75-80.

40 איגרת זו פורסמה על ידי שצמילר תשכ"ו.

סדרי אין למעלה ממנו' (שערי ציון, מהד' ש' באבער, יאריסלוא תרמ"ה, עמ' 46). מן הפירוש הרחב יצאו לאור חיבוריו למסכות יבמות, נדרים ונזיר, ולמסכתות ראש השנה, יומא, מגילה, חגיגה וסוכה.⁴¹

אף על פי שלפנינו חלק קטן יחסית של כתבי רבי אברהם, מספר הערות קצרות ומעניינות בפירושו לתלמוד חושפות את האוריינטציה המיימונית המובהקת שלו. הציר שסביבו בנוי עיקרו של החיבור הוא העימות בין פירושו של רש"י לסוגיה לבין הפירוש העולה מאופן הפסיקה של הרמב"ם. אותה מסגרת דיון קיימת לעתים בנושאי אגדה שרבי אברהם מתייחס אליהם. כמה הערות קצרות על הכניסה לפרדס בפירושו למסכת חגיגה מאפשרות לעמוד על עמדתו. את פירושו לביטוי 'נכנסו לפרדס' הוא מעמת עם פירושו של רש"י: "נכנסו לפרדס" לשון רבינו שלמה עלו לרקיע על ידי שם המפורש ע"כ. והעיקר לפרדס החכמות' (עמ' רא). רש"י, בהתאם למסורת הסוד שהייתה הנהוגה באשכנז, מבין את הפרדס כתיאור של מקום, ואת הכניסה לפרדס כעלייה המתבצעת באמצעים מאגיים של הזכרת השם המפורש. ההערה הקצרה של רבי אברהם היא דחייה עקרונית של העמדה הזאת. פרדס, לדעתו ובהמשך למסורת המיימונית, הוא תחום ידע – פרדס החכמות – ולא תחום במרחב. לפיכך הכניסה לפרדס, כפי שתיאר אותה הרמב"ם, היא תהליך לימודי הקשור בידיעת הפסיקה והמטפסיקה. כדבריו של רבי אברהם בהמשך הדברים – "עלה לשמים" שהשיג החכמה בתכלית השלמות' (עמ' רב). עלייה לשמים אינה שינוי של מצב במרחב, אלא פירושה בהתאם למסורת המיימונית השגה מושלמת של החכמה. לפי אותו כיוון הוא מפרש את הביטוי 'הציץ ונפגע' בהנגדה לעמדתו של רש"י: "והציץ" לשון רבינו שלמה הציץ לפני השכינה [...] והעיקר הציץ בחכמה ודעת שלא עמד על אמיתתה ונתרשל ממנה מכל וכל' (שם). ההצצה, לפי רש"י, היא אירוע חזותי, ופירושה הסתכלות שלא בזמנה במראה השכינה המחוללת פגיעה ביורד המרכבה. רבי אברהם מפרש את ההצצה כניסיון השגה, ואת הפגיעה הבאה בעקבותיה כהשגה מוטעית הנגרמת על ידי רשלנות בעיון. הסיכון שבכניסה לפרדס בראייה שלא בעתה אינו אלא בניסיון מוטעה ומרושל של השגה מטפסית.

רצף ההערות הקצרות הללו של רבי אברהם מנגיד את העולם המיימוני, הקושר כניסה לפרדס בהשגת החכמה ורואה בידיעתה את השלמות העליונה, עם הקריאה של רש"י שהייתה נפוצה בחוגים של בעלי הסוד באשכנז. הביטויים השונים בסיפור שבסוגיה בחגיגה מתפרשים בהתאם לקטגוריות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה האריסטוטליים. כך מסביר רבי אברהם את הקטע העמום

41 ראה פירוש רבי אברהם מן ההר למסכת יבמות, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשכ"ב; הנ"ל, פירוש למסכת סוכה, מגילה חגיגה, יומא, ראש השנה, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשל"ה.

בסיפור הכניסה לפרדס – 'כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים: "מים מים" כלומר מים יש כאן איך נלך [רש"י]. והעיקר אבני שיש טהור קרא החלק האמצעי מן האויר שהוא קר וך ונקי, וקראו שיש לרוב קרירותו, וטהור לרוב זכותו, ושם מילדים מי המטר העולים מן הארץ באיד הלח' (עמ' רא). רש"י, בהתאם לגישתו, מתאר את המים כמכשול במסעם של יורדי המרכבה במרחב השמימי. אלה נקראים שלא להרפות את ידיהם משעה שנדמה להם שהם עומדים לפני מכשול מים לא עביר. רבי אברהם, לעומתו, ובעקבות עמדתו העקרונית למושג הכניסה לפרדס כתהליך מנטלי של השגה, מסביר את האזהרה: 'אל תאמרו מים מים', כקשורה בהימנעות משיבוש בתפיסה המטאורולוגית של השמים.⁴²

בין הקטעים הקצרים בפירושו של רבי אברהם לתלמוד מצויה דוגמה מאלפת המלמדת על תפיסת ההשגה כתכלית השלמות הדתית, המאפיינת את הזרם המיימוני. עמדה זו ניכרת בפירושו לביטוי 'הרהור עבירה קשה מעבירה'. גם כאן הוא מעמת את פירושו עם שיטתו של רש"י: "'הרהור עבירה קשה מעבירה". פירש רבינו שלמה תאות נשים קשה להכחיש את בשרו מגופו של מעשה ע"כ. והעיקר קשה לפי שהרהור בא מכח המתעורר, והוא קרוב לשבש השגה, גדולה מהעבירה (המעוררת הכח) המרגיש שאינו זך ודק כמתעורר' (עמ' ריד). הרהור עברה קשה מהעברה עצמה, משום שבהיותו קשור בדמיון, הרהור שייך לרובד המנטלי של האדם וגורם לשיבוש ההשגה שלו, מה שאין כן הפעולה עצמה, המונעת על ידי החושים, ועל כן פגיעתה רחוקה יותר מכוחו העיוני של האדם. הערה אירונית אחרת של רבי אברהם מגלה את ההפנמה של הקוסמולוגיה המיימונית המתנגשת עם עמדות תלמודיות. ההערה נאמרת על ברייתא במסכת חגיגה טז ע"א העוסקת בשדים: 'ת"ר ששה דברים נאמרו בשדים שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת – יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת ויודעים מה שעתיד להיות כמלאכי השרת [...] ושלשה כבני אדם – אוכלין ושותין כבני אדם, פריין ורביין כבני אדם ומתים כבני אדם'. רבי אברהם אינו פונה לאלגוריה כדי להפוך את השדים מישים למושגים אלא מסתפק בהערה קצרה ומבטלת: "'בשדים" – יש מרבותינו אנשים שהיו מאמינים מציאות השדים' (עמ' רג). פירוש קצר לביטוי 'בא לטהר מסייעין אותו' מגלה נטייה נטורליסטית ותפיסת השגחה מיימונית: "'מסייעין אותו". מן השמים שהשכל הפועל משגיח להשלים נפש האדם ולהוציאה מן הכח אל הפועל' (עמ' רכא). ההשגחה, לפי הפרשנות הפילוסופית של רבי

42 הפירוש שמציע רבי אברהם לביטוי 'מים מים' הוא בעקבות דברי הרמב"ם במורה הנבוכים ב, ל. כמו כן הושפע פירוש זה מדבריו של שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים, עמ' 137-138.

אברהם, היא עניין הטבוע במבנה העולם, והסיוע הישיר מן השמים מתווך באמצעות השכל הפועל המוציא את האדם מן הכוח אל הפועל. הערות קצרות אלו, המשוקעות בפירושי התלמוד של אחד מגדולי בעלי ההלכה של פרובנס במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, מלמדות על עומק ההשפעה של התרבות המיימונית בקרב בעלי התלמוד בפרובנס.⁴³ העובדה שאין בידינו אלא הערות קצרות אין בה כדי להמעיט את שהן מגלות. דווקא משום שהערות אלו מצויות בלבו של פירוש שרובו מוקדש לעניינים הלכתיים, פירושי האגדה הקצרים הם בבחינת אדם המשיח לפי תומו. המבנה הכולל של החיבור מעמיד את רש"י והרמב"ם זה לצד זה כמתדיינים מרכזיים בשאלות הלכתיות, והופך למייצג של הבדלי תרבות עמוקים, והנגדה זו באה לידי ביטוי בקטעי האגדה שלפנינו.⁴⁴

[ו]

מקור נוסף, המעיד על החוג הרבני־מיימוני ומרחיב אותו, הוא רבי יצחק דלאטש, מחבר הספר 'שערי ציון'. חיבור זה, הבנוי על סדר השתלשלות ההלכה, הוא מקור בעל ערך רב לתולדות התרבות היהודית בפרובנס. המחבר עצמו שייך למסורת המיימונית, ובתיאור המסורת הפרובנסלית הוא מאריך בשבחם של התיבונים: 'והחכם הכולל ר' שמואל בן כבוד החכם ר' יהודה אבן תיבון. גם הוא חבר חבורים נפלאים רבים ונכבדים. ובתוכם ספר מאמר יקוו המים. ובאר תורה שבכתב באור נפלא עד מאוד וחבורים נפלאים רבים ונכבדים בכל חכמה ובכל תבונה. והחכם הכולל ר' משה תיבון חבר חבורים גדולים ונכבדים ובתוכם לקט שכחה וספר פיאה, וספר התנינים' (עמ' 42). ההזדהות שלו עם מסורת החכמה הפרובנסלית ניכרת לא רק בכבוד שהוא רוחש לאבותיה־מייסדיה, אלא גם בדברי השבח המופלגים שהוא מרעיף על רבי לוי בן אברהם, שהיה אחד ממוקדי העימות בפולמוס בראשית המאה הארבע עשרה ונודה על ידי הרשב"א: 'והחכם

43 בפירושו למסכת מגילה רבי אברהם מעמת את תפיסת הנבואה של הרמב"ם עם זאת של רש"י. בהערה זו ניכרת הפנמה של עמדת הרמב"ם לתפיסת הנבואה: "מוליהו" לשון רבינו שלמה שר שיש לכל אדם למעלה ע"כ. והעיקר אע"ג דלא חזו בעין חזו מצד הכח המדמה שמבעת האדם מחמת ציורו ודמיונו' (עמ' קלח). ציטוט מ'מורה הנבוכים' על התארים, ראה שם, עמ' קסו-קסז. רבי אברהם פסל את חרם האדרבה של מתנגדיו של אבא מארי, והביע תמיכה מובלעת בעמדתו של הרשב"א לאסור את לימודי הפילוסופיה עד גיל עשרים וחמש. ראה מנחת קנאות, פרק קיב, עמ' תת. כפי שנראה להלן, תמיכה בחרם על לימודי הפילוסופיה מצויה גם בקרב המיימונים, ובכללם רבי אברהם.

הגדול ר' לוי ב"ר אברהם ב"ר חיים. חכם היה בכל חכמה. חבר חבורים נוראים ונפלאים. ומהם הספר הנכבד לוית חן. יקר ונכבד מאוד לא נודע מעלתו כי אם ליחידים' (עמ' 46-47).

רבי יצחק הוא בנה של משפחה שהשתייכה כבר בראשית המאה השלוש עשרה לזרם בעלי ההלכה המיימונים. בספרו הוא כותב שמוצאה של משפחתו מקרקסון: 'והרב ר' אליהו ב"ר יצחק מקרקסונה. ובנו הרב ר' יעקב ב"ר אליהו לבית טאש והוא קבל מאביו ומחתנו בעל ההשלמה וחבר חבורים נוראים לבאר ולהעמיד בפרוש דברי הרב הרמב"ם ז"ל. ובפרט בספר המורה. כי רבו הלוחמים עליו. הרב ר' שלמה בן אברהם מן ההר ותלמידו הרב ר' דוד בר' שאול' (עמ' 41). אבי סבו של רבי יצחק, רבי יעקב דלאטש, מוצג כאחד ממגיני המסורת המיימונית בפולמוס שהתנהל בעשור הרביעי של המאה השלוש עשרה בפרובנס. רבי משולם בן משה בעל ההשלמה היה חותנו. מעניין לציין שוב את הקשר שבין ההשתייכות למשפחת משולם בן יעקב לבין הזיקה למסורת המיימונית. הפירוש על 'מורה הנבוכים', שיצחק דלאטש מעיד עליו שנתחבר על ידי רבי יעקב דלאטש, לא הגיע לידינו.

למעשה, פירוש זה הוא הקדום מבין פירושי 'מורה הנבוכים', שהראשונים הידועים לנו נכתבו במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה. רבי יהודה, בנו של רבי יעקב ותלמידו של רבי שמואל מבדרש מחבר 'ספר השלמן', היה תלמיד חכם מובהק, מחבר 'ספר בעלי אסופות'.⁴⁵ בנו של רבי יהודה וסבו של מחבר הספר 'שערי ציון' הוא רבי יצחק דלאטש. הנכד מתאר סבו באופן הבא: 'וביאר הרב הגדול אדוני זקני. חכם גדול. כולל כל חכמה. הרב ר' יהודה בן הרב ר' יצחק לבית טאש [הרב ר' יצחק בן הרב ר' יהודה]⁴⁶ אביו של אבא מארי נ"ע. חיבר חבורים רבים בכל מלאכה ובכל חכמה. וחבר פירוש מהתלמוד. בסדור טוב ונאה ומקובל. בסדר טהרות לבד מנדה ומסכת קנים ותמיד בסדר קדשים. ובמסכת כלאים ובמסכת כלה [חלה] ובמסכת ערלה בסדר זרעים. עד שנתקבל מימות רבינו הקדוש. וכאשר השלים לחבר חבורים מהתלמוד אשר הפלגת חבורו ועוצם תועלתו. לעד נאמן עליו כי רוח אלהים בו. חבר חבורים בחכמת הטבע והתכונה רבים ונכבדים' (עמ' 46). ייתכן שהתארים שהנכד מעניק לסבו הם מופלגים מדי, אולם לפנינו עדות על בעל הלכה העוסק בחכמה.⁴⁷

45 תיאור החיבור 'בעלי אסופות', ראה בנדיקט תשמ"ה, עמ' 105-113.

46 גרסה זו מצויה בכתבי יד אחרים של 'שערי ציון', ראה ספר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים תשנ"ה, עמ' 177.

47 מכל כתביו לא נשתייר לנו אלא ביאור מאמרי חז"ל בענייני תכונה ומתמטיקה, המצוי בכ"י פריס,

רבי יצחק דלאטש היה מעורב בפולמוס על לימוד הפילוסופיה בראשית המאה הארבע עשרה. בתחילה הוא צירף את חתימתו למחנה המחרימים, אולם לאחר מכן הוא העביר את תמיכתו למתנגדים לחרם.⁴⁸ כפי שנראה להלן, מהלך זה היה אופייני לבעלי הלכה מיימונים וביניהם המאירי, שבתחילה תמכו בהטלת מגבלות על הפצת החכמה, אולם לאחר התפשטות התבערה וגבור המעורבות של הרשב"א, גרסו חלקם שמדובר בניסיון לדחוק את החכמה ולא רק להסתירה. בעיצומו של הפולמוס חיבר רבי יצחק דלאטש איגרת חריפה נגד האיסור על לימוד הפילוסופיה, המוזכרת ב'מנחת קנאות'. הרשב"א הפציר בו לחזור בו מהתנגדותו וראה בו נמען למסע השכנוע שלו בפרובנס, משום שידע כי בעלי ההלכה המיימונים הם המספקים גיבוי למסורת הפילוסופית בפרובנס.⁴⁹ משפחת דלאטש הייתה אפוא משפחה של בעלי הלכה מיימונים שבה סב ונכד – יעקב בן אליהו דלאטש ויצחק בן יהודה דלאטש – נוטלים חלק בפולמוסים הגדולים על התרבות הפרובנסלית במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה. מכתביהם ההגותיים לא נותר בידינו מספיק כדי לעמוד באופן רחב על עמדתם ולמקמם בתוך גווניו של הזרם המיימוני בפרובנס.⁵⁰

מקור חשוב המעיד על רציפותה של המסורת הרבנית-מיימונית אל תוך המאה הארבע עשרה הוא חיבורו של רבי יוסף בן שאול, 'מזוקק שבעתיים'.⁵¹ חיבור זה הוא אוצר בלום של חומר הלכתי המאורגן סביב ה'משנה תורה'. המחבר הכיר את מסורות ההלכה האשכנזיות, הצרפתיות, הפרובנסליות, הקטלוניות והספרדיות, והוא מצטט אותן בהרחבה ודן בהן. בתוך המגוון הרחב של המקורות שהוא מצטט ובוחן, יש לחיבורי ההלכה הפרובנסליים מקום מרכזי, והוא מרבה להסתמך ולצטט את 'ספר ההשלמה' ואת 'ספר המכתם'. נוסף לכך, יש ב'מזוקק שבעתיים' אזכורים רחבים של חומר הלכתי פרובנסלי שחלקו אבד ועל חלקו האחר לא ידענו עד כה. 'ספר השלמן' לרבי גרשם מבדרש, שכבר אינו בידינו, מצוטט פעמים רבות ובהרחבה, וכמו כן חיבור לא ידוע של רבי יהונתן הכהן, שעניינו תשובות להשגות הראב"ד על ה'משנה תורה'. כתב היד הענק בהיקפו,

48 ראה מנחת קנאות, עמ' תל, שורה 69. על שינוי עמדתו של רבי יצחק, ראה שם, עמ' תצב.

49 על הפצתו של רשב"א ברבי יצחק דלאטש לחזור בו מתמיכתו במתנגדיו, ראה מנחת קנאות, עמ' תקמח-תקנא.

50 בעוד רבי יצחק דלאטש תומך בלימודי הפילוסופיה ומתנגד נמרצות לחרם, מיקומו בין המיימונים הוא סבוך. ידוע לנו שהוא היה רופא שריפא מחלת כליות באמצעות צורת אריה באישורו של הרשב"א (מנחת קנאות, עמ' תצב, שורות 5-6). השימוש שאחד מתומכי החכמה עושה באמצעים אסטרליים מלמד על חדירתה של האסטרולוגיה לחוגים המיימוניים בפרובנס. על הכניסה של יסודות אסטרליים לעולם המיימוני ראה שוורץ תשנ"ט, עמ' 245-254.

51 חיבור זה מצוי בכתב יד יחיד באוסף קלגסבלד בירושלים. על הימצאו שמעתי לראשונה מפרופ' ישראל תאשמע.

שכאמור עוקב אחרי המשנה תורה, נקטע ב'הלכות שמיטה ויובל' של 'ספר זרעים' של הרמב"ם, ואינו מצוי לפנינו בשלמותו (בכתב היד גם חסרות 'הלכות עבודת כוכבים' שב'ספר המדע'). המחבר, בעל הלכה בקי ורגיל, מגלה את שליטתו הרחבה במסורות הפילוסופיות היהודיות והערביות כאחת, ומשלב אותן בפירושו המקיף ל'ספר המדע'. ידוע לנו שהמחבר הוא ממשפחת קמחי, אך איננו יודעים עליו דבר ממקורות חיצוניים. כתב היד שנתגלה לגמרי במקרה לא הותיר רושם כלשהו בחיבורים ההלכתיים שלאחריו.⁵² רבי יוסף בן שאול מעיד על עצמו שהוא בן שלושים וחמש בשנת 1380, זמן כתיבת החיבור, ומתוך ה'מזוקק שבעתיים' עצמו ניתן בהחלט לשרטט את הפרופיל התרבותי הרבני-מיימוני שלו.

אופן הארגון של ה'מזוקק שבעתיים' משקף בצורה עמוקה את האוריינטציה של בעלי ההלכה המיימונים בפרובנס. רבי יוסף בן שאול מעיד שכוונתו להכריע להלכה לאחר סקירה ודיון בשיטותיהם של אלה שקדמו לו, ואכן כך הוא נוהג לכל אורך הדרך. חידושי תורה לשמם, להגדיל תורה ולהאדיר, כמו אלה שנכתבו בקטלוגיה על ידי הרמב"ן ותלמידיו לא היו חלק מהזאנר של בעלי התלמוד המיימונים. במובן זה בעלי הלכה כיוסף בן שאול קיבלו את הנחות היסוד המיימוניות שלימוד התלמוד מיועד לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא. אולם ה'משנה תורה' לא נתפס כתחליף לקוריקולום התלמודי, כפי שראו בו חלק מן הפילוסופים המיימונים הלא תלמודיים. נהפוך הוא, בעלי ההלכה הפרובנסליים החזירו את 'משנה תורה' אל הקשר הדיון הראשוני שלו – התלמוד, מסורת הגאונים שלפניו, ופירושיהם של בעלי ההלכה שלאחריו. יש במעשה זה מעין דה'קודיפיקציה של ה'משנה תורה' עם קבלת התפיסה הבסיסית של המשמעות הדתית של עיסוק בהוויות דאב"י ורבא. יוסף בן שאול מציג את חיבורו כשילוב בין פסקי הרי"ף ל'משנה תורה'. הרי"ף סומך את פסקיו אל תוך הדיון התלמודי אולם חסר בו סידור שיטתי של ההלכה לפי נושאים, כמו זה הקיים ב'משנה תורה'. ואילו ה'משנה תורה', שקיים בו סידור מקיף כזה, משמיט את המקור התלמודי של ההלכות כפי שמצוי בפסקי הרי"ף. החיבור 'מזוקק שבעתיים' משמר את הארגון השיטתי של ההלכה כפי שסידר אותו הרמב"ם, אולם מטרתו להשיב את ה'משנה תורה' לתוך ההקשר של הדיון במקורותיו:

רצינו ללכת בעקבות הר"ם ז"ל ובשטתו לבאר כל דיני מצוה בפני עצמה, ומצד שראינו העלם ודבר סתום גם כן בספרי הר"ם ז"ל שהוא כתב כל

52 פרופ' יעקב זוסמן זיהה את יוסף בן שאול עם חכם בשם שן יוסף מונביר. רבי משה בוטרייל שלח קונטרסי הלכה שבהם מוזכר יוסף כמי שפירש את השאלות. ואכן הנצי"ב מעיד שבידיו פירוש לשאלות מאת יוסף בן שאול. ראה פתח העמק, מהדורת ירושלים, ע"א. ראה זוסמן תשכ"ט, עמ' 272, הערה 9.

ההלכות בדברים סתומים לא זכר שם אחרים ובאיזה מקום הם ממקומות התלמוד ולא ביאר שום טעם ולא שום ראייה [...] ורצוני ללכת בשיטת הרי"ף בענין אחר והוא לזכור שם התנאים והאמוראים ומקום הפסק [...] ובענין אחר רצוני ללכת אחר שטת הרי"ם ז"ל לבאר כל דיני מצוה בפני עצמה כמו שאומר לך על דרך משל כאשר ארצה לבאר הלכות תפילה אקבץ במקום אחד כל מה שבארו החכמים ז"ל. (מזוקק שבעתיים, 1 ע"א)

התייחסות כזאת אל ה'משנה תורה' היא אופיינית לחיבורים פרובנסליים אחרים הנכתבים על ה'משנה תורה' ובעקבותיו. 'ספר השלמן' של רבי גרשום מבדרש, 'ספר המנוחה' של רבי מנחם, ו'ספר הבתים' של רבי דוד בן שמואל הכוכבי הם חיבורים שנכתבו כפירוש על הרמב"ם מתוך אותה מגמה עצמה. ואכן, בהקדמת ה'מזוקק שבעתיים' יוסף בן שאול מגדיר חיבורים פרובנסליים אלו כקבוצת ההתייחסות שלו. זיקתו של 'מזוקק שבעתיים' אליהם היא כה עמוקה, שבין היתר הוא צריך להצטדק מדוע יש צורך בחיבור נוסף על אלה שכבר עומדים לפניו:

ואחר בא הרב הגדול נר מערבי הוא הרב רבינו משה ב"ר מיימון וחבר חבור נאה נתפשט בכל גבול ישראל על התלמוד מה שצריך לנו עתה ומה שהוא הלכתא למשיחא. אמנם הרב ז"ל סתם דבריו מאד ובאו חכמים אחרים אחריו ונמשכו בעקבותיו לבאר הפסקים, כמו שעשה הרב מקוסי ז"ל והרב בעל השלמן וכלם לא השלימו גם כן כל הפסקים. וראיתי אחד מהמחברים האחרונים שחבר על ספרי הרם ז"ל שמו הרב דוד כוכבי ז"ל חבר דעות הפוסקים בחבורו ושנה שטת הרב ז"ל, שהוא כתב מה שחבר ז"ל בספר קדושה הוא חבר בהלכות ע"ז, וכן בשאר הפסקים קצר לשון הר"ם ז"ל ולפעמים מוסיף על דברי הר"ם ומשנה לשונו כמו מה שנראה לו בטוב שכלו ועשה שיטה לעצמו שקרא שם לפסקיו בלשון אחר שלא עשה הר"ם ז"ל, כי מה שקרא הרם 'זרע' קראו הוא 'בית אל' וכן בשאר הפסקים וחלק כל בית לשערים כמו שחלק הרם ז"ל לפרקים ואחר כל שער עשה סמני הלכות ומה שהיה נראה לו בפסק אחר שאינו כהלכה היה אומר זה ביאור לרם ז"ל אמנם כל אלו הבתים לא ראיתי אותם. (שם)

מעבר לשותפות העמוקה של יוסף בן שאול עם בעלי הלכה מיימונים כמו בעל 'ספר השלמן' ובעל 'ספר הבתים' בכל הנוגע לזאנר ההלכתי הייחודי שהם יוצרים, חיבורו 'מזוקק שבעתיים' מגלה את החדירה העמוקה של הפילוסופיה המיימונית והערבית אל תודעתם של בעלי ההלכה בפרובנס. דוגמאות לכך מצויות לרוב בקטעים על 'ספר המדע'. נצטט דוגמה העוסקת ב'הלכות יסודי התורה' (א, ה), שמשמע ממנה שהאל הוא המניע הראשון: 'המצוי הזה הוא אלהי העולם אדון

כל הארץ והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית'. יוסף בן שאול נכנס לעובי הקורה של הבעיה המטפיסית הטמונה בהגדרה זו:

והנה בכאן יש בו מקום עניין כי כבר הסכימו גדולי הפלוסופים שאין השם ית' מניע הגלגל וכן כתב ארסטון כי מהאחד לא יהיה ממנו שלא אחד, ומזה בארו אבונצר ואבן סיני כי חלילה שיהיה השם ית' מניע הגלגל ביד אמצעי וכן אבן רשד הודה בזה בסוף ימיו וגם הר"ם ז"ל כתב כן בחלק שני פ' ב' מספר מורה הנבוכים. (דף 6 ע"א)

השאלה אם ניתן לתאר את האל כמניע הגלגל הייתה אחת השאלות המטפיסיות הקשות שהתחבטו בה הפילוסופים הערבים בימי הביניים. יוסף בן שאול מודע לזיכרון שהתנהל בין אבן סינא, אלפראבי ואבן רושד בשאלה זו, והוא נרתע מן המשתמע מניסוחו של הרמב"ם שהאל מניע את הגלגל באופן ישיר. לדעתו, הגדרה זו עומדת בסתירה לדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, ואבן רושד עצמו חזר בו מתפיסה זו בסוף ימיו.

ההפנמה של העולם המיימוני ניכרת בין היתר בפירושים האלגוריים בספר 'מזוקק שבעתים', המצויים לרוב בקרב החוג הפילוסופי. דוגמה אחת לכך היא פירושו למאמר חז"ל שהתורה קדמה לעולם: 'ולזה נראה לי שכונו באמרם ז"ל שהתורה קדמה לבריאת העולם נוכל לבאר שקרא התורה עולם השכלים והוא קודם לשאר הנמצאים וכן אמרו הקב"ה הביט בתורה שממנו ית' נאצל שכל שני והשכל השני הוא משפיע ממנו שכל שלישי' (דף 7 ע"ב).⁵³ הבריאה נעשתה באמצעות תווך של השכלים, וזאת המשמעות האלגורית של קדימת התורה לעולם. דברים חריפים למדי הוא משמיע ביחס להשגת הראב"ד על הרמב"ם בעניין ההגדרה של המגשימים כמינים. מהשגת הראב"ד עולה תפיסה שהמלאכים אף הם בעלי גוף: 'ועוד יש לעיין בדבריו איך אמר כגויות המלאכים הלא המלאכים אין להם גויה ולא שום צורה גשמית כמו שמבואר לחכמים' (דף 24 ע"א).

התמצאותו הרחבה של יוסף בן שאול בדיונים של המטפיסיקה והפיסיקה האריסטוטליים בתיווכה של הפילוסופיה הערבית מתגלה בקטעים אחרים בחיבור. ניכר שהוא מבין את 'ספר המדע' כחיבור המכונן באופן נורמטיבי את התאולוגיה של היהדות מתוך התייחסות לעמדות המטפיסיות של גדולי הפילוסופים הערבים. קיים דמיון מרתק בין שיטת הארגון של החומר ההלכתי בספר 'מזוקק שבעתים' לבין הקטעים העוסקים בהלכות יסודי התורה.

53 אלגוריה זו מצויה בכתביו של כוכבי, והיא מבוססת על פירושו של הרמב"ם לביטוי 'פמליה של מעלה'. על כך ראה להלן עמ' 189 הערה 13.

המגמה להשיב את ההלכה החתוכה של הרמב"ם אל מקורותיה בתלמוד ובראשונים מופיעה גם בקטעים הנוגעים למעשה מרכבה, מעשה בראשית והלכות דעות. אלא שבכל הנוגע לצדדים הפילוסופיים של ה'משנה תורה', המקורות הם אבן סינא, אל-פראבי ואחרים. יוסף בן שאול מונה ומצטט אותם כל אימת שהוא סבור שהם המקור לדברי הרמב"ם. ההלכה החתוכה ב'משנה תורה' בעניינים המטפסיים מושבת אל מקורה במסורת הפילוסופית שיוסף בן שאול בקיא בה.⁵⁴ ה'מזוקק שבעתיים' הוא אוצר בלום ומרשים של הלכה ופילוסופיה שלא נחקר עד כה. מחברו הוא החוליה האחרונה של בעלי ההלכה המיימונים שהטביעו חותם עמוק על אופיה של התרבות הפרובנסלית.⁵⁵

במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה נוצרה בפרובנס ספרות הלכתית ענפה שחלקה הגדול נכתב בידי בעלי הלכה בעלי תודעה עצמית מיימונית. מעבר לתפיסה הפילוסופית של בעלי הלכה אלו, המקום ש'משנה תורה' תופס בכתביהם הוא מרכזי. חלק ניכר של הספרות ההלכתית בפרובנס נכתב כפרשנות רציפה על ה'משנה תורה' – 'ספר השלמן',⁵⁶ 'ספר הבתים' של רבי דוד הכוכבי, 'ספר

54 בין יתר המקורות הפילוסופיים, יוסף בן שאול נושא ונותן גם בדברי לוי בן אברהם: 'זהחכם ר' לוי ז"ל בספר לויית חן מנה אלו עשרות צורות טהורות מהמלאכים שנאנים וקדישין ועירין ולא מנה חיות הקודש ולא אופנים ולא מלאכים' (דף 7 ע"ב).

55 חיבור אחר שמחברו בעל הלכה מיימוני מן המאה הארבע עשרה מצוי בכ"י לונדון 551.1. כותב החיבור הוא רבי יעקב בן משה מבניולש, נכדו של רבי דוד הכוכבי. החיבור עוסק בעיקר בעניינים הלכתיים הקשורים להלכות שחיטה, יין נסך, גיטין וקדושין. זהו חיבור הלכתי פרובנסלי אופייני, מצוטטים בו בעלי הלכה פרובנסלים, כדוגמת רבי אברהם מן ההר והמאירי, ומובאים בו לא מעט ממנהגי גרבונו ופרובנס בכלל. החיבור שנכתב בשנות החמישים של המאה הארבע עשרה כולל ביקורת קצרה על הפילוסופים שאינם עוסקים בתלמוד: 'ומהם יבחרו להם החכמות החצוניות כספרי אריסטו ושאר הפילוסופים' (דפים 111 ע"ב–112 ע"א). אולם בקטע קצר על ההשגחה, שנכתב בשנת 1358 ומצוי בכתב היד (דפים 200–203), ניכרים ההשכלה והעניין הפילוסופיים הרחבים של המחבר. רבי יעקב מתאר את השילוב המיוחד של עיסוק בהלכה ובפילוסופיה כפי שהוא מתרחש בבית המדרש שלו: 'הנה בהיותי באוניין בית המדרש שונה לתלמידים ההלכה החמורה מקונמות דכתובות עם באור הר"ם והרב רבנו יוסף הלוי אבן מגיש [...] הובא אלי כתב פילוסוף אחד מרומה לשאול באורו כי חמור הוא וסתום מאוד יורה על חכמת ממציאו וזה נסחו' (דף 200). בהמשך הוא מצטט את הטקסט הפילוסופי ועוסק בביאורו בהרחבה. הקטע שהוא מפרשו נוגע לטענה שאריכות ימיהם של הקדמונים נבעה מכך שהחכמות לא היו מצויות בזמנם, וכדי לממש את ייעודם הם נזקקו לשנים ארוכות. לעומת זאת, לפי תפיסת הפרוגרס הפילוסופית, אורך החיים מתקצר משום שידעית החכמה התפתחה והעמיקה ואדם זקוק לשנים מעטות יותר כדי להשיג את ייעודו כמשכיל. עמדה זו מתארת את התקצרות משך החיים לא כתהליך של גיוון וירידת הדורות אלא כתהליך של התפתחות, והיא מבטאת באופן חריף את הפנמת רעיון ההשגה כתכלית האנושית. רעיון זה מופיע בכתביו של רבי יהודה רומנו, וככל הנראה הוא הפילוסוף 'מרומה' (רומא) שרבי יעקב מצטט.

56 על קרבתו של 'ספר השלמן' ל'משנה תורה' יש לנו עדות עקיפה של רבי דוד הכוכבי, שהספר היה לפניו: 'והרב ר' גרשם בר' שלמה מבדירש חבר 'ספר השלמן' בסדר הלכות קרוב לספר הר"ם' (הקדמה לספר הבתים, עמ' 73).

המנוחה של רבי מנוח, ו'מזוקק שבעתיים' של רבי יוסף בן שאול. בחיבורו של רבי אברהם מן ההר על התלמוד – שאיננו פירוש רציף על 'משנה תורה' – השאלה כיצד קרא הרמב"ם את הסוגיה היא השאלה המרכזית המעומתת עם שיטת הקריאה של רש"י. אין ספרות זו ספרות חידושים אלא ספרות בעלת מגמה הלכתית מובהקת, וגם בנקודה זו יש משום הפנמה של התפיסה הספרדית-מיימונית של משמעות התלמוד כמקור לבירור ההלכה ולא כטקסט שיש לעסוק בו להגדיל תורה ולהאדיר. העמדה החליפית, שהייתה מקובלת על בעלי התוספות וראתה בפרשנות התלמוד ניסיון להרחיב ולהעצים את השיח התלמודי עצמו, התקבלה באותה תקופה בקטלוניה בקרב הרמב"ן ותלמידיו, ונוצרה שם ספרות חידושים קלסית. ספרות החידושים הקטלונית לא ראתה בדיון התלמודי ובפירושו אמצעי לבירור ההלכה בלבד, אלא מטרתה הבנת הסוגיה והשקלא וטריא שלה, מתוך השוואתה לסוגיות אחרות ומתוך הניסיון לעמוד על ההיגיון הפנימי שבה על ידי העלאה של תובנות והבחנות חדשות שינהירו קשיים העולים בהבנת הסוגיה וביחסה לסוגיות אחרות. בעלי ההלכה הפרובנסלים, שהיו מודעים היטב לספרות הפרשנית הצרפתית-אשכנזית, דנו בעיקר בהשלכות ההלכתיות הנובעות ממפעלם הפרשני של בעלי התוספות, אולם הם לא הפנימו את אופן המחשבה שספרות זו ייצגה ואת עמדתה ביחס למשמעות התרבותית של התלמוד כקנון גלמד. מקוריות וחריפות לא היו אפוא מטרותיה של הספרות ההלכתית הפרובנסלית, והיא לא התיימרה להמשיך את הברק הדיאלקטי של רבנו תם ושל בעלי התוספות או את התובנות הפרשניות החריפות של הרמב"ן ושל תלמידיו. ההפנמה של העמדה המיימונית ביחס לתפיסת התלמוד אין משמעותה הענקת מעמד קנוני ובלעדי לפסקי הר"ף או ל'משנה תורה'. מסורות הפסיקה שעמדו לבחינה בספרות ההלכה הפרובנסלית היו מגוונות יותר. החיבורים שהזכרנו, מ'ספר ההשלמה' ואילך, עוסקים במסורות הפירוש והפסיקה הפרובנסליות, הצרפתיות, הספרדיות, ובהמשך הקטלוניות. במובן זה משתקף מעמדה של פרובנס כצומת תרבותי של העולם האשכנזי והספרדי כאחד. 'בית הבחירה', הבוחן היקף רחב של מסורות הלכתיות, ממשיך אפוא את המגמה הפרובנסלית, אולם הוא עושה זאת בהרחבה ובשיטתיות העולות על אלה של קודמיו ובני זמנו. בעקבות ההשפעה המיימונית נוצרה בפרובנס יצירה הלכתית ייחודית. כפי שעולה מהעדויות שנסקרו בפרק הזה, לפחות חלק מבעלי ההלכה בפרובנס הפנימו את עמדתו הדתית של הרמב"ם. עמדתם ומעמדם של המאירי ושל בעלי הלכה אחרים מתבטאת יותר מכול בפולמוס הגדול של ראשית המאה הארבע עשרה, שהרשב"א נטל בו תפקיד מרכזי. הפער שנוצר במאה השלוש עשרה בין העולם הפרובנסלי-מיימוני לבין העולם הקטלוני התפרץ במלוא עוצמתו בפולמוס על לימוד החכמה.

פרק חמישי

רבי מנחם המאירי והפולמוס על לימוד הפילוסופיה

בעשור הראשון של המאה הארבע עשרה התחולל בפרובנס מאבק על הדרשות הפילוסופיות ועל מקומו של לימוד הפילוסופיה בקוריקולום היהודי. התפתחות התרבות היהודית-פילוסופית בפרובנס, שראשיתה בשמואל אבן תיבון ובפירושו לתורת הרמב"ם והמשכה בהפצת הפרשנות של אבן רושד לכתבי אריסטו, נראתה בעיני מתנגדיהם של הפילוסופים הרדיקליים כתופעה החורגת מעבר לחוג המצומצם של יודעי ח"ן והנשלט על ידיהם. לפי עדותו של מחולל המאבק אבא מארי, האירוע שהצית את הפולמוס קשור בדרשה פומבית שבה המשיל הדרשן את אברהם ושרה לחומר וצורה, לפי המילון הצפוי של האלגוריה הפילוסופית.¹ ואכן, מה שמאפיין את תולדות הפילוסופיה המיימונית במאה השלוש עשרה בפרובנס הוא פופולריזציה הולכת ומואצת באמצעות ספרות ענפה של דרשות פילוסופיות. הצעד הראשון בכיוון זה נעשה על ידי הדמות המרכזית של הפילוסופיה המיימונית בפרובנס, שמואל אבן תיבון, שראה בהסרת מגבלות הסוד חלק מכיוון ההתפתחות הפנימי של התקופה.²

בשנת 1303 כתב אבא מארי לרשב"א בניסיון לרתום אותו למאבק בחוגים הפילוסופיים בפרובנס ובדרשות הפילוסופיות הפומביות. בפנייה זו, שהייתה למעשה יריית הפתיחה של המאבק, חרג אבא מארי מגבולות הוויכוח הפנימי בפרובנס, וחיפש לו גיבוי אצל גדול בעלי ההלכה שבדור, שחי בברצלונה. אבא מארי והרשב"א האשימו את האלגוריסטים בהפיכתם של אבות האומה ההיסטוריים לישים מופשטים על פי הפיסיקה האריסטוטלית.³ לטענת הרשב"א,

1 'ידיה היום יום חתונת אחד מגדוליה והנה איש מנכבדי הארץ ואציליה דבר אתנו קשו' בראש הומיות קרא על אברם ושרה שבמקרא שהוא חומר וצורה' (חשן משפט, עמ' 174). תיאור חי של נסיבות המשתה שנדרשה בו הדרשה ושל שאר האלגוריות הפילוסופיות המצויות בפי הדרשנים בפרובנס, ראה שם, עמ' 158-159. ראה גם מנחת קנאות, עמ' שטז.

2 על יחסו של שמואל אבן תיבון לפרוגרס ולערעור מגבלות האוטוריט, ראה לעיל עמ' 75-76.

3 לדעת הרשב"א, גם הנוצרים היו מענישים על אלגוריה כזאת. המסכנת את ישותם ההיסטורית של האבות: 'כי עברו נא איי כתיים אשר כנענים. ויענישו אותם כל הגוים ככופרים, ואף על אחד

הנטייה האלגורית של הדרשנים תתפשט במהרה אל המצוות עצמן, וכוונתם של אלה להפוך את המצוות המעשיות לסמלים בטיפולוגיה האריסטוטלית ולבטלן.⁴ אבא מארי והרשב"א חזרו גם על האשמה שחוגים אלו מקבלים את המסורת האריסטוטלית-אוראוסטית ללא ביקורת, ועל כן הם כופרים באמונות החידוש וההשגחה, כפירה המאיימת על עצם קיומה של דת ישראל.

הרשב"א תקף בחריפות את המסורת הפילוסופית ואת הדרשנות האלגורית. הוא היה מודע לכך שהשתלבותו במאבק בתקבל על ידי העילית הפרובנסלית כהתערבות זרה ולא לגיטימית בשאלה תרבותית פנימית. לכן הוא נרתע מלהתערב ודחק באבא מארי ובאישים פרובנסליים אחרים לפעול בעצמם כנגד התרבות הפילוסופית המתפשטת בתחומם. לאחר שלא עלה בידי הרשב"א להפעיל את נאמניו בפרפיניאן ליוזמה כזאת, ולאחר ניסיון כושל של אבא מארי וסיעתו לחולל חרם במונפלייה, נעתר הרשב"א, לאחר משא ומתן מתמשך, להצעתו של אבא מארי שהקהילה בברצלונה תטיל חרם משלה, ובעקבות התקדים בברצלונה, שיישא את חותמו של הרשב"א, יפעלו הקהילות בפרובנס ויטילו חרם משלהן. בתשעה באב בשנת ה' אלפים ושישים וחמש (1305)⁵ הכריזה הקהילה בברצלונה חרם על לימוד של ספרי הפילוסופים הלא יהודיים העוסקים בפיסיקה ובמטפיסיקה לפני גיל עשרים וחמש. אולם בטרם הטילו אבא מארי ותומכיו חרם דומה בפרובנס, הוזרזו מתנגדיו להטיל חרם נגדי, חרם האדרבה: היות שהמחרימים בברצלונה החרימו שלא כדין, הם עצמם מוחרמים. כמו כן, כל מי שיקבל את מרותו של חרם בברצלונה וישמע לו, יימצא לטענתם מוחרם. אבא מארי ניסה לגייס את תמיכתם של בעלי הלכה רבים ככל האפשר לביטול החרם של מתנגדיו, והטיל חרם משלו על מתנגדיו המחרימים. החרמות והחרמות-הנגדיים לא הגיעו לידי פתרון, והמאבק כולו הסתיים כתוצאה מהאילווצים הטרגיים שהכתיב גירוש היהודים מצרפת, ובכללם גירוש יהודי מונפלייה ואבא מארי בתוכם, ב' באב בשנת שישים ושש (1306).

חלק מן ההיסטוריונים שעסקו באירועים של ראשית המאה הארבע עשרה פירשו את הפולמוס כמאבק בין המיימונים למתנגדיהם. לפי תיאור זה, המתנגדים

מן הדברים, וחקקי און אשר כתבו למו בספרים. האם האומר על אברהם ושרה חומר וצורה הלא יקיפום וזמורות וישרפום לשד, כי כל האומות מתיחסים בהם, ואלה יאמרו שאינם רק משלים, הם ובניהם' (מנחת קנאות, עמ' תיב-תיג).

4 האשמה שהאלגוריסטים מתכוונים לרוקן את המצוות מתוכנן המחייב מופיעה באיגרתם של הרשב"א ונכבדי ברצלונה: 'הכוונה להם באמת נכרת לומר שאין המצוות כפשוטים. כי מה אכפת לשם בין הנחורים לשחוטם. רק משל ומליצה, ויחזיקו בתרמית למשוך השוטים. ועקלקלות מטם' (מנחת קנאות, עמ' תיא-תיב).

5 מנחת קנאות, עמ' תשכד.

נמנעו מלצאת בראש חוצות נגד הפילוסופים כל עוד אלה שמרו על מגבלות פנימיות של תורת סוד. משחרגו המיימונים בפרובנס אל רשות הרבים, הגיבו אבא מארי וחוגו במהלך שהוביל למבוי סתום של חרמות הדדיים. הפולמוס כנגד כתבי הרמב"ם בעשור השלישי של המאה השלוש עשרה, שהיה לכאורה התקדים לפולמוס בראשית המאה הארבע עשרה, מחזק את הנטייה לקריאה כזאת של יוזמת אבא מארי. פירוש זה לפולמוס רואה בו מהדורה מאוחרת של המאבק על כתבי הרמב"ם; הפצעים שנראה שהגלידו, נפתחו מחדש ומדובר באותם פצעים עצמם.⁶

אולם עיון במאבקו של אבא מארי חושף תמונה מורכבת הרבה יותר. שלא כמו בפולמוס הקודם, שהיה מאבק בין המיימונים למתנגדיהם, הפולמוס בראשית המאה הארבע עשרה היה ויכוח פנימי בורם המיימוני בפרובנס. באופן ממוקד יותר, ניתן לתארו כעימות שיזמו חלק מבעלי ההלכה המיימונים שניסו להגביל את בני חסותם הפילוסופים בפרובנס. האופי של הפולמוס כוויכוח פנימי משתקף ביחסים המורכבים שבין אבא מארי למאירי.

אבא מארי אסף את חילופי האיגרות המתעדות את תולדות הוויכוח בקובץ 'מנחת קנאות', אולם הוא השמיט ממנו את האיגרת ששלח אליו המאירי כמענה לשאלתו האם החרם שהטילו מתנגדיו תקף.⁷ איגרתו של המאירי אמנם מצוטטת בקצרה בקובץ, אולם ההתנגדות החריפה שהוא הביע בה לחרם שהוטל על לימוד הפילוסופיה בברצלונה ולפעילותו של אבא מארי בגיוס הרשב"א למאבק, לא

6 ראה גרץ 1941, עמ' 28-30. תמונה מאונת ומורכבת יותר, אם כי בבסיסה בעלת אותה מגמה, ראה סרצ'ק 1935, עמ' 195-205. לכיוון זה נוטים גם דבריו של יצחק בער (תשי"ט, עמ' 171 ואילך). לדעתו, מרכזו של הפולמוס היה בספרד עצמה ולא בפרובנס, שם נפוץ האוורואיזם באופן עמוק יותר. תמונה מהימנה ומעמיקה של הפלגים השונים ושל עמדתו של אבא מארי – שדברי בהמשך קרובים לה בנקודות רבות – ראה שטרן 1994. בכל הדינים הללו מצויים תיאורים רחבים של שלבי הפולמוס והתפתחותו, שאני נמנע לעסוק בהם לפרטיהם. עוד על הפולמוס, ראה: שצמילר תשל"ה; הלקין תשכ"ז-תשכ"ח, עמ' 35 ואילך.

7 אבא מארי ביקש להצניע את האיגרת של המאירי אליו ולא לפרסמה. אולם למורת רוחו הקדים המאירי ושלח את האיגרת למתנגדיו. המתנגדים במונפלייה ראו בסמכותו של המאירי מקור תמיכה חשוב, ועשו ככל שביכולתם להפיץ את האיגרת ולעשות בה שימוש לצורכם: 'בקשנו להצניע ספרך ואם כלו דברי תורה, לכבודך ולכבוד העדה זרקת על זה מרה, ולכבוד הרב המוציאנו מידי עברה, לולי אחד העם מיוחד לבש קנאה עלינו צועה ברב כחו, ביום המנוחה בבית הכנסת שפך שיחו, ראו הביא לנו איש האל"ם הולך נכחו, ביד מגלת ספר צאו וראו מה כתוב בה [...] ונתמה איש אל אחיו ונצעק מי עשה את הנבלה, יראנו פן אחד הנערים משש בכל כליו ונכנס באחד מן החדרים, ויקח לו את הספר ומסרו לשכנו אולי פשעו בו השומרים, חקרנו ודרשנו יגענו ומצאנו ספרך אצל כל פנה ועבר, ובטרים הגיעו לידינו ירוץ כל קורא בו קטנים וגדולים וכבר קדמה להם קריאת הגבר, המתפאר בו לאמר כי כתבת עלינו שטנה, נהי למשל ולשנינה, באמרם בעזרה, כי הצגתו לפניהם לתשורה' (חשן משפט, עמ' 151).

באה לידי ביטוי ב'מנחת קנאות'. למזלנו, ניתן לשחזר את איגרתו של המאירי מתוך הציטוטים ממנה, המופיעים בחיבור של שמעון בן יוסף, אחד ממקורביו של אבא מארי. שמעון בן יוסף ניסה להשיב למאירי בשמו של אבא מארי, והוא מצטט את האיגרת שורה אחר שורה, ומשיג עליה.

איגרת זו היא בעלת חשיבות עליונה להבנת עמדתו של המאירי בפולמוס ולמקומו בין בעלי ההלכה המיימונים בזמנו. עיון מדויק בחילופי הדברים שבין שמעון בן יוסף למאירי, וניתוח מניעיו ועמדתו של אבא מארי לכל אורך המאבק, מגלים שלפנינו שיאו של מתח שפרץ בפרובנס בין בעלי הלכה מיימונים לבין בני חסותם הפילוסופים הלא תלמודיים. המאבק היה בעיקרו מאבק פנימי בתוך המסורת המיימונית, שגרם לקרע בין בעלי ההלכה המיימונים.

[א]

בדיקה מדויקת של כתבי אבא מארי ושל מניעי המאבק מגלים שהוא ראה את עצמו כממשיך המסורת הרבנית-פילוסופית, ועולמו עוצב באופן ברור על ידי המסורת המיימונית. בפרק ט של 'מנחת קנאות' הוא מזדהה עם התפיסה שההשגה היא התכלית הדתית העליונה ומימושה מבטיח השגחה וחיי נצח:

ומפני זה רמז לו במזוזה שכתו' בה ה' אלהינו ה' אחד, כדי שישתדל לידע בחכמה עד שידע מציאות הש' ית' ואחדותו בדרך מופת, ואז יהיה נזהר מעבוד זולתו. ותהיה השגחת הש' מדבקת בו להיות נשמר מן הנזקין והיא טובה לו מכל מרגליות שבעולם. ועל זאת ההשגה אמ' הכתו' לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז, ולא הנאמ' בראש הפסוק מושך עצמו ואחר עמו, כלומ' ולא יהיה תמורתה כלי פז. ואמרו ז"ל בבראשית רבא, כתו' אחד אומר וכל חפצים לא ישוו בה, וכתו' אחד אומר וכל חפצין לא ישוו בה. חפצים אלו מצות ומעשים טובים, חפצין אלו אבנים טובות ומרגליות. חפצין וחפצין לא ישוו בה, אלא כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, ע"כ. הנה בארו לנו בזה המזמור, כי השגתו ית' היא ההצלחה והישועה האמתית והחיים הנצחיים והיא תכלית כונת התורה. (מנחת קנאות, עמ' רמו-רמז)

במניפסט שלו 'ספר הירח' אבא מארי שב ומאשר את הזיהוי המיימוני של הפיסיקה והמטפיסיקה עם תורת הסוד היהודית – מעשה בראשית ומעשה מרכבה: 'ידוע ומפורסם לחכמים כי מיני החכמות שנים, האחד חכמת הטבע והיא חכמת מעשה בראשית, והשני חכמת האלהות והוא מעשה מרכבה'. ולאחר מכן:

ויש תועלת גדולה לחכמים יראי הש' בכל אחת מן התכליות, כי בהן יבחן האדם ציור המציאות וידע וישיכל קצת מפלאות ה' ית', וית' באלו המדרגות עד שיגיע אל שתי החכמות העליונות, והם מעשה בראשית ומעשה מרכבה. ומתוך כך ידע ויכיר מי שאמר והיה העולם' (עמ' תרמח-תרמט). לדעת אבא מארי, חכמות אלו עברו במסורת פנימית בין חכמי ישראל ונשמרו כמסורות אוטוריות: "ידוע וברור כי החכמות ההם היו מקובלות להם מן הזוגות והזוגות מן הנביאים". בגולה אבדה חכמה זו ונשתמר ממנה בספרות הפילוסופית היוונית:

בעונותינו שרבו, מיום שגלינו מארצנו אבדה חכמת חכמינו באבדן ספרינו המחוברים בענין הסתרים, שהם כבשונו של עולם. ומעט מוער מן הדברים אשר הם כהררים בשערה תלויים, נעתקו מהם בספרי האומות ויתערבו בגוים, והם הם ספרי המחקר שחברו חכמי יון, אם נמצא בהם מעט דבש מן הדבש שרמז עליו שלמה באמרו, דבש מצאת וכו', ומהם נקח המופת הגמור במציאות הש' ית' ואחדותו והרחקת הגשמות. והוא באור שני הדברות הראשונות, אנכי ולא יהיה לך. וכן כתב הרב מורה צדק בספרו הנכבד בחלק ראשון פרק כ"ה וזה לשונו, כללו של דבר, כי כל דבר מביא לאחד מאלו המינים הארבעה, ראוי בהכרח להרחיקו ממנו ית' במופת המבואר, והוא כל מה שיביא לגשמות או מה שיביא להפעלות או שנוי או מה שיביא להעדר, כמו שלא יהיה לו דבר בפועל או מה שיביא לדמיון דבר מבריאיותו. ואלו מכלל תועלת חכמת הטבע בידיעת האל, ע"כ. זהו הדבש והצרי והטוב הצפון בספרים ההם. אבל מה נעשה ואיך נקרב אליהם, והנה הם כחבית של דבש ודרקון כרוך עליה. (עמ' תרנג)

מקורה של חכמת יוון מצוי אפוא בתורה אוטורית יהודית שאבדה ונתגלגלה במיעוטה אל בין האומות. לדעת אבא מארי, לימוד סלקטיבי של הספרות הפילוסופית מהווה למעשה שחזור התורה האוטורית של מעשה מרכבה ומעשה בראשית, וספרות זו היא בעלת ערך דתי בהתאם למסורת המיימונית. אלא שבתוך הספרות נפלו שיבושים הנוגעים לקדמות העולם ולכפירה בהשגחה, ויש בה סכנה למאמין. בדומה לתפיסתו של המאירי, אבא מארי סבור שהישגו הגדול של 'מורה הנבוכים' הוא ההוכחה שניתן לקיים תרבות פילוסופית ללא כפירה בחידוש:

ארסטו ראש לפילוסופי היונים היה ואב לכלם, ולא האמין השגחת הש' בפרטים, ואמר כי ההשגחה תכלה אל גלגל הירח. וזו היא אמונת הכופרים מאנשי תורתנו האומרים, עזב ה' את הארץ [...] ועוד האמין כי העולם קדמון, לא יצוייר לו תחילה. ואמ', כי המציאות כלו, ממלאך וגלגל וכוכב ואדם ובעלי חיים וצומח ודומם כלם מסודרים בסדור הטבעי מחוייבים

מאתו ית', כן היו בלי ראשית ויהיו בלי תכלית, לא ישתנו ולא יפסדו [...] הרב הגדול מורה צדק העמיק מאד בספריהם, ונלחם בגוים ההם. קנא לאלהיו וחגר חרבו כישמעאל, לידע ולהודיע כי יש אלהים בישראל. וצלחה עליו רוח השם, ועל דלתי ראיותיהם לשקוד, וטרף זרוע אף קדקד. וכתב בספרו הנכבד, כי ארסטו לא הטעה עצמו למצוא מופת חותך על הקדמות, כי זה דבר בלתי אפשר. כי ענין זאת השאלה אצלו הוא מעמד שכל לא יעבור כל שכל ולא ישיג למצוא מופת גמור בדבר. (עמ' תרנד-תרנה)

מאבקו של אבא מארי הוא בקוראים הרדיקליים של 'מורה הנבוכים', ובעיקר בפרשנות של אבן רושד לספרי אריסטו, שהם מקור ההשראה לזרם הרדיקלי של הפילוסופיה היהודית בפרובנס: 'בכמה מקומות הזהירנו הרב ז"ל ממפרשי ספרי ארסטו, הטועים וחושבים כי ארסטו עשה מופת על הקדמות, שלא נעיין בספריהם כדי שלא נכשל בדבריהם. והנה אמת כי רוב ספרי הטבע אשר אתנו היום הם חבורי אבן רש"ד, שקצר ספרי ארסטו ועשה מהם באור. ואני ראיתי בספר הבאור שעשה מספר השמים והעולם, שהניח בו כמה מופתים חזקים לפי דעתו על הגרם השמימי, שהוא בלתי הווה ולא נפסד. והיוצא מדבריו, כי הם ראייה גמורה ומופת חותך על הקדמות' (עמ' תרנה).

ניתן אפוא לאפיין את אבא מארי כמיימוני מתון הקרוב לגישתו של המאירי. בהתאם לגישתו של הזרם המיימוני, אבא מארי גורס שהשלמות האנושית היא ההשגה, ומעשה מרכבה ומעשה בראשית הם חכמת האלוהות והטבע. כמו כן הוא סבור שהפילוסופיה היוונית מביאה תועלת של ממש לגבי השגת האל, אחדותו, שלילת הגשמות וההפעלות, וחכמות אלו היו למעשה מסורת הסוד של חכמי ישראל. את מפעלו של הרמב"ם הוא מבין על פי הקריאה המתונה, שבה הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' הצליח לשלול את ההוכחות לקדמות העולם, ואפשר לפילוסוף להיות גם בעל דת. מאבקו אינו בפילוסופיה המיימונית כשלעצמה, שהרי הוא בשר מבשרה, אלא בקריאה הרדיקלית שלה, בעיקר האורואיסטית. השתייכותו של אבא מארי לעולם הרבני-מיימוני מחייבת איפוא הבנה מורכבת של מאבקו. הוא טוען שהתפשטותן של דרשות פילוסופיות פומביות הנוקטות קריאה אלגורית קיצונית של המקרא, כדוגמת האלגוריה שאברהם ושרה הם חומר וצורה, היא שהניעה אותו לצאת למאבק. אולם אבא מארי מאמין באמת ובתמים שמעשיו מכוונים להשיב את המגבלות האוטטריות שהרמב"ם עצמו הטיל על לימוד הפילוסופיה והפצתה. דווקא משום שהחכמה הפילוסופית היא תורת הסוד היהודית, יש לאסור את הפצתה הלא מבוקרת. הוא חוזר ומבהיר שעניינו הוא לא התקפה כוללת על התרבות הפילוסופית בפרובנס, אלא הניסיון לעגנה מחדש בגבולותיו של הרמב"ם. ניסוח פרוגרמטי של תפיסתו מופיע בפרק השלישי

של 'ספר הירח'. בפרק זה הוא טוען שהחכמות היו חלק ממסורת הסוד היהודית וברור לו שבתקופות הקדומות הן היו נקיות מסיגי הכפירה שדבקו בהן; למרות זאת נהגו בהן החכמים באוטוריות מוחלטת:

ידוע וברור כי החכמות ההם היו מקובלות להם מן הזוגות ומן הנביאים. וכיון שכן, בטוחים אנו שלא היה בלמוד ההוא דבר סותר פנות התורה ויציאה מעקרי הדת. ואעפ"כ אז"ל אין דורשין במעשה מרכבה ביחיד ולא במעשה בראשית בשנים אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. ועוד אמרו, אין מוסרין סתרי תורה אלא לאב בית דין והוא שלבו דואג בקרבו. והוא שאמרו בענין למוד שם בן ארבעים ושנים אותיות, שהוא למוד ידוע מן החכמה האלהית, לפי פירוש רבינו משה ז"ל. וכלל האותיות ההן הוראה ורמז על הלמוד ההוא. והזהירו ז"ל שלא ללמדו אלא ליחידים וצנועים כמו שאמרו, והוא שצנוע ועומד בחצי ימיו. וכתב הרב מורה צדק בספר המדע כי אין ראוי לאדם לטייל בפרדס עד שימלא כרסו בשר ויין, והוא פירוש התורה והמצות. (עמ' תרנ-תרנא)

הגבלת לימוד הפילוסופיה לגיל מבוגר יותר נסמכת לפי תפיסתו על דברי הרמב"ם עצמו, והיא עקיבה להשקפת עולמו המיימונית: יוליה נטה הרב מורה צדק בספרו הנכבד מורה הנבוכי' בחלק ראשון פרק ל"ד וזה לשונו, והתבונן איך התנו בספרות שלמות האיש בהנהגות המדיניות ובחכמות העיוניות עם זכות הטבע והבנה וטוב ספור דברים להודיע הענינים ברמיזות, ואין מוסרין לו סתרי תורה [...] ע"כ לשון רבנו הגדול ז"ל ועליו ראוי לשמור' (עמ' תרנב). להצגת טיעונו אבא מארי מגייס את אחד הנציגים המובהקים של המסורת המיימונית, רבי דוד קמחי:

ראיתי לחכם ר' דוד קמחי ז"ל שהלך בעקבות רבנו הגדול. וכתב בפי' פסוק ראשית חכמה דבר וזה לשונו, ואם ילמד אדם חכמת הפילוסופיא תחלה, יבהל ברוחו ויעיז מצחו להכחיש האותות והמופתים הגדולים הנמצאים בכתבי הקדש. לפיכך צריך להקדים למוד התורה שהוא יראת ה'. וישים בלבו להאמין כל הכתוב בה, מחדוש העולם ושנוי הטבע באותו ובמופתים [...] וילמד חכמת הפילוסופיא אחר כן, לא תשתבש דעתו בלמודו החכמה, בתורה אשר למד תחלה כי כבר תקעה יתד במקום נאמן, ויקרב דרכי החכמה אליה בכל כחו. (עמ' תרנו-תרנז)

אבא מארי מסיק מכך שיש להחזיר לקדמותן את המגבלות על לימוד החכמה: 'מעתה אין ללמוד מספריהם ולא לשמוע חכמה מפיהם, ואפי' אומרין אמת אין שומעין להם. אך לחכמים הגדולים אין עזרה נעללת, מפני שהן מוציאים את הקמח

וקולטין את הסולת [...] אבל, שאר בני אדם שאינם שלמים בתורה ולא הגיעו לכלל השנים הראויים למתעסקים בחכמה ההיא, ואינם יודעים להזהר, יברחו מן האוכל שמא יחנקו בקלפה' (עמ' תרנט-תרס).⁸ הידוק מגבלות האזטריות הוא מכשיר שבאמצעותו אבא מארי מעוניין לשמר את המורשת המיימונית המתונה אל מול זו הרדיקלית. דחיית הלימוד לגיל מאוחר והגבלתו ליחידים יבטיחו שלא יהיה ערעור על אמונות החידוש וההשגחה והן יוטמעו כבסיס מוצק לפני ההיחשפות לטקסטים הפילוסופיים. נוסף לכך, אבא מארי מבין שהניסיון לשמר בקרב העילית עיסוק בהוויות דאב"י ורבא בצד מעשה המרכבה הפילוסופי, שהורם המיימוני-רבני מעוניין בו, תלוי במידה רבה בכך שההכשרה הפילוסופית תידחה לאחר העיסוק האינטנסיבי בתלמוד. את החשש בדבר חוסר היכולת של הקוריקולום התלמודי לעמוד בתחרות עם העיסוק המוקדם בפילוסופיה, הוא מביע בלשון בוטה: 'מהם בוחרים להיות בתייהם גלמוד, מהיותם עוסקים בספרי התלמוד. ואם איש מהם יקרב, לספרי דבי רב, דומה כמי שעקצו עקרב. וללמוד בספר השמע כנשר לאכול חש, ואם ירחיקו ממנו ספר החוש והמוחש, דומה כמי שהכישו נחש' (עמ' תרנב). הוא מנסח את מאבקו כוויכוח פנים-מיימוני בתוככי המסורת הפרובנסלית, ומאבק זה מהווה התפרצות חריפה ביותר של המתח בין מגמות שונות בתפיסת מורשתו של הרמב"ם. כדבריו של אבא מארי למתנגדיו מבית: 'ואנחנו לא באנו לגנות החכמה חלילה, כי זה לא עלה במחשבה, רק לקיים דבריכם, ולקבוע לה זמן כי לא טובה היא ממעשה מרכבה' (עמ' תמז). כדי להבין במלואו את מהות המאבק וטיבו, צריך אפוא להיפטר מן הניגוד הפשטני בין תומכי הפילוסופיה למתנגדיה כמה שמבאר את המאבק במאה הארבע עשרה ואת החרם על לימוד הפילוסופיה. עמדתו של אבא מארי, הדובר המרכזי של יוזמי החרם, היא בוודאי מורכבת הרבה יותר משום שהוא ראה את עצמו כמיישמה ומגינה של המסורת האזטרית הרמב"מית עצמה.

[ב]

אופיו של המאבק מקבל תפנית כאשר אנו בוחנים את מניעיו וכוונותיו של הרשב"א, בעל בריתו המרכזי של אבא מארי. הרשב"א עצמו היה מעוניין בהטלת הגבלות על לימוד החכמה לא משום שמדובר במעשה מרכבה שיש לנהוג בו בזהירות ובאזטריות. לרשב"א, ממשיכה הבולט של המסורת הקבלית מבית מדרשו של הרמב"ם, הייתה עמדה אחרת לגמרי לגבי תורת הסוד היהודית.

מבחינתו, ההגבלה על לימוד החכמה היא צעד ראשון בדרך לעקירתה המוחלטת. באחת האיגרות הראשונות ששלח הרשב"א לאבא מארי ניכר ההבדל התהומי בין בעלי הברית הללו, והרשב"א עצמו מעיר עליו:

ואותם האנשים האנושים אשר אמרת, שמגלים פנים לדרוש בראש הצבור בבתי כנסיות במעשה מרכבה, יגלו שמים עונם, על שדורשים דברי הבאי ומפרסמים ברבים שגעונם. אך אמנם באשר האשמתם, על אשר מגלים מה שכסה עתיקו של עולם, אומר לי לבי שלא גלו דבר מן הנעלם. ואין בידם עון הגלוי, וסכלותם, ומעוט ידיעתם מצילין אותם, מחטאתם. (מנחת קנאות, עמ' שמה)

בעוד אבא מארי מאשים את דורשי הדרשות הפילוסופיות בגילוי דברים נסתרים של מעשה מרכבה, הרשב"א פוטר אותם באירוניה מחטא זה, שהרי לגבי דידו הם לא גילו דבר מן הנעלם.⁹ מנקודת מבטו של הרשב"א, הדרשנים הדורשים בדברי הבאי מסוכנים אינם נמנים עם אלה שנכנסו לפרדס בטרם עת ומפיצים סודות ברבים, אלא מדובר במי שהמירו פרדס במינוח.

באיגרות שונות הרשב"א משתלח ביריביו באמצעות הדימוי של הפילוסופיה כאישה נכרייה הבאה לכבוש את המלכה־התורה בביתה. דימוי התורה כאשת ישראל מנעוריה וכמאורסה לישראל הוא דימוי עמוק מן הספרות התלמודית. במקביל לו מובא הדימוי של החכמה היוונית כאישה נכרייה אסורה ומפתה. באחד מהקטעים הבוטים שהרשב"א ונכבדי ברצלונה מנסחים בהם את החרם נאמר:

קול ה' לעיר יקרא, קול ה' חוצב להבות, קול אומר קרא. קרא נא באזני העם, מי שם שמות בארץ, מי פרץ גדרה, מי בז ליקהת אם ויסירה מגבירה, מי בעל בת אל נכר ועל ראש כל דרך את מקורה הערה [...] שלחו זמורה על אפם, כזמרי לעיני משה ולעיני כל העדה הושיבו נשים נכריות ושלחו לנפשה בת יהודה. לעין כל דדי נכריה עשו וישתכחו בעיר אשר כן עשו. (עמ' תט-ת)

הצעת החרם שנדונה במונפלייה עוררה כמובן התנגדות עצומה בקרב תומכי החכמה. בעקבות דברי הרשב"א, הם גרסו שמדובר במאבק החורג מעבר לוויכוח פנים־מיימוני, כפי שאבא מארי מעוניין להציגו. לדעת תומכי החכמה, החרם הוא התקפה ישירה על התרבות הפרובנסלית כולה. עמדתם נסמכה בין היתר על השימוש הרווח במטפורות של החכמה כבת אל נכר, וכאישה נכרייה ואסורה.

9 ראה גם את לעגו של הרשב"א על הגדרת החכמה כמעשה מרכבה: 'ולמרכבה המרקדה' (מנחת קנאות, עמ' רעח).

כדי להזים את טענתם, ביקש אבא מארי הבהרה מן הרשב"א, ובקשה זו חושפת למעשה את ההבדל התהומי בין בעלי ברית האלה, ואת מודעותו של אבא מארי שמן הראוי לטשטש את ההבדל הזה ולנסח את המאבק כמאבק פנים-מיימוני:

לקיים תוקף דברי האגרת לדרוש אלהים על המכוון, באתי אני הצעיר, ומפיל תחנה לפני קדיש ועיר, און לנו יעיר. נמצא כתו' בספר, בעל בת אל נכר ומחבק חיק נכריה, לפי דעתנו כוונתכם על העוסקים בדברי מינות דורשים בהגדות של דופי מדיחי תושיה, ומקצת אנשים יאמרו כי כוונת הספר בבת אל נכר, על חכמת התכונה וחכמת הפילוסופיא, כי טח מראות עיניהם, תת גבול שלשים להם. והיה כבא דבר אדננו באר היטב, מביני דברין הנכוחים, יהיו ששים ושמים. (עמ' תמד)

פנייה זו – שמעולם לא קיבלה תשובה – מבקשת מן הרשב"א להבהיר את דבריו על בת אל נכר. אבא מארי מצטט את דבריו של הרשב"א ומחלה את פניו לצמצם את הקשרם למאבק בהכחשת החידוש ובדרשות הפומביות, ולהבהיר למתנגדים שהמטפורה בת אל נכר אינה מכוונת לכלל חכמת הטבע והפילוסופיה. כראיה לפרשנות שאבא מארי מעניק לדבריו של הרשב"א, הוא מצביע על אופי החרם שאינו מובן למתנגדיו: 'כי טח מראות עיניהם, תת גבול שלשים להם'. הוא טוען: לו סבר הרשב"א שהפילוסופיה וחכמת התכונה הן בנות אל נכר, והלומדים אותן בוגדים באשת נעוריהם, התורה, מדוע התייר החרם את לימוד הפילוסופיה לשנים שמעבר לגיל שלושים. אבא מארי מראה באופן מודע שכנגד הפרשנות שנותנים מתנגדיו ליוזמתם של הרשב"א ושל נכבדי ברצלונה, החרם נוסח כך שהוא יתאים למגבלות הפנימיות שהרמב"ם עצמו היה מציב. אין הוא פוסל את הפילוסופיה כדבר האסור באופן מוחלט, אלא כתחום אוטורי שיש ללומדו רק אחרי בשלות, ובזהירות. כמו כן, לימודי החכמה שנאסרו בחרם הם רק הפיסיקה והמטפיסיקה, ולא הלוגיקה, האסטרונומיה והמתמטיקה. אותה הבנה של החרם מופיעה מן הכיוון השמרני, מן הרא"ש, המסתייג מהחרם מאותם טעמים שאבא מארי תומך בו. באיגרתו העוסקת בניסיונו של אבא מארי לגייס את תמיכתו, הרא"ש טוען:

וידוע לכבודך כי על אפי ועל חמתי, היתה לי חתימתי על כתבכם. כי איך אחתום שלא יהגו בה עד שיהיה בן חמש ועשרים שנה, נמצא שאני נותן רשות לאחר עשרים וחמש שנה, ובעיני הוא אסור כל ימיו בדור הזה אלא שלא למנוע אחרים חתמתי. (מנחת קנאות, עמ' תתלד-תתלה)

לו היה החרם מנוסח כפי שהרא"ש היה מעדיף, וללא האילוצים של הזרם המיימוני-רבני בפרובנס, הפילוסופיה הייתה נאסרת גם לאחר גיל עשרים וחמש

שנה! הצטרפותו של הרא"ש לחרם המוצע היא לפי עדותו על אפו ועל חמתו, והוא חתם עליו כדי שלא לרפות את ידי החותמים האחרים.¹⁰ לא ייפלא אפוא שבקשת ההבהרה של אבא מארי לרשב"א, הנמסרת בלשון הקרובה לתחינה ובתחושה של דחיפות, מעולם לא נענתה. הרשב"א אמנם ניסח את החרם במונחים שעשויים להיות מקובלים על חסידי הפילוסופיה, אך הוא לא היה מוכן להעניק לחרם את המשמעות שאבא מארי העניק לו. הרטוריקה של הרשב"א בחלק מן האיגרות והשקפת עולמו מלמדות שמבחינתו אין פה ניסיון להשיב את מעשה המרכבה הפילוסופי לגבולותיו הרצויים כתורת סוד. הרשב"א ראה בחרם צעד ראשון בגירושה של בת אל הנכר מבוא בישראל.¹¹

[ג]

ההבדל התרבותי התהומי שבין הרשב"א לאבא מארי ניכר בסוגיית השימוש בצורת אריה לצורכי רפואה, הכלולה בחלק מחילופי האיגרות שקיבץ אבא מארי ב'מנחת קנאות'. איגרות אלו מקדימות למעשה את החרם על הפילוסופיה, ומשולבת בתוכן הקובלנה של אבא מארי על הלכי הרוח בפרובנס. הרשב"א התיר שימוש בצורת אריה בזמן מיוחד ובהתאם לחישובים אסטרולוגיים. אבא מארי השיג על ההיתר, ובחילופי האיגרות ניכרים ההבדלים בין מיימוני כאבא מארי לבין בעל בריתו הרשב"א. היות שהבעיה סובבת סביב היחס למאגיה אסטרלית, היא נוגעת בתמונת עולם כוללת, כפי שהראה גרשון שטרן בעבודתו על הפולמוס.¹¹

שורשיו של הוויכוח ההלכתי בין אבא מארי לרשב"א נעוצים בהבדלים שבין גישת הרמב"ם למאגיה לבין גישתו של הרמב"ן, רבו של הרשב"א. הרמב"ם הרחיב את המאבק בעבודת כוכבים אל המאגיה האסטרלית, ומשם אל כל טכניקה רפואית שאין לה הסבר רציונלי. לכאורה, מאגיה אסטרלית מעין זו של צורת

10 המתח שבין ההתקפה של הרשב"א על החכמה לבין ניסוחו של החרם עולה בדברי יעקב בן מכיר כלפי הרשב"א: 'רגזת וקצפת עליהם והיו לך לזרא, אמרת כי נעשות לתורה צרה, היה בעיניך כל המתעסק בהם כמתעתע ועובד עבודה זרה. ואם כדברך כן הוא איך תתירם אחר ששים או שבעים שנה, יבוש האיש העושה זאת ויקח בשנה. יכלה ימותיו בטוב ובנעימים ויהיה בר ונקי, ולסוף שמונים שנה נעשה צדוקי' (מנחת קנאות, עמ' תקז).

11 הרשב"א עצמו משנה את נימת דבריו כאשר הוא פונה למתנגדיו בפרובנס. בקטעים אלו הוא נשמע קרוב מאוד לעמדתו של אבא מארי. ראה דבריו לרבי שלמה מלונל (מנחת קנאות, עמ' תפ-תפא), לרבי יעקב בן מכיר (עמ' תקטז), לרבי שמואל בן ראובן (עמ' תקמב-תקמג), ולרבי יצחק דלאטש (עמ' תקנ).

11א שטרן 1995. דיון שיטתי על המאגיה האסטרלית ותפקידה בפולמוס ראה שוורץ תשנ"ט, פרק 8.

אריה שונה מעבודה זרה, שהרי אין בה ייחוס רצון לכוכב, אלא מדובר בטכניקה סיבתית של משיכת שפע מן הכוכב הקשורה בהערכתם של מצבים אסטרונומיים. נוסף לכך, בטכניקה עצמה אין סממנים של עבודה זרה, כגון הקטרה ותפילה, המשקפים פנייה לכוח אישי שהוא מעין אלוהות. לדעת הרמב"ם, יש קשר בין טכניקות סיבתיות אסטרוליות לעבודת כוכבים. משיכת השפע המכנית מבוססת למעשה על תאוריה קדומה יותר של ייחוס רצון ואלוהות לכוכב, כמי שמיטיב ומרע, והפעולות שהן לכאורה סיבתיות ניטרליות יסודן בעבודת הכוכבים ובניסיון לרצותם. הוא סבור שאיסור הכישוף והאיסור 'לא תעונ' באים לאסור את הפעולות הללו, והיות שמקורן בתרבות אלילית, הן גם יגרמו חזרה אליה:

והכרחי בכל מעשי הכשפים להזקק לעניני הכוכבים, כלומר שהם מדמים כי צמח זה הוא מחלק כוכב פלוני, וכך כל חי וכל מתכת מיחסים אותו לכוכב. וכן מדמים כי אותן הפעולות שעושים המכשפים הם מני עבודות לאותו הכוכב ורצוי לו אותו המעשה או אתם הדברים או הקטורת ולפיכך עושה לנו את חפצינו. (מורה הנבוכים ג, לו)

הרמב"ם מרחיב את האיסור מן המאגיה האסטרולית אל טכניקות שאינן באופן ישיר אסטרוליות, כגון אלה הכוללות שימוש בחפצים ובזמנים מיוחדים, ובפעולות כגון ריקוד ולחש. הרמב"ם טוען שכל הטכניקות הללו מבוססות על התאוריה המדעית לכאורה של מאגיה אסטרולית, וזו מבוססת על השקפה אלילית. הטכניקות הללו נכללו לדעתו באיסור כישוף, ואיסורן שייך למעגל המלחמה בעבודה זרה. בהמשך הפרק הרמב"ם צועד צעד נוסף ומרחיב את האיסור לכל הטכניקות הרפואיות שההיגיון הטבעי אינו מחייבן, והן מסתמכות על סגולות פלאיות הקשורות בחפצים ובמצבים:

ולהרחיק מכל מעשי הכשפים הזהיר מלעשות דבר ממנהגיהם, ואפילו ממה שתלוי במעשי הפלחה והרעיה ודומיהן, כלומר כל מה שאומרים שהוא מועיל ממה שאין העיון הטבעי מחייבו, אלא נוהג לפי דמיונם בדרך הסגולה, והוא אמרו ולא תלכו בחקות הגוי, והם שקוראים אותם ז"ל דרכי האמורי, מפני שהם ענפי מעשי המכשפים לפי שהם דברים שאין הגיון טבעי מחייבם, והם מושכים לעשיית הכשפים אשר הם נשענים לדברים כוכביים בהכרח, ויתגלגל הדבר לרוממות הכוכבים ועבודתם, ואמרו בפירוש, כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, כוונתם שכל מה שמחייב אותו העיון הטבעי הוא המותר, וזולת זה אסור.

הרמב"ם יוצר שרשרת של גדרים וסייגים המוליכה להרחבה של איסור הכישוף. פרקטיקות שאין להן הסבר סיבתי, והן מבוססות על ייחוס סגולות לעצמים

ולפעולות, אסורות משום 'דרכי האמור' ו'חקות הגויים'. פעולות אלו אסורות משום שללא הקריטריון המחמיר של הדרישה להסבר, המאגיה משתלטת על החיים האנושיים. מאגיה זו – שהיא לפי הרמב"ם במהותה אסטרלית – אסורה משום שהיא מוליכה לייחוס אלוהות לכוכבים. בסדרה של מהלכים מרחיבים אלו הרמב"ם הופך את הניגוד בין עבודה זרה לבין אמונת הייחוד לניגוד שבין פסידר מדע מאגי לבין מדע רציונלי. כתוצאה מהרחבה זו, הוא מעמיד בצלו של איסור עבודה זרה תחום שלם של פרקטיקות רפואיות, ביניהן פרקטיקות שעייגנו את עצמן במסורת התלמודית ובטעמי המצוות. לדעת הרמב"ם, המאגיה אסורה משום שהיא טעות ואמונה תפלה, ומשום ששורשה של טעות זו בהסבר אלילי מובלע. בהתאם להשקפתו של הרמב"ם, אבא מארי כורך את השימוש בצורת אריה למאגיה אסטרלית המניחה ביסודה תפיסה אלילית:

ואם באנו להתיר זאת הצורה נתיר גם כן שאר הצורות, שהרי כמו שעושים זאת הצורה המיוחדת למזל אריה, לרפואת חולי הכליות, גם כן עושים צורה מיוחדת לכל אחד מ"ב מזלות לרפואת כל אחד מ"ב אברים ראשיים, ואם נתיר אלו הצורות לא ידרוש אדם את הש' גם ברופאים. ושמעתי מפי חכם אחד שיש ספר מיוחד מאלו הענינים, ומחלק הגלגל למ"ח צורות, והם י"ב מזלות וכ"א צורות דרומיות וט"ו צורות צפוניות. ומהם נעשה כל מלאכת הכשוף וכל אלו הצורות. ויש מן הצורות שנעשות במתכת מיוחד, וכורך אותן בבגד צבוע בצבע מיוחד ועושה להם הקטרה מיוחדת במור או בשעורה, ואין ספק כי זה ע"ז, וברוך שרחקנו מהם. ואם באת להתיר הצורה הקטנה שבספר ההוא, תתיר את כלם כי כל המינים נופלים תחת הסוג, ובנין אב לכלם. (מנחת קנאות, עמ' רעד-רעה)

ובאיגרת הבאה שאבא מארי שולח באותו עניין:

אבל הנדון שלפנינו, שעושה הצורה במתכת מיוחד וביום ידוע, בהיות הכוכב במעלה פלוגית, וכסבור הוא שכך מטיבה וכך מריעה, זה ודאי נראה שהוא מעשה כשוף [...] ובאמת אדננו, אם תראה זאת הצורה כמו שמצאתיה בספר הצורות, תאמר שהיא מאחד מהמינים ההם. וכן מצאתי בספר הצורות, כי לחולי הכוליא הימנית יעשה צורת האריה בלי לשון, ויעשנו ישר לא מעוות, ויעשוהו ביום שמש ובשעתו. ונמצא גם כן בספר שאם יעשה הצורה מזהב, ואם יעשה אותה במסתוק אין למעלה הימנה. ועל חולי הכוליא השמאלית עושה אשה רוכבת על האריה מעוטפת, ובידה מקל או רסן ויש שם גם כן תנאים רבים, ע"כ. ועל כיוצא בזה אמרו ז"ל הלכות כשפים כהלכות שבת, העושה מעשה בסקילה. ולא החמירה התורה

כל כך במכשף, אלא מפני שהוא עושה דברים שמביאין את האדם לעבוד ע"ז [...] נראה שכונת המכשפים כן הוא, כי בעשות הצורה במתכת כסף ובהיות הכוכב במעלה ידועה, הוא רצון הכוכב ההוא וזו היא עבודתו. והדברים מוכיחים שהרי נתן כח בצורה. (עמ' שכ-שכב)

יספר הצורות¹² שהגיע לידי של אבא מארי מוכיח לדבריו את הקשר שכונת הרמב"ם בין טליסמאות לעבודת כוכבים, ובאיגרת זו הוא מחריף את האיסור עד כדי חיוב סקילה.

הרמב"ן גרס שאין קשר בין טעות לכישוף, ושלל לחלוטין את ההבחנה בין רפואה למאגיה כהבחנה בין מדע תבוני שיש עמו תועלת לבין יציר דמיון שווא שעלול לגרום לעבודה זרה. לדעת הרמב"ן, המאגיה אסורה דווקא משום שהיא אפקטיבית, ומשום שבהפעילה כוחות אסורים יש משום התערבות אנושית כופה על הסדר האלוהי. הדברים אמורים גם לגבי עבודה זרה, שיש בה ממש, והיא אסורה בין היתר משום שהיא מועילה.¹³ הרשב"א, בהסבירו את ההלכה 'כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי', חוזר על העיקרון של הרמב"ן. לדבריו, דרכי האמורי אינן פעולות המבוססות על הנחה של סגולות פנימיות של עצמים, כדברי הרמב"ם. הגורם ההופך פעולה לכישוף הוא סוג הכוח שמפעילים, ולא האם יש בפעולה משום תועלת שניתן להסבירה במונחים סיבתיים: 'הנה שנכנסו בכלל ההיתר הזה, כל שאמרוהו שיש בו משום רפואה, בין בסגלת העצם בין בסגלת הדבור והפעלות. ואפשר שאפי' העתים והשעות בכלל זה, כל שהוא עושה צורה לרפואה ונותן דעתו לשמים, לא כאותן שמכוונים לשר השולט באותו יום, שזה כעובד אותו' (מנחת קנאות, עמ' שב-שג). בהינתן התפיסה הקוסמולוגית של הרמב"ן, טענת הרמב"ם שכל דבר שמועיל הוא מותר היא גורפת מדי, וכל ההולך בעקבותיה מתיר כשפים ועבודה זרה.

הרשב"א מקדיש את רוב תשובתו לעיסוק בהיגיון הפנימי של דברי הרמב"ם, ולבחינת יחסם של דבריו למקורות התלמודיים. ראשית, הוא טוען, קיימות עשרות דוגמאות בתלמוד שבהן התפיסה על המועיל רחבה הרבה יותר ממה שמאפשרת הפסיקה האריסטוטלית. בין היתר, בתלמוד מצויים ממדים אסטרונומיים מובהקים של זמנים עדיפים ומסוכנים, וייחוס תכונות פנימיות לעצמים, לפעולות וללחשים. נוסף לכך, הרמב"ם עצמו לפי הרשב"א אינו עקיב בהגדרתו את הדבר שיש בו משום רפואה והוא מותר: האם, כפי שנראה מחלק מהתבטאויותיו, כל פעולה שהתאמתה באמצעות הניסיון היא מותרת, אפילו אם אין לה הסבר במונחים של חכמת הטבע הידועה? או אולי, כפי שהרמב"ם מתבטא באותו פרק, כל פעולה

12 על יספר הצורות, ראה שצמילר תש"ן.

13 על תפיסת הרמב"ן למאגיה, ראה הלברטל ומרגלית 1992, פרק 7.

אסורה כמאגיה אם אין לה הסבר במונחים של ההיקש הטבעי, והיא אסורה אפילו במקרה שאלה הנוקטים אותה טוענים על פי ניסיונם שהיא מועילה? הקריטריון הראשון האמפירי עולה כאשר הרמב"ם מנסה להסביר באמצעותו מדוע התלמוד מתיר פעולות כדוגמת נשיאת שן שועל או מסמר צלוב, לטענת הרמב"ם: 'הדברים בזמן ההוא היו חושבים בהם שהוכיחם הנסיון והיו משום רפואה' (מורה הנבוכים ג, לו). אם הקריטריון האמפירי הוא הקובע, תוהוה הרשב"א: 'שכל מה שנתאמת נסיונו, כלום, אע"פ שלא יגורוהו היקש, הוא מותר לעשות משום רפואה. הנה אחר שאסר התיר, כל מה שנמצאת בו תועלת בנסיון מותר לסמוך על נסיונו על הקוסמים. ואין אנו אסורין בהן עד שיבחן הנסיון ויתאמת לעינינו' שהרי מסמר הצלוב ושן של שועל, אנו מותרין לסמוך על נסיונם של קוסמים (מנחת קנאות, עמ' רפז-רפו). לעומת זאת, טוען הרשב"א בהמשך התשובה, הרמב"ם מתבטא לפי הקריטריון ההסברי ולא האמפירי, ולפי קריטריון זה תחום הפעולות המותרות הוא צר ביותר – שהרי הרבה מן התרופות פועלות על סמך הניסיון מבלי שיהיה כל הסבר ליעילותן: 'והרב ז"ל בספר המורה כתב לאסור אחר שהתיר. והוא שכתב שם בפרק ל"ז וזה לשונו, כל מה שיאמר שהוא מועיל ממה שלא יגזור אותו העיון הטבעי אבל נוהג הוא לפי דעתם, כמנהג הסגלות הכוחות המיוחדות, אסור. והוא אמרו ולא תלכו בחקות הגוי, והם אשר יקראו דרכי האמורי, מפני שהם סעיפי המכשפים, ושהם דברים לא יגורם הקש טבעי. הנה שאסר לנו אפילו מה שיש בו תועלת מצד הסגלה כל שאין גזור אותו העיון הטבעי' (עמ' רפז-רפח).

לדעת הרשב"א, עמדתו של הרמב"ם מכילה סתירה פנימית עמוקה בין שני קריטריונים – האמפירי והתבוני – שיש ביניהם פער עצום. הקריטריון האמפירי מתיר למעשה כל פעולה שהמאגיקנים טוענים מניסיונם שהיא מועילה; הקריטריון התבוני אוסר לחלוטין את הרפואה הניסיונית, המהווה חלק לא מבוטל של הפרקטיקה הרפואית הרגילה. הקריטריונים שהרמב"ם מציב לטענת הרשב"א הם או רחבים מדי או צרים מדי, ובכל מקרה קיימת ביניהם סתירה פנימית חריפה. נוסף לכך, בתלמוד מצויות עדויות לרוב המרחיבות הרבה מעבר למה שהרמב"ם מוכן לקבל כהיקש טבעי, ואותן גייס הרשב"א בבקיאיותו המופלאה כדי לערער את גבולות ההיקש הטבעי כמה שמכוון את המועיל ואת המותר.

נוסף לכך העלה הרשב"א טענה חריפה ונוקבת הנוגעת לשאלה בידי מי נתונה הפריבילגיה לקבוע מה ניתן להסבר. האם עלינו לקבל את מיטת הסדום המדעית של הפסיקה האריסטוטלית ושל הרפואה של גלינוס כממצות את תחום הרפואה הרציונלית?

ואני שואל כמסתפק בדברי הרב ז"ל, מהו הדבר שיקראוהו הרב ז"ל,

שיגורו העיון הטבעי, אם מה שיגורו עיון חכמים שחברו ספרים בטבע, כארסטו וגאלינוס וחבריהם, שחברו ספרים בטבע הסמים והמסעדים המועילים לפי עיונם. וכל מה שלא השיג עיונם הוא בכלל איסור מדרכי האמורי, לפי שעיון חכמים אלו שהשתדלו בחכמת הטבע, כולל כל מה שאפשר להיות פועל כל בעל טבע בטבעו, ואצל עיון חכמים אלו יפסק מאפשרות העיון הטבעי, וזה באמת מה שלא יקבלו השכל. כי באמת, הדברים הפועלים בסגולה אין פעולתם נפלא מהם אלא בטבע מסוגל. רצוני לומר, טבע שלא ישיגו עיון החכמים, ואולי אפילו החכם שבחכמים, לרוב העלם הטבע ההוא מכלל המין האנושי מצד שהוא אדם. כסגלת האבן השואבת שהברזל קופץ עליה. (עמ' שט)

באמצעות החלת איסור הכישוף על כל מה שאין ההיקש הטבעי גוזר אותו, הפך הרמב"ם את הפיסיקה האריסטוטלית למחייבת מבחינה הלכתית. קביעה כזאת – המתבטאת באיסורים הגורפים נגד האסטרולוגיה והלחש ב'משנה תורה' – נראית לרשב"א כעמדה שלא תתקבל על הדעת. הטענה שתורות מדעיות אלו ממצות את מה שפועל פעולה של ממש בעולם מתנפצת אל מול הניסיון האנושי המידי, העומד בפני עצמים ותופעות שפעולתם ברורה ומוכרת ועדיין לא ניתן לספק להם הסבר.¹⁴

הרשב"א חוזר אפוא לעמדת הרמב"ם כעמדה בעלת עקיבות פנימית, וכעמדה התואמת את החומר התלמודי. מבחינתו, העובדה שטליסמה מסוימת מומלצת בטקסט שיש בו יותר משמץ של עבודה זרה, אינה פוסלת אותה מבחינה הלכתית. בכך הוא שולל את ההרחבה הגורפת של הקשר בין מאגיה לעבודה זרה, שלפי אבא מארי אמור לגרום לאיסור על הטליסמה בצורת אריה:

ואתה הפרות על המדות, ואמרת שחכם אחד אמר לך שיש ספר אחד בזה, ושיש מן הצורות במתכת מיוחד וכורך בבגד צבוע מיוחד ועושה להם הקטרה מיוחדת בשעוה או במור. ואין ספק כי זה מדרכי עבודה זרה, ואם באת להתיר הצורה הקטנה שבספר ההוא תתיר הכל כי כל המינים נופלים תחת הסוג ובנין אב לכלם, אלו דבריו. ובאמת כל שיש שם הקטרה אסור, שההקטרה והזבוח והנסוך וההשתחואה, ארבע עבודות אלו אסורין לכל ע"ז ואפי' לפעור. אבל בלא כן אין לאסור הכל, לפי שאני רואה בדברי חכמי התורה, ר"ל בגמרא ובירושלמי, דברים שהותרו מכלל כמו שאכתוב אליך. (עמ' רפג-רפד)

מעבר לדיון הנוקב בשיטת הרמב"ם, הרשב"א מצביע על פערים פנימיים בין אבא מארי לרמב"ם שהוא כביכול מסתמך עליו. פערים אלו, שהרשב"א חושף בחדות, מצביעים שלמרות הסתמכותו הבלעדית של אבא מארי על עמדת הרמב"ם במורה הנבוכים, הוא התקרב לא מעט להשקפה הקוסמולוגית של הרמב"ן וחוגו. אבא מארי חושף את דעתו שהטליסמה מביאה תועלת: 'ועקר האזהרה אינה רק לאלו שמחשבים עונות על פי משפטי הכוכבים, שהרי לא הצריכה התורה להזהיר אלא על דבר שיש לו קצת עקר שהוא כדי לטעות בו' (עמ' רעד). ובסוף האיגרת השנייה הוא מפרש את ספר הרפואות שגנו חזקיה כספר שהייתה בו המאגיה הטליסמטית:

ספר רפואות היה ספר, שענינו להתרפאת בדברים שלא התירה התורה להתרפאת בהן, כמו הדברים שחושבין בעלי הצורות. והוא כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורות לעתים ידועים ויועילו או יזיקו לדברים ידועים, וזאת הצורה נקראת בלשון יון טלס"ם. ואומ', כי הצורה הנעשית בזאת התכונה היא טובה לחולי פלג וכיצא בו מן הדברים המטעים. ומחבר זה הספר לא חברו אלא על דרך חכמה בטבע המציאות, לא על דרך שיעשה אדם פעולה ממה שנכתב באותו הספר, וזה מותר. ועוד יתבאר לך כי יש דברים שמנע ה' לעשותם והן מותרין ללמדם ולהבינם. כמו שהש' ית' אמ', לא תלמד לעשות ולמדנו בקבלה, אבל אתה למד להבין ולהורות. וכאשר השחיתו בני אדם דרכם, והיו מתרפאין באותן הדברים הסירן וגנזן ע"כ. (עמ' שלב-שלג)

אבא מארי גם מתיר את הלחשים הנזכרים בתלמוד, והוא מגלה שבתמונת העולם שלו קיימים שדים שכנגדם ניתן להפעיל השבעות, לחשים וקמעות: 'והדבר ידוע ומפורסם בדברי רבותי' ז"ל כי יש לשדין, לרוחין ושרין ולילין תכונה גשמית קיימת [...] וכיון שכן, נראה בבירור שכמו שיש רשות לאדם להשמר משונאו ולהנצל ממנו ולהבריחו מעליו בכל ענין שיוכל, בין בחרב בין בחנית בי במקל יד וברומח, כן יש רשות ביד אדם להשמר ולהנצל מן השדים ומכל היזק הבא מכחם ולהבריחם מעליו, בין בכח הקמעין בין בכח הלחשים' (עמ' שכו-שכז). הרשב"א, שהבחין בקווים הללו בעמדתו של אבא מארי, טוען כלפיו שהוא מרכיב על דברי הרמב"ם קוסמולוגיה שיש בה חדירה עמוקה של התמונה האסטרולוגית: 'וראיתי שדבריו ודברין חלוקים הרבה, מאשר כתב בספר המדע שאין שום תועלת במה שאסרה תורה, ומי שחושב כן נחשב מכלל הנשים וחסרי הדעת. ואתה לא תדמה כן בכתבך הראשון ולא בשני ולא חכמי התלמוד. וגם כשקראתי ספרך זה, ראיתיך יותר חלוק עליו בקמיעין, ואתה תעמוד כי על מה שכתב בחלק הראשון בשמות, ותבין ממנו מה שתבין, ואם יש בקמיעין כח להציל

מן השדים כמו שאמרת אם לא' (עמ' שמו).¹⁵ ובהמשך דבריו הוא מגלה חוסר סבלנות לעמדה האקלקטית של אבא מארי: 'ודי לי עתה עם הרמיזות בלבד, וכבודך במקומו מונח, כי לא נח דעתי במה שכתבת עתה. ומה אתה מלקט מדברי הרב, ואני כתבתי למבראשונה שאני תמה על קצת דבריו. וגם דבריך חלוקים על דבריו הרבה, וכשתעמוד על דבריו ועל דבריך תדענו' (עמ' שמח). קיים אפוא מרחק לא מבוטל בין העמדה המיימונית לבין ניסוחיו של אבא מארי, שגרס שאין חפיפה בין טעות לכישוף, והניח את יעילותה של המאגיה האסטרולית. אולם אבא מארי היה נאמן לעמדה המיימונית בכך שהוא כרך אסטרולוגיה בעבודה זרה, ובכך שכחלק מן המאבק בעבודה זרה הוא אסר טכניקות שלכאורה הן סיבתיות ואינן מניחות אלוהות או עבודה.

[ד]

העיונות בשאלת היתר צורת האריה חושף את הפערים בין הרשב"א לאבא מארי הנובעים מהקשרי שייכות תרבותיים שונים. הבדלי תשתית אלו יצרו פער עמוק בכל הנוגע לאופן שהרשב"א ואבא מארי מבינים את משמעות החרם על לימודי החכמה. לצורך הכרעה במאבק שהתחולל בתוככי העולם המיימוני גייס אבא מארי את הרשב"א, סמכות חיצונית שהייתה מנוכרת באופן בסיסי לעמדת הרמב"ם.¹⁶ ברית זו שכרה היה בצדה – אבא מארי רכש לו תומך שאין לזלזל בכוחו. אולם השותפות גם גבתה מחיר. עם כניסתו של הרשב"א למאבק חשף אבא מארי את עצמו לחשד שכוונותיו הן מלחמה כוללת בתרבות המיימונית, הרבה מעבר למאבק בגבולותיה הפנימיים. ואמנם, עם צירופו של הרשב"א למאבק איבד אבא מארי בעל ברית חשוב מבין בעלי ההלכה המיימונים בפרובנס – רבי מנחם המאירי.

15 החדירה של ההשקפה האסטרולוגית אל החוגים המשכילים בפרובנס היא מן הדברים שעמדו עליהם במחקר. ראה שוורץ תשנ"ג, עמ' 146-151.

16 אחד מתומכיו של אבא מארי, רבי משה בר' שמואל, ניסה להגן על עמדתו אל מול מתנגדיו בפרפיניאן באמצעות אזכורו של הוויכוח שניהל אבא מארי עם הרשב"א בשאלת צורת האריה. העובדה שאבא מארי חלק על הרשב"א בשאלה זו משמשת הוכחה שהוא עדיין מצוי בלבנה של המסורת הפרובנסלית. מעניין לציין שעדות זו נאמרה בפני המאירי, והוא ככל הנראה שמח בה: 'עוד אמרתי להם כי כמדומה בעיני כי שמעתי ממך, כי שלחת לרב יצ'ו על ענין הצורות, אי זה דרך ישכן אור שכלו, והשייבך על זה הנראה אליו, עד שהיה בדעתך להראות לי הכל כאשר לכל בשלמות, ולא נודמן לי גם לך. וכאשר שמע זה, החכם מורנו ר' מנחם יצ'ו בבאו בתוך הבאים, שמח מאד על שאלתך מענין הצורות כי גם הוא נשא ונתן עמו' (מנחת קנאות, עמ' תג-תד).

לפי עדותו של המאירי עצמו, גיוסו של הרשב"א המקובל מברצלונה למאבק שינה את יחסו לאבא מארי וליוזמתו מן הקצה אל הקצה. המאירי, שהתנגד להפצת סתרי תורה לעומת עמדתו של שמואל אבן תיבון, כותב לאבא מארי שכאשר הגיעה אליו השמועה שהוא אוסר מלחמה על הדרשות הפילוסופיות הפומביות, הוא הודה באופן מוחלט עם הצורך להגביל את הפצתם של סתרי תורה:

ימים רבים לנו הגיענו שמעך, כי החלות להראות את גדלך ואת ידך החזקה, ולבטל ענין הדרשות אם בהסכמה אם בחרם ובאלה, אם לבטלם מכל וכל שלא ידברו בהם רק מן התורה והתלמוד והמדרש, ולפעמים באור הגדה והפסוק ע"ד החכמה, בדבר שאין בו הריסה או גלוי סוד בסודות התורה והנבואה. ששנו על אמרתך כמוצא שלל רב, הללנוה ושבחנוה אשרנוה וקימונה כדחזי, אמרנו על ידך יניח ה' לנו מרגזנו ומעצבנו. (חשן משפט, עמ' 150)

אולם המאירי שינה את עמדתו לחלוטין כאשר בעקבות כישלונו הראשון פנה אבא מארי לרשב"א וביקשו להצטרף אליו למאבק בדרשות אלו: 'עוד אנחנו מדברים, וזה בא ויאמר כי כאשר לא נעשתה עצתך לשעתה, הרעשת ארץ פצמת, ולפני רבינו הרב [הרשב"א] להוכיח יסדת למשפט שמת, לתת החכמה לבוזים ולומדיה למחתה' (שם). המאירי ראה בפנייה זו לרשב"א תמורה עמוקה במאבקו של אבא מארי; מרגע התערבותו של הרשב"א במאבק, שוב אין זה מאבק פנימי פילוסופי בשאלת גבולותיה של הפצת סתרי התורה, אלא מתקפה כוללת על התרבות הפילוסופית. המאבק הפך ממאבק פנימי במחנה בעלי החכמה למאבק בחכמה, כדבריו של המאירי:

עם היות רבינו הרב אב לכלנו ולשלמות מעלתו אין נודד כנף ופוצה פה ומצפצף, כבר ידעת שבאלו העינים לא כל הדעות שוות. בררו להם מנה לדעתם בחכמת הקבלה, ורוב עיני הפלוסופים אצלם שדה ושדתין ומלאכי חבלה. (עמ' 150-151)

המאירי טוען כלפי אבא מארי שדעתו של הרשב"א ידועה – הוא מקובל ואויב החכמה, ועם מעורבותו הפך הפולמוס להתנגשות כוללת בין שתי תרבויות – המקובלים והפילוסופים. המאירי גוזר גזרה שווה מן הרשב"א לאבא מארי: 'ידעתי אדני ידעתי, כי רבים עוררו חנית שכלך, והגיעו כונתך עם כונת אדננו הרב לבטל ענין החכמה ולגרשה לגמרי מעט מהסתפח בנחלתנו' (עמ' 156). הנאמנויות של המאירי מתגלות פה בבהירות: הוא שייך למחנה החכמה המנהל מאבק פנימי עם זרם רדיקלי שבתוכו, ועל כן היה לבו עם אבא מארי כל עוד הוא ניהל מאבק

פנימי בפרובנס על שאלת האקזוטרייות של הפילוסופיה. משנהפכה התמונה עם צירופו של הרשב"א, שינה המאירי בחדות את נאמנותו מאבא מארי למתנגדיו. אחת הביקורות המעניינות והחריפות שהיו למאירי על החרם שהוכרז בברצלונה, מגלה הן את זיקתו העמוקה לחכמה והן את הסתייגותו מהפצתה. לפי נוסח החרם, נאסר על תלמידים מתחת לגיל עשרים וחמש ללמוד את ספרי הטבע והאלוהות היווניים, והותר להם ללמוד את חיבורי חכמי ישראל, אפילו המיימוניים. על כך המאירי מקשה: אם החרם נועד להילחם בהפצה לא מבוקרת של רעיונות פילוסופיים ובדרשות פילוסופיות, הרי היה מוטב להילחם בחיבורים הפופולריים והדרשניים של חכמי ישראל מאשר לאסור את חיבורי המטפיסיקה והפיסיקה האריסטוטליים – חיבורים שהם מעצם טבעם קשים ואוטוריים. לדעתו, צריך לנסח את החרם באופן מהופך, כדבריו לאבא מארי:

ובזה לא הועלנו בתקנותינו כלום, כי הדורש אינו דורש בשמע טבעי והשמים והעולם, ובאותות השמים, והויה והפסד, וחוש ומוחש, וספר הנפש, ולא בספר מה שאחר הטבע, קצתם אינם יודעים אף עלה אחד, רק מה שיקרא בספר הנכבד ובספר המלמד, ובפי' קהלת ובמאמר יקוו המים, ושאר חבורים חדשים גם ישנים. ויראו שם קצת ציורים ויעשו גם המה בערמה, ישלחו יד בכל אשר תאוו נפשם לא היתה קריה אשר שגבה מהם, וידמו מילתא למילתא. ונמצאת אלופנו מברך על העקר ופוטר את הטפלה, שלא זה הדרך מוציאתם מידי עברה, ונעשית מחטיא כונתך הרצויה הנכבדת וההכרחית. כי ענין למוד הספרים כמה ספקות מעורבות בו על דרך שכתבנו ומילתא דלא שכיחא, והנה הנחנו הקלקול המצוי תמיד והרעה המתחדשת בכל יום לאלפים מבני אדם כי הדרשנים עתה נבראת כת בכל יום ואומרים שירתם והולכים להם ותפסנו הענין הבלתי מצוי ושהקלקול שבו רחוק. (חשן משפט, עמ' 166-167)

לימוד הספרים הפילוסופיים כשלעצמם הוא עניין המצוי רק ליחידים, בגלל הקשיים העמוקים שבהבנתם. החיבורים הללו אינם משמשים את הדרשנים, שעל פי רוב אינם מבינים דבר במקורות הפילוסופיים. 'מורה הנבוכים', ספריהם של התיבונים ושל יעקב אנטולי הם מקור ההשראה האמתי של הדרשנים. אם מאבקו של אבא מארי היה ממוקד בבעיה המטרידה גם את המאירי – המאבק באקזוטרייות – הרי שאת החרם היה צריך לכוון נגד הדרשות הפילוסופיות ולא נגד הפילוסופיה עצמה.

האיגרת לאבא מארי מלמדת על פיצול פנימי בתוך הזרם הרבני-פילוסופי ביחסו לזרם הרדיקלי יותר. בעלי סמכות הלכתית מסוגו של המאירי היו נותני החסות המרכזיים למסורת הפילוסופית הלא תלמודית בפרובנס, על אף הוויכוח

הפנימי שהם ניהלו כנגדה. ללא תמיכתם וללא תמיכת בעלי ההלכה בדורות שקדמו להם הייתה המסורת הפילוסופית הלא רבנית קורסת אל מול המאבק השיטתי שניהלו נגדה בפרובנס ומחוצה לה. הפנייה של אבא מארי לרשב"א אילצה את המאירי ליהפך ממבקר למגונן. בנקודה זו הוא הגיע להכרעה המגלה שלמרות הפולמוס שהוא ניהל עם הזרם הרדיקלי בפרובנס בשאלה הבסיסית של היחס לחכמה, רב היה המשותף בינו לבין התיבונים מאשר בינו לבין הרשב"א. מעבר לוויכוח שהתנהל בין המאירי לאבא מארי בשאלת הלגיטימיות של הפנייה לרשב"א והשלכותיו של מהלך זה על טיבו של המאבק, התקיים עימות נוסף המעיד שבזרם הרבני-מיימוני היו הבדלי דגשים ורגישויות שגרמו לפיצול עמוק בקבוצה זו בעת המאבק על החרם. כאמור, המאירי היה שותף לביקורת על האקזוטיות ועל הדרשות הפילוסופיות; הוא היה נאבק כנגדן – אם בהסכמה אם בחרם ובאלה. אולם הוא התנגד למרכיב הנוסף והמרכזי של החרם – הגבלת גיל הלימוד של החיבורים הפילוסופיים. מנקודת מבט, לימוד כזה הוא ממילא מוגבל לעילית ואין בו שבירה של הקוד האזוטרי. הוא היה מוכן ליטול את הסיכון שבחשיפה מוקדמת לתרבות הפילוסופית, השוללת את החידוש וההשגחה, משום שללא חשיפה זו תאבד החכמה מן הארץ: 'ואם פעם ופעמים יכשל האחד בעינו הוא בעינו יהיה נכרת ונצמת, והחכמה למה תומת, הננעלו שערי הפרדס, בצאת ממנו אלישע בן אבויה מפסג ויורד יוצא והורס' (עמ' 162). הפסקת החינוך הפילוסופי בגיל צעיר עלולה לדעתו לגרום לאבדן הזדמנות נדירה לעסיק בחכמה:

אתה נכבדנו ידעת כי באדם חדרים והכנות חלקיות ופרטיות זה בכה וזה בכה הלך ילך ובכה וכו'. השנית כי הזמן הגיעו בו הריחים עד צואר וכל אשר לא נפתח עדין אליו בו השער יהיה כתוב על החול אם לא למי שימנע עצמו מכל עסק ויתמיד בתלמודו ויותר בזה הגבול וכו'. השלישית שלא מן הכל אדם זוכה ללמוד ויודעי סתרי החכמה מעוטא דמעוטא אחד מעיר ושנים ממשפחה ואם אין זמן מוגבל ילמד כפי מה שימצא [...] ואם יתן לו זמן בהגיע זמן אבד זמן טוב ממנו. (עמ' 165-166)

נסיבות החיים הסבוכות ומיעוט המורים הראויים יוצרים את הדחיפות לעסוק בחכמה כל עוד ניתן, ואפילו בגיל צעיר. נוסף לכך, המאירי מתייחס באהדה ובסלחנות רבה יותר לגיבורי התרבות הפילוסופית בפרובנס – שמואל אבן תיבון ויעקב אנטולי. כפי שראינו, המאירי חלוק על שמואל אבן תיבון בכמה עניינים מהותיים, אולם הוא מוכן להעניק לו מפאת גדולתו את הפרשנות הנדיבה ביותר: 'החכמה יקרה בעינינו ובת התועלת בפרטיה ובכלליה בכל מה שחברו בה חכמי ישראל, ואם לפעמים נמצא בקצתם דבר אולי צריך תקון לדעתנו, נחס הדבר ללאות שכלנו ונניחה למי שידע בו יותר ממנו [...] ולא נניח ספר מלא כמה

מרגליות בשביל דבר א' ב' או שלשה ולפעמים נהפוך ונהפך בדברים לדונם לכף זכות' (עמ' 157-158). מתן הזכות לזרם הרדיקלי ליהנות מן הספק הוא אחד ההבדלים הדקים שבין המאירי לאבא מארי, והוא מהווה גורם נוסף הממקם אותם משני עברי המתרס של המאבק החריף על אופייה של התרבות הפרובנסלית.

[ה]

בעוד אבא מארי מנסה באמת ובתמים להציג את מאבקו כמאבק המתבצע בתוך מונחיה הפנימיים של התרבות הפרובנסלית המיימונית, מתנגדיו, בעיקר כתגובה להתערבות הרשב"א, רואים את המאבק כהטלת דופי במסורת הפרובנסלית ובערעור מעמדו של הרמב"ם עצמו. משום כך פירשו מתנגדי אבא מארי את החרם כמהלך המשחזר את הפולמוס כנגד כתבי הרמב"ם שהתנהל בפרובנס בשנות השלושים של המאה השלוש עשרה. פולמוס זה, שסופו האלים הותיר את הקהילה מצולקת ותומכי הרמב"ם יצאו ממנו וידם על העליונה, היה זיכרון טראומטי בתודעתם של כל הפועלים. אבא מארי והרשב"א עשו כמיטב יכולתם להציג את מאבקם כמאבק בפרשנויות הרדיקליים של הרמב"ם, הפועלים בשולי הקהילה ולא בלב לבה של המסורת הפרובנסלית, והרשב"א יצא מגדרו להפגין את הערכתו לרמב"ם, המתנגדים להם טענו שאין בחרם אלא חזרה מוסווית על אותו פולמוס עצמו. המאירי מטיח באבא מארי את הדברים הבאים: 'אף כי ראוי לזכור צורת התגר הראשון אשר ידענו ושמענו בהגיע הנה ספרי הרב מורה צדק אשר מי שער הנזק והצער והבשת אשר יצאו משם' (חשן משפט, עמ' 153). רבי שלמה מלונל, אחד מהמתנגדים לחרם ותומך מובהק של המסורת הפילוסופית הידוע לנו גם כבעל הלכה,¹⁷ חוזר על ההקבלה למאבק נגד הרמב"ם, ומאשים את הרשב"א בשליחת מכתבים אל רבני צרפת בדיוק כפי שהיה בחרם הראשון: 'כתבת עלינו לא טובה השמועה, אל אחינו אשר בצרפת, שנואי נפש חכמת הטבע והפילוסופיא, ואוהבי התורה לבדה שמה תושיה' (מנחת קנאות, עמ' תעג). צעד זה ככל הנראה לא היה ולא נברא, ואכן תומכי החרם מעולם לא גייסו את התמיכה המובטחת של רבני צרפת, משום שעירובם של הצרפתים הזרים לחלוטין למסורת החכמה הפרובנסלית משמעותו מאבק ברמב"ם עצמו.¹⁸

17 רבי שלמה מלונל היה אחד המתנגדים החריפים לחרם, והרשב"א הקדיש מאמץ לא קטן להעביר אותו מעמדתו. על שלמה מלונל אין בידינו ידיעות מרובות, אולם ייתכן שהוא הנוכח בתשובות חכמי פרובינציא, עמ' 239, 351.

18 הרשב"א מכחיש את האשמתו של רבי שלמה מלונל שהוא שלח איגרות לחכמי צרפת (מנחת קנאות, עמ' תעז-תעח).

התחושה העמוקה שאבא מארי רוקם התקפה כנגד התרבות המיימונית הפרובנסלית בכללה, ואין מדובר בניסיון כן להגבילה במונחיה היא, גרמה לאישים אחרים להחליף נאמנות, כמו המאירי. מבין שלושת הדוברים המרכזיים של מחנה מתנגדי אבא מארי – רבי יעקב בן מכיר, רבי יצחק בן יהודה דלאטש, ורבי שלמה מלונג – ככל הידוע לנו, שני הראשונים תמכו בתחילה במאבקו של אבא מארי. אבא מארי מעיד בעניינו של יעקב בן מכיר:

תחלה היו דברי עם החכם דון פרפייט תיבון, שמו ר' יעקב בן מכיר, השיב בפה מלא כאיש מקנא לתורת ה' ואת אחיו לא הכיר. וכה היו דבריו עמי, כי מאד טובה העצה בעיני, כאלו נאמרה למשה בסיני. וביום המעמד בקראי את האגרת, ראיתי כי הפך ערף ועבר עליו רוח אחרת. הטיח דברים בשמעו דברי הכתב ודבר כנגדו, וכל אחד ממנו היתה תשובתו בצדו. וידעתי באמת, כי קרובו ר' יהודה בר' משה תיבון הניא את לבבו, ולא שב בדרך אשר בא בו. אמרו, כי השתדלותנו בשנאה כנגד בעל המלמד ור' שמואל תיבון וספריהם, וילינו עלינו קצת מן הנכבדים הקרובים אליהם. (מנחת קנאות, עמ' תמה)

הוא קובע שרבי יעקב בן מכיר תמך בו אפוא בראשית מגעיהם; תמיכה דומה עולה מעדותו של המאירי. רבי יצחק דלאטש נמנה אף הוא עם החתומים על הצעתו של אבא מארי.¹⁹ שלושת האישים הללו הפכו לאחר מכן לראשי המדברים של מחנה מתנגדיו של אבא מארי. לו היה הפולמוס מאבק ברור בין תומכי הרמב"ם למתנגדיו, חציית גבולות כזאת הייתה תמוהה וחסרת פשר, מה גם שזהותם התרבותית של האישים הללו הייתה ברורה ומוכרת. העובדה שלפולמוס היה מובן פנים-מיימוני ואבא מארי נמנה עם החוגים האלה יוצרת את הערפול והמבוכה לגבי טיב הפולמוס, ומאפשרת התלבטות והחלפת נאמנות. מנקודת מבטם של האישים שהעבירו את תמיכתם, טיב כוונותיו של אבא מארי שהתבררו להם במשך הפולמוס הוא שגרם למפנה בעמדותיהם. יהודה בן משה תיבון, נכדו של שמואל אבן תיבון, שכנע את בן דודו יעקב בן מכיר שיוזמתו של אבא מארי אינה אלא התקפה על דמויות פרובנסליות מרכזיות – יעקב אנטולי ושמואל אבן תיבון. ואמנם אחד הדברים שחזקו את התחושה שהמחרימים קמו לערער על לבה של המסורת הפילוסופית הפרובנסלית הוא מכתב לא חתום של הרשב"א, הכולל התקפה בוטה על בעל מלמד התלמידים:

והמלך הזקן אשר מלך שם על מרבית העם, ושמוהו כחותם על לבם כחותם על זרועם, וקבלוהו עליהם ועל זרעם, הוא ספר ההולם את לבבנו

כהולם פעם, קראנוהו חובל לא קראנוהו נועם. לחוש לכבוד הרבים המתמידים עליו לא כתבתי עליו בפרט, רק לך לבדך, כי בטלנוהו מגבולנו, אנחנו, חכמינו וזקנינו, יען חקק על ספרו, מחברו, דברים מרים כלענה ורוש, ושמענו כי שם שמוהו עטרה לראש. ובכל הסדרים, דורשים באותם הדברים, והנם בעינינו צלמות ולא סדרים. ואחר שהפרצה מן הגדולים ומבקרים אותו לבקרים, מה אדבר ומה אדרוש הירוצון בסלע סוסי האחרוש בבקרים. אך אמנה אם איש חונן להשחית חציו, ידענו כי יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו, וישמח אברהם ביוצא חלציו. (עמ' שנח-שנט)

המכתב אמנם לא חתום ומען התקפתו מוסווה בו, אולם נראה בבירור שיעד ההתקפה הוא דמות מרכזית שהרשב"א נמנע מלציין את שמה אלא לאבא מארי. התקפה לעגנית ובוטה זו רומזת בבירור ליעקב אנטולי, באשר היא עוסקת בפירוש מרכזי הבנוי על סדר פרשיות השבוע שהיה יקר ללבם של בני פרובנס. גם הביטוי 'המלך הזקן' מרמז בלעג על קרבתו של יעקב אנטולי לחצר המלך פרידריך בנפולי. איגרת זו הגיעה לידי מתנגדיו של אבא מארי והם מזכירים אותה לשמצה במכתביהם. רבי שלמה מלונל כותב לרשב"א על המכתב במרירות:

אם כן איפה מורנו, אי זה רוח עליך עבר, עלה עשן באפך תנור ולפיד אש הוכח בדבר. דבור על מגלת ספר קטנה ככף איש, שמן רוקח משחת קדש יביע יבאיש. ראש דבריה והמלך הזקן אשר מלך שם, דברת מורנו מה שדברת והבאת עלינו אשם. ואחריתה, יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו, על דבר זה ארץ פרובינצה כמדורת אש, קרוביו ויוצאי חלציו, ומאמר עמלק יצר הרע, בעיניהם רע. עד אשר קמו פה בהר הנמצאים בני המשפחה, וקרא נעם דברי ספר המלמד, בבית אלהים יהלכו ברגש בנפש שמחה, ודורשין בו מן הצהרים עד עלות המנחה. ורוב הקהל ועוד מעט כלו, שומעים דבריהם. (עמ' תעא-תעב)

רבי שלמה מלונל מתאר את התגובה הנרעשת של משפחתו של יעקב אנטולי, ואת הקריאה הפומבית שהם הנהיגו בספר 'מלמד התלמידים'.

יעקב בן מכיר, בכתב הגנה מרשים ביותר על המסורת הפילוסופית של משפחתו, מאפיין את מאבקו של הרשב"א כמאבק בחכמה: 'אמנם דנתי דעתך ותתבאר אלי כונתך להיותן [החכמות] לגמרי עזובות ונעלמות, לבל יקראו בשמותן עלי אדמות. זה עשר פעמים הכלמת אותן, ועשית בעליהן אשר בעלו למואב לנבחן ולרתק ונחשתן. והנה באגרתך הראשונה הארכת למענית, לקרא בפירושי הרב בפרשת יחזקאל מרכבה מרקדה' (עמ' תקח). ובהמשך הוא יוצא

להגנה על יעקב אנטולי ועל סבו ואבי סבו, שלדעתו הם המטרות העיקריות של מתקפת הרשב"א:

ואם על המלך הזקן נשאת ידיך להורידו מגדולתו, הלא אם אדני גדול הדור ורחבה ונסבה למעלה חכמתו ותורתו, הלא החכמים אשר היו לפניך הכירו דעתו ואמונתו, וגדלו ונשאו כס מעלתו. היה גדול בבית המלך, ושמעו בכל המדינות הולך. וזכורני במגורותי הייתי במגדול לונל מרבץ התורה שוקד על דלת החכמים הרבנים, והיו קוראים ספרו לעתים מזומנים. והחכם [אבא מארי] המעיר אותך על זה, היה לו לזכור כי אבותיו ואבותי זקנינו ואדננו הרב הגדול ר' משלם, ובניו וחתניו, היו אצילי הארץ ועמודי עולם. והיה החכם אדני זקני ואביו מתגדל עמהם, העתיקו הרבה מספרי החכמה על פיהם, וקראו אותו על שמם בראש העתקותיהם, ואחר אשר הם התיירו לבא בקהל, מי יאסור אותה לעיניהם, ואם טהרו מי יטמא לסתור דבריהם. גם הרב הגדול רבנו משה בן מימון ז"ל, כבדו פעמים שלש באגרות שלח אליו, האריך מאד לשבח העתקותיו ולספר מהלליו. (עמ' תקט-תקי)

יעקב בן מכיר, פילוסוף לא תלמודי, מצביע על מסורת רבנית פרובנסלית שהכשירה את משפחתו ואת העמדה הפילוסופית שלה: 'ואחר אשר הם התיירו לבא בקהל, מי יאסור אותה לעיניהם'. בעלי ההלכה נותני החסות למסורת הפילוסופית הפרובנסלית מתחילים מרבי משולם בן יעקב, בניו וחתניו, וממשיכים בחכמים בישיבה בלונל, שעסקו לפי עדותו של יעקב בן מכיר ב'מלמד התלמידים'. הוא גם מזכיר את איגרות השבח ששלח הרמב"ם לסבו שמואל אבן תיבון על תרגומיו.²⁰

[1]

למרות האשמה שטפלו מתנגדי החרם על אבא מארי וחוגו כמי שפורשים מן המסורת הרבנית הפרובנסלית, בני חוגו של אבא מארי הם בתודעתם העצמית ממשיכים מובהקים של המסורת הרבנית-מיימונית בפרובנס. תפיסתם העצמית, שמאבקם מוכתב על ידי מונחיה של מסורת זו, עולה באופן הבולט ביותר

20 אבא מארי, בשמו של הרשב"א, מנסה להתכחש להתקפה על יעקב אנטולי: 'ואמרתי להם, דעו באמת כי הרב לא נתכון בזה כנגד בעל המלמד וחלילה, כי לא ימצא בכל הכתבים שיטיח הרב דברי כנגדו (מנחת קנאות, עמ' תרצב). למאירי גונבה שמועה שהייתה התקפה על יעקב בן מכיר לאחר מותו, ושמעון בן יוסף מכחיש את הדברים בצורה נחרצת (חשן משפט, עמ' 154).

בתשובתו של רבי שמעון בן יוסף לאיגרת של המאירי לאבא מארי. איגרת התשובה נכתבה בנימה המביעה את האכזבה העמוקה של אבא מארי וחוגו מתגובתו של המאירי, משום שהם כאנשי המסורת הרבנית־מיימונית בפרובנס ראו בו בעל ברית טבעי לכל המהלך. בעיניהם, המאירי המוסת על ידי מתנגדיהם מעוות את כוונתם. הנה אחד הקטעים המרתקים במענה של רבי שמעון לטענתו של המאירי כלפי אבא מארי – 'ולפני רבינו הרב להוכיח יסדת למשפט שמת, לתת החכמה לבוזים ולומדיה למחתה':

גם לאחינו [אבא מארי] חלק ונחלה עמך בחכמה והנה תשמענה אוניך באהבתו ובחמלתו עליה, שמא יקפצו בני אדם שאינם מהוגני' וחשפו שוליה, נמשך לדעת הרב צוה את הנערים לבלתי נגעה לבא עליה, עד אשר יגדלו וראו את כבודה וכבוד ה' שלום ושלוח בחילה, כמשפט הגבירות יעשה לה לנשאה ולנטלה ולא ישמע שד ושבר בגבולה, מי נתן החכמה למססה ולומדיה לבוזים, הלא הנער לא לומד הנותן בים היונים דרך ונתיבים לא ידעם במים עזים, לא הרעיש אחינו ולא הרגיו הארץ לבטל החכמה ולא פרץ עליה פרץ, לא עלה על לבו לטמא הטהור ולטהר את השרץ, הלא בראשי האנשים הבאים עליה שלא כדרכה, החטאת והאשם שמעידים כי שקר נסכה, בוז יבוזו לה באלהיה ובמלכה, כל כבודה בת מלך יקרה, פניה לא יראו אלא למי שנפשו מטהרה ולמה נסירה מגבירה, ראויה זאת למלך, ולמה נמכרה כאמה, תצא כצאת העבדים וחסר לחם ומחזיק בפלך, תחזור בפתחי שערים בעיר אמריה תאמר אתענה תחת יד משא כל הבא כעבד כאדוניו כנער כוקן כנקלה כנכבד כעשיר כהלך, מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה, ותעלולים ימשלו עליה ועבדיה גם שכירה בקרבה, אשרי אנשיה עינם תחוס על כבודה, ושמרו את משמרתה ולא יתנו המשחית לבא בסודה, אשרי הגבר תורתו תלמדנו לסגור בעדה. (חשן משפט, עמ' 150)

המטפורה של החכמה כאישה מקבלת בדברי שמעון בן יוסף גלגול מרתק נוסף. הרשב"א, בעל בריתו של אבא מארי, כינה את החכמה בת אל נכר, ושמעון בן יוסף הופך את החכמה לגבירה, בת מלך שכבודה פנימה. לדבריו, בניגוד להאשמה של המאירי, אבא מארי אינו מגרש החכמה אלא אוהבה. בניסיון לאסור לימוד מוקדם ופומבי של הפילוסופיה, הוא מגן עליה מפני אלה החושפים אותה לעין כול ומחללים את כבודה – 'הבאים עליה שלא כדרכה! החזרה לאוטוריות אינה ניסיון לדחוק את רגליה של החכמה, אלא היא מונעת על ידי הטענה שהחכמה כגבירה ראויה רק למלך – 'פניה לא יראו אלא למי שנפשו מטהרה'. הפצת החכמה משולה כאן בצבעים עזים לחילולה ולהשפלתה של בת המלך, שהכול

שולחים בה יד. היכולת להפוך את המטפורה על פניה – מבת נכר לבת מלך – מלמדת על הפירוש הדרמטמעי שאוטטריות יכולה לקבל. החרם על לימוד מוקדם וחשיפה לא מבוקרת של הפילוסופיה מתפרש או כצעד ראשון בגירושה של החכמה או כניסיון נואש להגן על כבודה. אוטטריות היא חרב פיפיות – יש בה גם שמירה וגם דחיקה. אבא מארי משתמש באוטטריות כשמירה והרשב"א כאמצעי דחיקה.

ניתן לתאר את הגישות השונות המתגוששות זו בזו במאבק על החרם באמצעות המובן שהן נותנות למטפורת השורש של החכמה כאישה: הרשב"א ראה בחכמה בת אל נכר; יעקב בן מכיר תיארה כאישה שמותר לה לבוא בקהל; שמעון בן יוסף ראה בה בת מלך וגבירה. מטפורות אלו מייצגות את המגמה המנסה לדחוק את החכמה, את המגמה המאשרת את הפצתה, ואת המגמה המנסה לשמר אותה בגבולותיה של תורת סוד. המאבק הוא אפוא על טיבה של האישה המייצגת את החכמה.

בהמשך דבריו שמעון בן יוסף יוצא כנגד ההשוואה שעשה המאירי בין מתנגדי הרמב"ם בפולמוס על כתביו לבין מפלגתו של אבא מארי. המאירי טוען: 'אף כי ראוי לזכור צורת התגר הראשון אשר ידענו ושמענו בהגיע הנה ספרי הרב מורה צדק אשר מי שער הנזק והצער והבשת אשר יצאו משם, ושמעון בן יוסף דוחה בתוקף את ההקבלה: 'מה זו סמיכה סמכת פרשת הקצף פקדת עלינו עון התגר הראשון, השוית מדותינו למדות המדברים באל"ם ובמשה [...] מה מום ראית בנו ובמעשינו, מי קנא בהוללים המתפרצים על השר אדוננו החכם הרב רבינו משה וספריו, מי אסף רוח קנאה בחפניו ורדד אויביו תחתיו מי היה לו עזר מצריו, לא אבותינו מגאליו [...] מה מקום לתגר ההוא כי תפקוד עלינו מושבו' (עמ' 153). לטענת שמעון בן יוסף, אבא מארי וחוגו שייכים לאותה מסורת שדחקה את מתנגדי הרמב"ם בפרובנס, על כן אין לטפול עליהם את אשמת 'התגר הראשון'. הוויכוח בשאלה מי הוא יורשה האותנטי של המסורת המיימונית-ירבנית בפרובנס מחרף בתגובתו של שמעון בן יוסף לדברי המאירי, המזכיר מסורת זו כסיוע לעמדתם של מתנגדי החרם: 'ומאז רוח ה' דבר בנו בהגיע ספרי הרב מורה צדק בארץ נמצאו בגלילותינו חכמים וגדולים ומפורסמים בתורה ובכל מיני מעלה בקיאים בכל סדרי התלמוד והמשנה עם היות ידיהם עושות תושיה בחכמה וספריה, ומצאו חקר תבונתה וסתריה' (חשן משפט, עמ' 162). על כך משיב לו שמעון בן יוסף:

עשית מחלקתינו כאלו עם לומדי תורה ותלמוד ועם שונים תתערב, הקולך זה קול גבורה, כי תרביץ עלינו אריות החונים בגדרה, יד ושם להם בכל חכמה כל חפץ ה' בידם יצלח יודעי דת ודין אנשי מעלה, לא

הניחו מקרא ומשנה תלמוד הלכות מעמידי ארץ מתקנים את המקולקלת במועד הראוי לה, שבה נעוריהם בתורה ובמשנת חסידים, ערבים להם דברי דודים, וכשנכנסו לפרדס לא שנו אלא בשאינו מפורסם, לא נאמרו דבריהם אלא ביחידים, כן נהגו וכן הנהיגו אחריהם התלמידים, מי יתן עם ה' יוצאים בדרכיהם, לא יטו אשורם מני הדרך לא יעבטו ארחותיהם. (עמ' 163).

שמעון בן יוסף דוחה בעליל את טענתו של המאירי שאבא מארי מוציא דיבתו רעה על מסורת מפוארת של תלמידי חכמים בעלי חכמה בפרובנס. הוא מאשר את קיומה של המסורת זאת, ומנסה לתאר את אבא מארי וחוגו כממשיכי האותנטיים. לפי עמדתו של שמעון בן יוסף, ממסורת זו ראה דווקא לאבא מארי ולא למתנגדו המאירי. לדעתו, אוטריות בכל הנוגע לחכמה הייתה מאז ומתמיד מנהגה של העילית הרבנית-פילוסופית בפרובנס, והדברים נכונים גם ביחס לזרם הפילוסופי הלא רבני: 'ואשר לא קבעו ימיהם כ"כ בתלמוד בזמן שעבר, ואמרת כי שלום להם ואין דבר, אמת כדברך כן הוא, אבל למודם בחכמה היונית בזמנו בא וכח הרתיחה נשבר, ואם אולי ימצאון שנים שלשה בדורם התחילו בלמוד בימי בחורותם, הציצו ולא נפגעו לא החטיאו כונתם, אין מזכירים מעשה נסים' (עמ' 164).

לפי תודעתם העצמית השתייכו אבא מארי ובני חוגו למסורת הרבנית-מיימונית שצמחה בפרובנס. המאבק על הקוריקולום הפילוסופי היה למעשה מאבק פנים-מיימוני שמקורו בדו־משמעות שהותירו כתבי הרמב"ם עצמו. אולם בין בעלי ההלכה הפילוסופים קיימים הבדלי גוונים של ממש שגרמו לפיצול בכל הנוגע לשאלת יחסם למאבק זה – פיצול המשתקף בחילופי האיגרות שבין המאירי לשמעון בן יוסף, תלמידו של אבא מארי. התערבותו של הרשב"א הביאה לתפנית באופי המאבק, בין היתר בעקבות התבטאויותיו וסגנונו, למרות מאמציו לנסח את דבריו במונחיה של התרבות המיימונית. המערכת המורכבת של בריתות, החלפת נאמנויות, האשמות, ופירושים שונים וקוטביים שניתנו לאותן בריתות עצמן, מזמינה אנלוגיה מן התחום הפוליטי המבארת את המבנה הפנימי של המאבק בפרובנס. משל למה הדבר דומה: חוגים ב'מרכז' (בעלי ההלכה המיימונים) פונים ל'ימין' (הרשב"א וחוגו שאינם מיימונים), כדי להיעזר במאבקם ב'שמאל' (הפילוסופים המיימונים הלא תלמודיים). כתוצאה מן המהלך הזה, ה'מרכז' מתפצל: החלק המתון (המאירי וסיעתו) מגן על השמאל ונוטש את בעלי בריתו הטבעיים כאשר אלה חוברים ל'ימין', וכאשר חבירה זו נראית כשינוי אופי המאבק מן הקצה אל הקצה. מן הראוי לציין שהפנייה של ה'מרכז' אל ה'ימין' היא מדודה ושקולה. אבא מארי לא פנה אל ה'ימין הרדיקלי' (חכמי צרפת ואשכנז). הפנייה

היא לרשב"א, שעל אף היותו מקובל, כתלמידו של הרמב"ן אין הוא מוכר כאויבו המושבע והבלתי מתפשר של הרמב"ם.

ניתוח העמדות והתודעה העצמית של אבא מארי וחוגו ושל המאירי מגלה שהחרם הוא למעשה פרק נוסף בתולדות הזרם הרבני־מיימוני בפרובנס. ההבנה המורכבת של העמדות השונות חושפת את ריבוי הגוונים שבתוך הזרם הזה, ואת יחסו הדו־משמעי לפילוסופים המיימונים הלא תלמודיים בפרובנס מחוגו של שמואל אבן תיבון: בעלי ההלכה המיימונים היו בעת ובעונה אחת הן נותני החסות והן מבקריהם של הפילוסופים המיימונים הרדיקליים בפרובנס.

פרק שישי

רבי דוד בן שמואל הכוכבי: מספיריטואליזציה של הדת לספיריטואליזציה של ההלכה

ב'ספר הבתים' מאפיין רבי דוד בן שמואל הכוכבי באמצעות טיפולוגיה של שלוש כיתות את המאבק האידאולוגי בין תפיסות שונות בתרבות היהודית הפרובנסלית של זמנו: 'ונאמר כי כאשר חקרנו לפי הנמצא בזמננו זה מצאנו בעניני תלמוד תורה ומצותיה יש שלש כתות חלוקות'. הקבוצה הראשונה היא התלמודית, שתפיסת השלמות הדתית שלה כוללת הקפדה מדוקדקת במצווה קלה כבחמורה, והשתקעות אינטלקטואלית מוחלטת במשא ומתן התלמודי ללא כל זיקה לחכמות חיצוניות:

כת אחת אומר קדוש יאמר לאיש שיעסוק בתורה שבכתב ובע"פ יומם ולילה, ומניח תפילין ומתעטף בציצית וקורא ק"ש ומתפלל בלב שלם ובנפש חפצה [...] ובעלי זאת הכת מדקדקין בכל המצות תכלית הדקדוק, ומענים את נפשם לעבודת ה' ולא יבקשו ולא יתורו אחר שום חכמה ומדע כדי למצא סבה או טעם מועיל לסבה. ובעיניהם רחוק מה' כל מי שיתן סבה למצוה ויאמתה על דרך החכמה, ויאמרו שזה תורה שלא לשמה. אמנם תורה לשמה היא באשר ידרשו בספר תורת אלקים במה שבאה הקבלה האמתית בתורה שבע"פ, ויהיו עיניהם ולבם תמיד בחכמת התלמוד, ר"ל במשא ומתן התלמוד בקשיות ובתרוצים למען יתבארו להם מאמרי התלמוד על נכון לבלתי ימצא בהם הפך או סתירה, וכן למען ידעו דיני המצות כפי הקבלה האמתית על נכון. וכן יתנו לבם לדקדק מצות תורתנו תכלית הדקדוק קיימו אותן על צד שהם גזרת מלך, ויאמרו שזה הוא תורה לשמה. ועם קיום המצות ועסק התלמוד וק"ש ותפלה כפי הדרך שבארנו יאמרו שזו היא הדרך לדעת את ה'. ויאמרו שמי שמאבד לילה אחד בכל ימיו בענין החכמה לדעת בראיות אמתיות שה' הוא אחד ושהוא נמצא, הוא חוטא ומפנה אל מדעתו, מפני שיבטל בעת ההוא מתלמוד תורה.¹

1 ספר הבתים, מגדל דוד – ספר מצוה, ב, מהדורת מ' הרשלר, ירושלים תשמ"ג, עמ' רפה.

הכוכבי מציג לפנינו את אחד התיאורים החדים על תודעתם הדתית של בעלי התלמוד המובהקים בעולם היהודי של ימי הביניים. אנשי הקבוצה התלמודית מדקדקים במצוות ללא ניסיון למציאת טעמים, אלא כ'גזרת מלך'. לדידם, בקשת טעמים למצווה משמעותה עבודה 'שלא לשמה'.² העיסוק האינטלקטואלי האינטנסיבי של אנשי קבוצה זו מוסב כולו להוויות דאביי ורבא, וכל עיסוק אחר בחכמות, הנוגע להעמדת החיים הדתיים על התבונה, הוא מבחינתם ביטול תורה. אף על פי שהכוכבי גורס שהתכלית הדתית העליונה היא השגת האל על דרך החכמה, יחסו אל הקבוצה התלמודית הוא חיובי. בהערכתו לקבוצה זו, הוא נמנע ממסקנה הנובעת לכאורה מתפיסת העולם הבא המיימונית, שלפיה הישארות הנפש וזה עם השגת המושכלות, ומשום כך תלמידי חכמים שכל עיסוקם בהוויות דאביי ורבא אין להם חלק לעולם הבא. לדעתו, השגה תבונית של האל אינה הכרחית לקניין חלק לעולם הבא:

ואם בזאת הכת יש אנשים שיאמרו שה' נמצא ואינו בעל גשם ושהוא אחד, כבר בארנו בפתיחתנו שתגדל מעלת היודע והמשיג במחשבה ועיון על דרך החכמות בדיעת אמיתות המציאות על מעלת איש תמים וישר עם חזקת אמונתו בה' כפי הדרך שבארנו. אבל אין ספק שבעלי זאת הכת המאמינים בקבלה כפי זה הדרך שאמרנו עומדים על פתח בית אלקים, ואיננו רחוק ששכר קיום המצות ועיונם יפתחו להם שערי צדק ידברו אמת בלבבם, גם אם לא ישתדלו בחכמות העיוניות. ואמונתנו בזה גם כן כי העוסקים בתורה ובמצות וכל כוונותיהם ומעשיהם לשם שמים, שכרם הרבה מאד בעולם הזה ובעולם הבא יזכו לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו. (מגדל דוד – ספר מצוה, עמ' רפו)

לדעת הכוכבי, אלה השוללים את הגשמות ומקבלים את אחדות האל רק על סמך הקבלה יש להם חלק לעולם הבא, אף על פי שהם נחותים מאלה המשיגים את האלוהות על דרך החכמה. בכך הוא ממתן מסקנה מיימונית עקיבה, שהעולם הבא הוא למעשה מועדון סגור לאנשי העילית הפילוסופית, מסקנה שהייתה נקוטה בידי הקוראים הרדיקליים של משנת הרמב"ם.

הריכוך של המסקנות המיימוניות החריפות עולה כבר מהתיאור שהרבניים 'עומדים על פתח בית אלקים'. מטפורה זו שאובה ממשל הארמון ב'מורה הנבוכים', שם קרבתן של קבוצות לאל – הנקבעת בהתאם למידת השגתן את האל –

2 מעניין לציין שהביטוי 'שלא לשמה', שבדרך כלל מציין מניעים חיצוניים בקיום מצוות, כמו קבלת שכר או כבוד, מורחב פה אל עצם בקשת הטעם למצווה. לפי עמדה זו, אדם המקיים מצווה מסוימת משום שהיא מעוררת בלבו רחמים גם הוא עובד את השם שלא לשמה. עד כמה שידוע לי, עמדה כזאת אינה מצויה בצורה מפורשת במקורות היהודיים בימי הביניים.