

“למען שמו – באהבה”

שתי קריאות שיטתיות של הרמב”ן בסיפור הכולל של התורה

הקדמה: ריבוי פירושים וריבוי סיפורים

1. ריבוי רבדי הפרשנות

הרמב”ן היה מגדולי חכמי ישראל בתקופת הראשונים. תחומי עיסוקו מקיפים את כל מרחב עולמה של התורה. הוא עסק בניחוח עיוני של דברי התלמוד ובפסיקת הלכה, פירש את התורה שבכתב וגם את ספרי קהלת ואיוב. הוא היה מנהיג ציבור שעסק בפומבי בסוגיות הגדולות שעלו על הפרק בתקופתו, ובה בעת היה מגדולי בעלי תורת הנסתר.

פירושו על התורה מכנס אל תוכו את סגולותיו הרבות של הרמב”ן. זהו פירוש יסודי ומקיף. הוא מכיל עיונים לשוניים ופשטיים, דיונים הלכתיים ומדרשיים, תפיסות היסטוריות והערות ריאליות. פזורות בו התייחסויות עקרוניות ליסודות אמונת התורה, והוא כולל ברמזי רמזים כמעט את כל מה שכתב הרמב”ן בתורת הקבלה. סגולות אלו ואחרות הפכוהו להיות מן הפירושים הבולטים שבין הראשונים, ודומה שהוא תפס מקום של חשיבות שנופל רק מפירוש רש”י.

אחד המאפיינים הבולטים של ביאור הרמב”ן לתורה הוא ריבוי רבדי הפירוש שאותם הוא מציע. אין כוונתי להצעת כמה פירושים אפשריים לפסוק או לקושי העולה בו, דבר המצוי לא אחת אצל קודמיו של הרמב”ן; אצל הרמב”ן מדובר בענין עקרוני. לפסוק עצמו יש כמה רבדים של משמעות, הנחשפים על ידי כמה רמות של פירוש: “הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמיזה”¹. “כי המדרשים כולם בענין המצות אין בהם מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא כולם בלשון הכתוב נכללים אע”פ שהם מרכיבים בהם בריבויים... אבל הכתוב יכול הכל, כי אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון ולא כדעת הצדוקים, כי ספר תורת ה’ תמימה אין בה אות יתר וחסר כולם בחכמה נכתבו... וכן הענין בכל מקום הנדרש להם בענין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם אמת פנימי

1. הקדמה לפירושו לתורה (עמ’ ד’).

וחיצון... אין מקרא יוצא מידי פשוטו אבל יש לו מדרש עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת².

הרמב"ן מבחין בדרך כלל בין הרבדים השונים שהוא מציע בפירושו, ומבהיר לקורא מתוך איזה מהרבדים הוא עומד לטפל בכתובים. לשם כך הוא משתמש בטרמינולוגיה קבועה של מושגים, המשמשים אותו ככותרות לרבדי הפירוש השונים. שלושה שמות מובהקים לשלושה רבדים של משמעות מופיעים בעקביות בפירושו: "על דרך הפשט", "על דעת רבותינו" ו"על דרך האמת". הרמב"ן מבחין אם כן בין פירושו הפשוט של הפסוק ובין מדרשי חז"ל שפעמים רבות באו לחשוף רובד נוסף הטמון בו. את הרובד השלישי - רובד תורת הנסתר והקבלה - מכנה הרמב"ן "דרך האמת"³.

חלוקת קטגוריות הפרשנות שבה נוקט הרמב"ן מובלעת כבר בדבריו שבסוף הקדמתו לפירושו: "ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתובת פירוש התורה. אבל אתנהג כמנהג הראשונים, להניח דעת התלמידים... ולמשוך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים... ואני מביא בברית נאמנת והיא הנותנת עצה הוגנת, לכל מסתכל בספר הזה לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה... אבל יחזו בפירושינו חדושים בפשטים ובמדרשים, ויקחו מוסרים מפי רבותינו הקדושים..."⁴. הרמב"ן מתכוון אם כן לעסוק בפשטים, במדרשים ובסתרי התורה, כפי שמתקף אכן בכותרות לרבדים השונים של הפירוש.

2. רבדי הפירושים וריבוי הסיפורים

אחת משאלות היסוד שיש לברר ביחס לפרשני התורה היא: האם מצטרפים פירושי של הפרשן לאורך כל מאורעות המקרא לכדי פענוח של כולם כסיפור מתמשך בעל הגיון פנימי עקבי? ואם כן, מהם מאפייניו של סיפור שלם זה? מהם העקרונות המנחים שלו, היכן הם מתבטאים בצמתים משמעותיים, איך הם משפיעים על הפתרונות שהוא מציע לקשיים בפרשיות ובפסוקים? חשוב לציין כי לא כל פרשן עוסק באופן מובהק ועקבי בסיפור הכולל של התורה ובהגיונו הפנימי. רבים

2. השגות רמב"ן לשורש השני מספר המצוות לרמב"ם, מהדורת הרב שעוועל, י-ם תשמא, עמ' מד-מה.

3. רבנו בחיי בן אשר בפירושו לתורה הלך בעקבות הרמב"ן, בהבחנה פרשנית וטרמינולוגית בין רבדים שונים של פירוש, אותם הגדיר בהקדמה לפירושו. הוא מציע ארבעה רבדים של פירוש - דרך הפשט, דרך המדרש, דרך השכל ודרך הקבלה - וטוען כי הם משקפים ארבע גישות ואולי אף אסכולות בפירוש התורה, וכי השימוש בארבעת השיטות יחד מביא לתוצאה שלמה. יש בגישות הפרשניות הללו הקבלה חלקית לדרכי הפירוש שהציע הרמב"ן, אך גם שוני מהן בכמה וכמה דברים. דיון מלא ביחס ביניהן דורש בירור נפרד.

4. הקדמה לפירוש התורה עמ' ח.

מהפרשנים מתמקדים במימד המקומי, ועסוקים בהסברת המילה, הפסוק, או הפרק הבודדים, דבר שכמובן אין להמעיט בחשיבותו.

כדי לענות על השאלה האם הפרשן הנידון אכן עוסק במימד זה, יש לבחון האם במקומות מסוימים חורג המפרש מהעיסוק המקומי, ומשרטט תמונה רחבה יותר של השתלשלות המאורעות. במקביל יש לבחון האם פירושיהם של פסוקים שונים מצטרפים לעלילה רחבה, המשקפת תפיסת מאורעות כללית יותר. מובן שהדבר דורש בדיקה מקיפה בדברי המפרש שבו עוסקים, ורק מתוך עבודה יסודית זו תוכל להתגבש מסקנה ברורה.

כפי שכבר ראינו, הרמב"ן התייחד בתפיסה המזהה בתורה כמה רבדים של פירוש. עובדה זו הופכת את שאלת הסיפור הכולל של התורה לשאלה כפולה: האם כל רובד פירוש בדבריו יוצר רצף משמעות בעל אופי משלו? ואם אכן כן, האם נמצאים בדברי הרמב"ן כמה רצפי משמעות אלו לצד אלו, הנובעים מרבדי הפירוש השונים המצויים בו במקביל?

ברצוני להראות כי יש בדברי הרמב"ן תשובה חיובית לשתי השאלות הללו. ראשית, הרמב"ן מנסח עקרונות כוללים של סיפור התורה, המסבירים את קווי המתאר הראשיים של ההתרחשויות שבה, ואינו עסוק רק בפענוח הפרטים וכישוב הקושיות המקומיות. עקרונות כוללים אלו, שמנוסחים במקומות בודדים שבהם פורס הרמב"ן את היריעה, באים לידי ביטוי גם בפירושים פזורים נוספים לאורך התורה. שנית, לא סיפור אחד מספר הרמב"ן; בדבריו מצויים זה לצד זה לפחות שני פענוחים למהלך האירועים שבתורה. מבחינת ההיגיון הפנימי של המאורעות, והמפתח המפענח את השתלשלותם, מציג הרמב"ן שני סיפורים מקבילים, שלכל אחד מהם מבט משלו.

במאמר זה בכוונתי להציג את שני הסיפורים שמספר הרמב"ן. בפרק הראשון אציג את עקרונותיו של הסיפור הראשון, שדומה כי הוא הסיפור המוכר יותר. בפרק השני ברצוני להוכיח כי לצד סיפור זה מצוי סיפור נוסף, ולהצביע על פרטיו ומרכיביו.

בטרם נעיין בדברי הרמב"ן עצמו, נציג בקווים ראשונים את היסוד המנחה כל אחד משני הסיפורים. הסיפור הראשון מבוסס על רעיון הגמול, ועל פיו הקדוש ברוך הוא הוא המחוקק והשופט, ובני האדם, ובמרכזם עם ישראל, הם הנידונים לטוב ולמוטב. בהמשך העיון בסיפור מתברר שמערכת המשפט כולה נועדה להיטיב לנבראים, ושהקדוש ברוך הוא פועל למען העולם, ובאופן מיוחד למען עם ישראל עמם נוצר אצלו קשר של אהבה. הסיפור השני מהפך את זווית האירועים ומשמעותם: כל ההתרחשות המתוארת בתורה מכוונת למען שמו של הקדוש ברוך הוא, וישראל הם העמלים על מנת להביא לגילוי שמו בעולם.

שני הרעיונות המכוננים הללו מוצאים ביטוי יפה במטבע התפילה - "ומביא גואל לבני בניהם למען שמו, באהבה", ועל כן בחרנו לכנות כך את המאמר כולו.⁵ מטבע זה מכנס אל תוכו גם את הסוגיה האחרונה שבה נדון בכל אחד מן הסיפורים, סוגית גאולתם המובטחת של ישראל.

א. הסיפור הראשון - סיפור משפט האלקים בארץ

1. מהותה של התורה על פי רש"י

בכדי להבין את האופן שבו תופס הרמב"ן את הסיפור הכולל של התורה, עלינו לפתוח בדבריו של רבי יצחק, העומדים בראשו של פירוש רש"י על התורה, ונידונו בעקבותיו גם בפירושו של הרמב"ן לתחילת ספר בראשית.⁶

כך הביא רש"י את דבריו רבי יצחק (בראשית א, א):

בראשית - אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום (תהלים קיא) 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים'. שאם יאמרו אומות העולם לישראל: ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

כדי לעמוד היטב על דבריו של רבי יצחק, ננתח בתחילה את התובנה העולה משאלתו, ובשלב שני ננתח את תשובתו לשאלתו.

בשאלתו מציע רבי יצחק מקום אחר שבו היתה צריכה התורה להתחיל - פרשת החדש הזה לכם. הצעה זו של רבי יצחק מרחיקת לכת: היא מוציאה מהתורה את כל חומש בראשית ואת אחד עשר הפרקים הראשונים של ספר שמות! מה פשר הטענה היומרתית כביכול של רבי יצחק, המציעה אלטרנטיבה לדמותה של התורה כפי שהיא לפנינו? על סמך מה קובע הוא כי חלקים שלמים של התורה אינם צריכים להיכלל בה?

5. חשוב לי לציין כי המרכיב העיקרי והרציף של הסיפור הראשון הוא המשפט והגמול. הכותרת הנוקטת במושג ה'אהבה' נוגעת למשמעות העמוקה שחבויה מאחורי המשפט, ועל רקע זה נבחרה. לאורך המאמר נכנה את הסיפור הראשון בשמות שנוגעים יותר למימד המשפט, ורק בסופו נגיע למקומות הבודדים שבהם נזכר יסוד האהבה שבתוכו. הטענה המרכזית של המאמר עומדת במקומה, גם לולא עמדה אהבת ה' לישראל בעומקו של סיפור הגמול.

6. בראשית א, א.

ברור שאמירה כזו יכולה לבוא רק מתוך תפיסה מסוימת אודות מהותו של ספר התורה. מהתפיסה העקרונית אודות ענינו של ספר התורה, יכולה להיגזר המסקנה מה צפוי להיכלל בו. מהי התפיסה שממנה גוזר רבי יצחק את מסקנתו? תשובה לשאלה זו עולה מהמשך דבריו: "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל". הנימוק שנותן רבי יצחק חד וברור: ענינה של התורה הוא ספר מצוות, ולכן כל תחילתה שאינה עוסקת במצוות - לא אמורה הייתה להיכלל בה.

ניתן להוסיף ולשאול מדוע לא יכללו בתורה לפחות החלקים המעטים מספר בראשית שמכילים מצוות, דוגמת ברית המילה. גם לשאלה זו מצויה תשובה בדבריו של רבי יצחק: התורה עוסקת במצוות שנצטוו בה ישראל. מצוות המילה לעומת זאת היא מצווה שנצטווה בה אברהם. אם כן, התורה היא ספר המצוות של עם ישראל, ועל כן עליה להיפתח במצוות החודש הזה לכם.

אם נמצה את העולה מדברי רבי יצחק נגיע למסקנה רחבה יותר: רבי יצחק עסק אמנם בכירור המקום המתאים לתורה להיפתח בו, אך אם נלך בעקבות העיקרון שקבע, נצטרך כנראה להוציא מן התורה גם את החלקים הסיפוריים האחרים שבה, התופסים מקום נכבד בחומשים שמות ובמדבר וקיימים גם בחומשים ויקרא ודברים. התורה צריכה הייתה לכלול רק את החלקים העוסקים במצוות, לולא מה שמתחדש בתשובתו של רבי יצחק.

תשובתו של רבי יצחק באה להסביר לנו על מה ולמה נכללו בכל זאת הסיפורים שעד לפרשת 'החדש הזה לכם' בתורה. סיפורים אלו באו לתת כוח ביד בני ישראל כלפי טענות הגויים בדבר זכותם על ארץ ישראל. יש כמובן מקום לברר האם לפי רש"י נשאר רבי יצחק בתפיסה שהובעה בשאלתו, אלא שהוא מסביר את חלקה הראשון של התורה כחריג ובעל סיבה מיוחדת לכתיבתו, או שמא מחדשת תשובתו תפיסה חדשה אודות מהותה של התורה. אולם רש"י לא ענה על כך במפורש, ואנו שעיקר ענייננו בדבריו של הרמב"ן, לא נעסוק בשאלה זו.

2. שאלת רבי יצחק - על פי רמב"ן

הרמב"ן בעקבות רש"י פותח גם הוא את פירושו לבראשית בדבריו של רבי יצחק. כבר בראשית דבריו, הרמב"ן מקשה על האופן שבו הצענו לעיל להבין את דברי רבי יצחק:

ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים, כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל.

לטענת הרמב"ן, לא ייתכן שכונת רבי יצחק בשאלתו להציע שהתורה תכלול רק את המצוות. בנימוקו לטענתו זו, מציג הרמב"ן לפנינו באופן מפורש את תפיסתו הבסיסית בעניינה של התורה: התורה היא ספר האמונה ולא רק ספר המצוות, ולכן

היא חייבת לכלול בתוכה גם את עיקר האמונה היסודי - בריאתו של העולם בידו הקדוש ברוך הוא. על כן מתבקש הדבר שהתורה תפתח במקום שבו אכן פתחה - בפרשת הבריאה, ולא מובנת שאלת רבי יצחק. עתה, לאחר שהניח הרמב"ן את היסוד, שהתורה היא ספר האמונה והמצווה, חוזר הרמב"ן לפרש את שאלתו של רבי יצחק:

והתשובה, מפני שמעשה בראשית סוד עמוק אינו מובן מן המקראות, ולא יודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה, ויודעיו חייבין להסתיר אותו, לכך אמר רבי יצחק שאין להתחלת התורה צורך בבראשית ברא, והסיפור כמה שנברא ביום ראשון ומה נעשה ביום שני ושאר הימים, והאריכות ביצירת אדם וחווה, וחטאם וענשם, וסיפור גן עדן וגרוש אדם ממנו, כי כל זה לא יובן בינה שלימה מן הכתובים, וכל שכן סיפור דור המבול והפלגה, שאין הצורך בהם גדול, ויספיק לאנשי התורה בלעדי הכתובים האלה, ויאמינו בכלל בנוכח להם בעשרת הדברות (שמות כ יא) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי, ותשאר הידיעה ליחידים שבהם הלכה למשה מסיני עם התורה שבעל פה.

לדברי הרמב"ן, אף שבריאת העולם היא יסוד האמונה, אין הדבר מסביר את הצורך בכתיבת ספר בראשית, ואף לא בכתיבת פרשת הבריאה ופרשת גן-עדן עצמן. פרשות אלו הרי אינן מסתפקות בקביעת היסוד שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם, אלא עוסקות בפירוט רב בתהליך בריאה זה. כך הדבר גם בנוגע לסיפור גן העדן. פירוט זה לדעתו של הרמב"ן ממילא אינו ניתן להבנת רוב הלומדים, שכן מעשה בראשית שייך לצד הנסתר של התורה שמיועד ליחידים, וממילא גם אינו יכול להיות מובן ללא מסורות הסוד העוברות בעל פה מפה לאוזן, כך שאין לכאורה טעם לכתיבתו. די היה בכך שתמסור לנו התורה את היסוד - שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם, ולא היה עליה להאריך בזה כלל. הפרשות הבאות - המבול והפלגה - נדרשות עוד פחות להבהרת יסודות האמונה. נסכם: סיפור העל של התורה אינו רק סיפור של מערכת המצוות, אלא גם ספר האמונה בבורא העולם; אלא שכדי לכוון את יסוד האמונה בעם ישראל די לכאורה בהזכרת יסוד הבריאה במסגרת מצוות השבת בעשרת הדברות, ולא ברור לשם מה האריכה התורה בסיפורים שמבראשית ועד לפרשת בא.

3. התורה - ספר משפט האלקים

לאחר שהבהיר הרמב"ן איך הוא מבין את קושיית רבי יצחק, עובר הרמב"ן להסביר את תשובתו של רבי יצחק:

ונתן רבי יצחק טעם לזה, כי התחילה התורה בבראשית ברא א-להים וסיפור כל ענין היצירה עד בריאת אדם, ושהמשילו במעשה ידיו וכל שת תחת רגליו, וגן עדן שהוא מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה נעשה מכון לשבתו, עד שגירש

אותו חטאו משם, ואנשי דור המבול בחטאם גורשו מן העולם כולו, והצדיק בהם לברו נמלט הוא ובניו, וזרעם חטאם גרם להם להפיצם במקומות ולזרותם בארצות, ותפשו להם המקומות למשפחותם בגוייהם כפי שנזדמן להם. אם כן ראוי הוא, כאשר יוסיף הגוי לחטוא, שיאבד ממקומו ויבוא גוי אחר לרשת את ארצו, כי כן הוא משפט הא-להים בארץ מעולם, וכל שכן עם המסופר בכתוב כי כנען מקולל ונמכר לעבד עולם (להלן ט כז), ואינו ראוי שיירש מבחר מקומות היישוב, אבל יירשה עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב (תהלים קה מד) ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו, כלומר שגירש משם מורדיו, והשכיך בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפנייהם.

שתי נקודות מרכזיות הקשורות זו לזו מוסיף הרמב"ן על יסוד הבריאה שבו פתח: האחת היא יסוד הגמול, והשנייה - הקביעה כי ציר המקום הנבחר והגירוש ממנו הוא הציר המרכזי של יסוד הגמול. יסוד הגמול הוא מן היסודות המפורסמים ביותר של האמונה, ואין הוא ייחודי לשיטת הרמב"ן דווקא; המשקל המרכזי של ממד המקום בתופעות הגמול הינו תפיסה ייחודית של הרמב"ן, שמשקפת באופן בולט בתפיסת הרמב"ן את סיפור העל של התורה, כפי שנראה בהמשך.

היסוד הראשון שהוסיף הרמב"ן הוא כאמור יסוד הגמול. יסוד זה מבחיר כי לאדם יש בחירה אם לחטוא או להיות צדיק, ובהתאם לבחירתו יבואו עליו שכרו או חלילה עונשו. העולם מונהג על פי משפט אלקי, וכמעשה האדם כן מעשה האלקים עימו. יסוד זה עומד ודאי בתשתית המקרא לכל אורכו. בכל חלק מהמקרא אליו אתה פונה, מוצא אתה יסוד אמונה זה. יתרה מזאת, דומה שזהו ציר ההתנהלות העיקרי של כל מאורעות המקרא, המספר על הנהגת הקדוש ברוך הוא את עם ישראל. אפילו בפרקים שבהם נעלם הגמול לכאורה ולא ברורה מתכונתו, ממשיך הנושא להיות בלב המקרא, והופך לשאלת הגמול. לפי זה נוכל להגדיר באופן חדש את סיפור העל של התורה: התורה היא ספר "משפט האלקים", או בניסוח אחר: ספר ההנהגה והגמול - הנהגת ה' את העולם לפי מעשיו.

הסתכלות זו משנה במידת מה את היחס בין המצוות ובין הסיפורים בתורה. לפי הגישה שהתורה היא ספר מצוות, הרי שעיקרה של התורה הוא פרשות המצוות שבה, והמאורעות התרחשו סביב נתינת המצוות. הדרך אל קבלת המצוות עוברת ממצרים למעמד הר סיני, והדרך מקבלת המצוות אל השלב של קיומן בארץ ישראל עוברת מהר סיני עד לערבות יריחו. הדרך היא אמצעי למטרה - קבלת המצוות. אולם לפי הגישה שהתורה היא ספר ההנהגה והגמול, סיפורי המאורעות הם בעצמם המאורעות הראשונים שבהם התגלתה הנהגת ה' את ישראל, עם דרכי הגמול המרכיבים אותה. לפי זה סיפורי התורה תופסים מקום שאינו פחות מהמצוות, ובמובן מסוים הם

המסגרת הרעיונית שבתוכה מוצאות המצוות את מקומן. המצוות הן מרכיב המחויבות שלנו בתוך מערכת הגמול הרחבה, והיא מתנהלת בהתאם למידת קיומן.

עוד חשוב לציין כי סיפור גמול זה מהווה תמונה חדשה לעומת התמונה הפשוטה יותר הנראית לאדם עלי אדמות. הסיפור של העולם נראה לאדם סיפור של אינספור אירועים מקריים, או במבט המדעי – סיפורם של כוחות הטבע. ירידת הגשם וצמיחת היבולים, הבצורת והשדפון, ועוד מאורעות רבים אחרים המשפיעים על גורלו של האדם, נתפסים בעולם כפרי של מערכת חוקי הטבע. המאורעות הקטנים המתרחשים סביבו נראים כאירועים אקראיים. אין בינם לבין מצוותיו ועוונותיו של האדם דבר. ממבט זה של 'עזב ה' את הארץ' באה התורה להוציא.

לפי הרמב"ן, האלטרנטיבה שמציב סיפור הגמול לסיפור החוק הטבעי היא גורפת. הרמב"ן רואה בהתנהלות הטבעית לכאורה של המאורעות לבוש להתנהלות של ההשגחה, עליה מכריזה התורה בפרשיות כריתת הברית, הברכה והקללה. כל אירועי המציאות נראים כטבעיים, אך מבעדם חודרת לעולם כל העת השגחה אלקית, שמכוחה האירועים הם לאמתו של דבר 'נסים נסתרים', כפי שמכנה זאת הרמב"ן. מושג זה תופס אצלו מקום מרכזי, והוא הרחיב במשמעותיותו בכמה מקומות.⁷ הרמב"ן מנסח את תפיסתו בניסוח חריף (שמות יג, טז):

שאינ לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון.⁸

תפיסה זו של הרמב"ן מבססת את סיפור הגמול כסיפור הממלא כל ומחליף לגמרי את הסיפור הטבעי שמבטו הרגיל של האדם מספר.⁹

4. משפט האלקים – בארץ

הרמב"ן מוסיף על גבי בסיס זה יסוד נוסף, שאותו הוא חושף באמצעות דבריו של רבי יצחק, מתוך המאורעות שטרחה התורה להזכיר בטרם הגיעה ל'החדש הזה לכם'.

7. ראה בעיקר בבראשית יז, א; מו, טו; שמות ו, ב; יג, טז; ויקרא כו, יא.
8. שמות יג, טז. בפרק ג נראה אמנם שפירוש הרמב"ן לפסוק זה עוסק בעיקרו בסיפור השני, אך שורות חשובות אלו נוגעות במפורש לסיפור הגמול כפי שעולה מתכנם.
9. כפי שכבר הזכרנו, עקרון הגמול הוא עקרון יסוד באמונה שאינו מייחד את הרמב"ן. עקרון זה אינו מחייב להציב את עקרון הגמול כתחליף גמור לחוקי הטבע. הרמב"ם למשל הותיר מקום עיקרי לחוקי הטבע, למרות שעסק רבות בענין ההשגחה והגמול. יתירה מזאת, הוא רואה בחוקי הטבע עצמם את מרכזה של ההשגחה האלקית על המציאות. במקומות מסוימים (כמו למשל בבראשית יח, יט) משתמע מהרמב"ן כי לחוקיות הטבעית נותר חלק ממשי בהנהגת העולם. יתכן לפי זה שדבריו העיקריים נאמרו קודם כל ביחס לעם ישראל.

לדברי הרמב"ן יש מתכונת קבועה למעגלי ההנהגה האלקית בעולם, מתכונת הקשורה למימד המקום. במצב השלם זוכה היצור הנבחר לשבת במקום הנבחר לפני ה', ונהנה שם משפע ברכה. הישיבה לפני ה' מותנית בכך שהישוב ילך בדרכי ה'. אם חוטא הוא ח"ו, העונש שנגזר עליו מתבטא בגירוש ממקומו זה. מתכונת זו מלווה את התורה מראשיתה, וכדי ללמדנו אותה האריכה התורה בסיפורי המאורעות הראשונים שבה: אדם הראשון שזכה בשפע האלקי שבגן עדן ובחטאו נגזר עליו לגלות משם, דור המבול שישב בעולם ובחטאו 'גורש' ממנו, דור הפלגה שהקים לו מקום לשבתו ובחטאו פוזר לכל עבר. אם כן, העונש וגם השכר מתייחסים באופן מיוחד אל המקום הנבחר, שבו באה שפעת הברכה וממנו אובר האדם בחטאו וגולה למרחקים. לאור הקשר עליו מצביע הרמב"ן בין המשפט האלקי לבין ממד המקום, נוכל לכנות את התורה ספר "משפט האלקים בארץ", על פי לשונו של הרמב"ן: "כי כן הוא משפט האלקים בארץ מעולם". אירועי ספר בראשית הנסקרים בידי הרמב"ן עוסקים ברובם בצדדיו השליליים של יסוד זה - בחטא ובגירוש, אך המגמה היסודית חיובית, ואליה מכוון הסיפור החל מלידת אברהם ממנו מתהווה עם ישראל. על כן כותב הרמב"ן: "אבל יירשוה עבדי ה' זרע אוהבו, כענין שכתוב (תהלים קה מד) ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו. כלומר שגירש משם מורדיו, והשכיך בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם". הרמב"ן מביא את הפסוק מתהלים, המבטא באופן שאינו משתמע לשני פנים את הקשר בין נתינת הארץ לעם ישראל ובין שמירת המצוות. אם כן, כל סיפורי התורה, מלידתם של האבות, עוסקים בתנועה המחודשת של הנבחר החדש - עם ישראל, אל הארץ הנבחרת - ארץ ישראל, שבה אפשר להתקיים רק תוך עשיית מצוות ה' שבתורה¹⁰. בזה מוסבר המקום המרכזי כל כך שתופס בתורה סיפור יציאת מצרים וההליכה לארץ ישראל.

הסיפור הפותח את התורה - סיפור אדם הראשון, והסיפור המרכזי שבה - יציאתם של ישראל ממצרים והליכתם לארץ ישראל, אינם רק שני סיפורים בעלי עיקרון זהה של גמול הסובב סביב ציר המקום. מפירושו של הרמב"ן לברית שבפרשת בחוקותי, עולה ששני הסיפורים הם לאמתו של דבר אותו סיפור עצמו. ארץ ישראל מקבילה במעלתה לגן עדן¹¹. אדם הראשון נועד לגן עדן לולא חטא, וישראל היוצאים ממצרים

10. מתוך כך מתברר שיש קשר עמוק בין המצוות לבין המקום הנבחר. הרמב"ן פיתח רעיון זה בכמה וכמה מקומות, שהמרכזי שבהם הוא פירושו לויקרא יח, כה, הטוען שעיקר קיומן של כל המצוות - ולא רק אלו התלויות בארץ - הוא בארץ-ישראל.

11. גם המינוחים שבהם משתמש הרמב"ן מסגירים את הקשר הפנימי. גן עדן מכונה בפי הרמב"ן "מבחר המקומות הנבראים בעולם הזה" (בראשית א, א), וארץ ישראל מכונה "מבחר מקומות היישוב" (שם).

מיועדים אף הם למציאות כזו, אם יממשו בבחירתם את הפוטנציאל הרוחני המונח לפתחם. קיום מלא של המצוות עתיד להביא את ישראל למדרגה כזו:

והנה הוזכר כאן גן עדן והעולם הבא ליודעיו, ואלה הברכות בתשלומיהן לא תהיינה רק בהיות כל ישראל עושין רצון אביהם, ובנין שמים וארץ שלם על מכונתו, ואין בתורה ברכות שלמות כאלה, שהם דברי הברית והתנאים אשר בין הקדוש ברוך הוא ובנינו (ויקרא כו, יב).
כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצוות, כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון (ויקרא כו, ו)¹².

במובן הזה ניתן לראות בסיפור התורה מ'החודש הזה לכם' את סיפור מסעו המחודש של עם ישראל אל גן עדן. ברור אם כן שאי אפשר להתחיל את התורה מ'החודש הזה לכם', שכן הסיפור המתחיל שם הוא סיפור החזרה אל הראשית, שכל כולו נשען על סיפור הראשית עצמו, סיפור הנחת האדם הראשון בגן עדן. גם המעגלים הבאים של הגירוש - סיפורי המבול והפלגה, מרחיבים את סיפור הקלקול, ומעמיקים את הצורך בתיקון. תיקון זה מתחיל בשילוחו של אברהם אל המקום הנבחר להקים אומה, וממשיכים אל צמיחתה של האומה עצמה במצרים, משם תצא במסלול השיבה לארצה. במובן זה אפשר לראות את התורה כסיפור השיבה לגן-עדן, שיבה שמטרתה לחיות בממלכה האלקית על פי חוקיה ותורת הגמול שלה.

בסיום הקטע שהבאנו לעיל, מחדד הרמב"ן מסקנה נוספת הנגזרת מ"משפט האלקים בארץ": עקרון הגמול המתרחש במימד המקום הוא חוק כללי בהנהגת המציאות, ועל כן יש לו השלכה שאין להמלט ממנה: "אבל יירשוה עבדי ה' זרע אוהבו... שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם". עם ישראל כפוף כמו שאר העמים לחוק הגמול האלקי שעל פיו מתנהלת המציאות, ולכן אם יחטא ח"ו, ימצא עצמו גם הוא מגורש מארצו כמו קודמיו!

5. השלמת תמונת הסיפור

הקטע שבו עסקנו מפרש על פי רעיון 'משפט האלקים בארץ' את פרקיו הגדולים של סיפור התורה - חטא אדם הראשון, המבול, הפלגה ויציאת עם ישראל ממצרים אל הארץ. במקום אחר מוסיף הרמב"ן חוליה נוספת לסיפור הגמול. שעבוד מצרים בא לדעת הרמב"ן כעונש על חטא של אברהם אבינו, וכך כותב הרמב"ן באחד מפירושו המחודשים (בראשית יב, י):

12. הציטוט השני נאמר שם בהקשר של תיקון עולם החי במציאות העתידית, אך מההקשר כולו עולה שזהו רק ביטוי אחד לתופעה כללית. עיין בכל פירושו של הרמב"ן לברכות שבפרשת בחוקותי.

ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש בא-להים כח לעזור ולהציל גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי הא-להים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה, במקום המשפט שמה החטא¹³.

הירידה למצרים היא אם כן עונש על חטא, והרמב"ן מדגיש את היותה חלק מהמשפט. גם יציאת מצרים נעשית במשפט, כפי שמפרש הרמב"ן את הבטחת ה' ליעקב: "והבטיחו הקדוש ברוך הוא שלא יירא במצרים כי יזכה בדינו ויגאל אחר העינוי" (בראשית מו, א).

מאורעות רבים נוספים בתורה מבטאים את הנהגת הגמול של הקדוש ברוך הוא. חלקם קשורים במפורש למימד המקום (במובנו הרחב הכולל גם גירוש מהעולם), כגון גירוש קין, הפיכת סדום, אי כניסת דור המרגלים לארץ ובליעת קרח דתן ואבירם באדמה. באחרים מימד המקום אינו בולט, אך מימד הגמול עצמו ממשיך לעמוד במוקד, כגון במלחמת עמלק, חטא העגל, חטאי המתאוננים והמתאווים ועוד. בצורה ניכרת לא פחות, טובבים ספרי הנביאים, ובהם אזהרותיהם ועונשיהם, תשובתם וגאולתם של ישראל, על עקרון הגמול והשלכותיו על חיי ישראל בארצו הנבחרת. הגלות שבסוף תקופת הנביאים היא כמובן הביטוי החזק ביותר לכך, כפי שכבר ראינו בדברי הרמב"ן: "ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ", והקריאות לתשובה הנותנות סיכוי מחודש לצאת זכאים במשפט - אלו שקדמו לחורבן כמו גם אלו שלאחריו - הן ליבם של ספרי הנבואה. רעיון משפט האלקים בארץ מסביר אם-כן היטב פרשיות על גבי פרשיות במקרא, והוא עומד כציר מכוון לסיפור כולו.

6. גמול המצוות ומגמת ההטבה:

כפי שכבר ראינו, מתאר הרמב"ן בפירושו לתחילת בראשית את מצבו המיועד של עם ישראל: "אבל יירשוה עבדי ה'... בעבור ישמרו חקיו ותורותיו ינצורו". הרמב"ן מבהיר כי הימצאותנו בארץ המובחרת תלויה בקיום המצוות, אך את עניינן של המצוות עצמן לא הסביר כאן הרמב"ן.

במקומות אחרים בפירושו השלים הרמב"ן את החוליה החסרה הזו. מטרתן העיקרית של המצוות, ושל הגמול הנלווה להן, הוא להועיל לעם ישראל ולהיטיב עימם (דברים ו, ב):

13. בחלק מעדי הנוסח כתוב "שמה הרשע והחטא", אך הרמב"ן עצמו כתב שהיה זה חטא בשגגה. הנוסח המדויק הוא כנראה כפי שהובא למעלה, כאשר נתברר במאמרו של א' שמאע, 'תהליכי גיבוש ותמורות בעמדתו הביקורתית של רמב"ן על אברם בירידתו מצרימה (בראשית יב)', מגדים נ, תשס"ט, עמ' 201, הערה 10.

'למען תירא את ה' א-להיך'... יאמר שצוה ה' אותי שתלמדו המצות ותעשו אותם, למען שתזכה ותירא את ה' אלהיך לשמור מצותיו אתה ובנך ובנך כל ימי היות האדם על פני האדמה לעולם, כי בעבור עשות המצות תזכה שיהיו לך בנים יראי ה', ויעמדו על פני האדמה לעולם ויעמוד זרעכם ושמכם לפניו כל הימים, ולמען יאריכון ימך בארץ שהיא נחלת ה'. והנה הכל לטובתך, כי חפץ ה' להצדיק ולזכות אותך.

בהמשך פירושו לספר דברים מסביר הרמב"ן גם מאיזו תפיסה באה התורה להוציא (דברים י, ב):

'מה ה' אלהיך שואל מעמך' נמשך אל 'לטוב לך'. יאמר: איננו שואל מעמך דבר שיהיה לצרכו אלא לצורךך, כטעם אם צדקת מה תתן לו (איוב לה ז), רק הכל הוא לטוב לך. ואמר הטעם: כי לה' א-להיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה, וכולם נותנים כבוד לשמו, איננו צריך לך, רק באבותיך חשק ויבחר בזרעם אחריהם מכל העמים, בכך שאתם מבחר זרעם, ולא בישמעאל ולא בעשו.

לדברי הרמב"ן, התורה באה לשלול את ההבנה האפשרית שדרישותיו של הקדוש ברוך הוא מאיתנו הן לצורכו. על כן מדגיש הכתוב שהמצוות באו לצרכו של האדם ולטובתו, בעוד הקדוש ברוך הוא איננו זקוק לאדם כלל.

את הניתוח הרחב ביותר של משמעות המצוות עורך הרמב"ן במסגרת פירושו לטעמה של מצוות קן צפור (דברים כב, ו). הרמב"ן עוסק שם בדברי חז"ל: 'לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות' (בראשית רבה מד ועוד). הרמב"ם הבין שבעל המימרה הזו בא לשלול את נתינת הטעם למצוות. הרמב"ם עצמו תקיף בעמדתו שיש טעם למצוות, ואת המימרה בחז"ל ששוללת לדעתו נתינת טעמים למצוות הוא מפרש כדעת יחיד דחוייה. הרמב"ן, המסכים ברמה העקרונית לרמב"ם כי יש טעמים למצוות, מפרש אחרת את המימרה שדחה הרמב"ם, וטוען כי אפילו היא תומכת בעמדה שיש טעמים למצוות. לדברי הרמב"ן לא באה המימרה לומר שאין טעם למצוות ושכל עניינן הוא הציות לקדוש ברוך הוא, אלא היא באה להבהיר שעניינן הכללי של המצוות נועד לתועלתנו ולא לתועלתו של הקדוש ברוך הוא.

אבל אלו ההגדות אשר נתקשו על הרב, כפי דעתי ענין אחר להם, שרצו לומר שאין התועלת במצוות להקדוש ברוך הוא בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, או לזכור הנסים ונפלאות הבורא יתברך ולדעת את השם וזהו "לצרף בהן", שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף הכסף אין מעשהו בלא טעם, אבל להוציא ממנו כל סיג, וכן המצוות להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד.

ולשון זו האגדה עצמה הוזכרה בילמדנו (תנחומא שמיני ח) בפרשת זאת החיה, וכי מה איכפת לו להקדוש ברוך הוא בין שוחט בהמה ואוכל או נוחר ואוכל כלום אתה מועילו או כלום אתה מזיקו, או מה איכפת לו בין אוכל טהורות או אוכל טמאות, אם חכמת חכמת לך (משלי ט יב), הא לא נתנו המצות אלא לצרף את הבריות, שנאמר (תהלים יב ז) אמרות ה' אמרות טהורות, ונאמר כל אמרת אלוה צרופה, למה, שיהא מגין עליך הנה מפורש בכאן שלא באו לומר אלא שאין התועלת אליו יתעלה שיצטרך לאורה כמחושב מן המנורה, ושיצטרך למאכל הקרבנות וריח הקטרת, כנראה מפשרותיהם.

הרמב"ן מדגיש כי הדבר נכון לא רק לגבי שתי הקטגוריות המפורסמות של מצוות, המצוות השכליות והשמעיות (ה'משפטים' ו'החוקים'), אלא גם לגבי הסוג השלישי של המצוות המכונה בפי הרמב"ן 'עדות', אשר מגדיל את כבודו של הקדוש ברוך הוא בעולם על ידי ביסוס זכירת מעשיו הגדולים ביציאת מצרים ובבריאת העולם:

ואפילו הזכר לנפלאותיו שעשה, שצוה לעשות לזכר ליציאת מצרים ומעשה בראשית, אין התועלת לו, רק שנדע אנחנו האמת ונזכה בו עד שנהיה ראויים להיות מגן עלינו, כי כבודנו וספרנו בנפלאותיו מאפס ותוהו נחשבו לו.

הרמב"ן מוסיף ומפרט דוגמאות לתועלות הבאות לנו מן המצוות:

והביא ראייה מן השוחט מן הצואר והעורף לומר שכולם לנו ולא להקדוש ברוך הוא, לפי שלא יתכן לומר בשחיטה שיהא בה תועלת וכבוד לבורא יתברך בצואר יותר מהעורף או הניחור, אלא לנו הם להדריכנו בנתיבות הרחמים גם בעת השחיטה. והביאו ראייה אחרת, או מה איכפת לו בין אוכל טהורות והם המאכלים המותרים, לאוכל טמאות והם המאכלים האסורים, שאמרה בהם התורה (ויקרא יא כח) טמאים המה לכם, ורמז שהוא להיותנו נקיי הנפש חכמים משכילי האמת ואמרם אם חכמת חכמת לך, הזכירו כי המצוות המעשיות כגון שחיטת הצואר ללמדנו המדות הטובות, והמצוות הגדורות במינין לזקק את נפשותינו, כמו שאמרה תורה (שם כ כה) ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא.

הוא חותם בקביעה כי עמדה זו מוסכמת על ידי כל חכמינו (אולי לעומת הרמב"ם שזיהה כאן מחלוקת):

אם כן כלם לתועלתנו בלבד, וזה כמו שאמר אליהוא (איוב לה ו) אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו, ואמר (שם פסוק ז): או מה מידך יקח. וזה דבר מוסכם בכל דברי רבותינו.

הרמב"ן שב ומדגיש שניתן היה לחשוב כי לפחות מצוות העדות הן לכבודו, ושכלל זאת אפילו מצוות אלו אינן לכבודו כי אם לתועלתנו:

ושאלו בירושלמי בנדרים (פ"ט ה"א) אם פותחין לאדם בכבוד המקום בדברים שבינו לבין המקום, והשיבו על השאלה הזאת, אי זהו כבוד המקום כגון סוכה שאיני עושה לולב שאיני נוטל תפילין שאיני מניח, והיינו כבוד המקום, משמע דלנפשיה הוא דמהני, כהדא אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח, אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעך מה תעשה לו. הנה בארו שאפילו הלולב והסוכה והתפילין שצוה בהן שיהו לאות על ידך ולזכרון בין עיניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, אינן לכבוד ה' יתברך, אבל לרחם על נפשותינו. וכבר סדרו לנו בתפלת יום הכפורים, אתה הברלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך וכן אמר בתורה (לעיל י' יג) לטוב לך, כאשר פירשתי (שם פסוק יב), וכן ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים (לעיל ו' כד) והכוונה בכלם לטוב לנו, ולא לו יתברך ויתעלה, אבל כל מה שנצטוינו שיהיו בריותיו צרופות ומזוקקות בלא סיגי מחשבות רעות ומדות מגונות¹⁴.

7. האהבה - בסיסו של הגמול

כבר ראינו כי חוק גמול המשפט האלוקי חל על עם ישראל כפי שהוא חל על כל אומה ולשון, כפי שהבאנו מדברי הרמב"ן: "ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם". מכוח עובדה זו, חוק הגמול הוא הכלל המפענח את המאורעות העוברים על עם ישראל לאורך המקרא. אלא שאחד היסודות החשובים במקרא, העומד גם במרכז אמונת ישראל, נראה בלתי מתיישב עם חוק הגמול - יסוד גאולתם המובטחת של ישראל. מדוע הגאולה העתידית מובטחת, וחטאי ישראל אינם מובילים לסילוקם ולהחלפתם באומה אחרת, כפי שסולקו חוטאים שקדמו להם?

הרמב"ן מתמודד עם שאלה זו במסגרת חוקי הגמול במספר מקומות.

א. בסוף פירושו לעקדת יצחק כותב הרמב"ן (בראשית כב, טז):

14. דברים כב, ו. את סוף פירושו לפסוק זה לא הבאנו כאן, ונעסוק בו בפרק הבא. כשם שסוגית המצוות עוררה את הרמב"ן להתייחס לשאלה לצורכו של מי באו, כך עולה שאלה זו גם בנוגע למשכן ומצוותיו, שעניינם תופס קרוב לחומש וחצי מהתורה, ומטרתו לתת מקום לשכינה בתוך מחנה ישראל. הרמב"ן אכן מעיר הערה דומה בנוגע למשכן: "כי כפי פשט הדבר, השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה" (שמות כט, מו). אלא ששם הדברים באים רק כהקדמה לכך שמלשון הפסוק משתמעת מסקנה הפוכה, כפי שירמוז הרמב"ן בהמשך דבריו שם, הכתובים על דרך הסוד. זו הסיבה לכך שהרמב"ן לא השתמש כאן בביטוי הרגיל 'על דרך הפשט' אלא כתב 'כפי פשט הדבר', כלומר פשט ההיגיון מורה שהמשכן לצרכנו, אך לא פשט מילות הפסוק. בדבריו המלאים של הרמב"ן בסוגיה זו נעסוק בחלק השני של המאמר.

'יען אשר עשית את הדבר הזה' - גם מתחילה (לעיל יג טז, טו ה) הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו. והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו, או שיפול ביד אויביו ולא יקום - והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו.

במהלך הפרשות זוכה אברהם לכמה וכמה הבטחות, שכל אחת מוסיפה על קודמתה. האחרונה שבהן, הבאה עקב עמידתו של אברהם בניסיון הגדול של העקידה, מולידה את ההבטחה השלימה בגאולה עתידית שאין חטא יכול לקלקלה. עקרונות המשפט עצמם מזכים את מי שעמד בניסיונות כה גדולים, היוצאים מגדר הרגיל, בהבטחה גמורה לבניו.

ב. הפסוקים העוסקים בטעם בחירת ישראל, 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים, כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבעה אשר נשבע לאבותיכם' (דברים ז, ז-ח) משמשים בסיס לעמדתו של הרמב"ן בסוגיה:

וטעם חשק - שנקשר עמכם בקשר אמיץ שלא יפרד מכם לעולם, מלשון וחשוקיהם כסף (שמות כז י). ויבחר בכם, מכל העמים שתהיו אתם סגולה ונחלה לו, כי הבחירה בכל מקום ברירה מן האחרים ואמר הטעם, כי מאהבת ה' אתכם בחר בכם, שראה אתכם ראויים להתאהב לפניו ונבחרים לאהבה יותר מכל העמים ולא הזכיר בזה טעם מן הבחירה, כי הנבחר לאוהב הידוע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו (ביצה כה ע"ב) שלשה עזים הם ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב (שמות רבה מב ט). וטעם בכם, בעבור אבותיכם שהגיע עניינם עד שנשבע להם כדי שלא יגרום החטא ותבטל הבטחתם, ועל כן הוציא אתכם מארץ מצרים ביד חזקה ויפדך רמז שהכה אותם תחתיה, כענין שנאמר (ישעיה מג ג) נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתיה.

בפסוק זה משלב הרמב"ן שני טעמים. השני חופף לדבריו הקודמים של הרמב"ן שהבאנו לעיל, ותולה את בטחון הגאולה בזכותם של האבות שהגיעה לרמה כה גבוהה עד שזכאים היו להבטחה שלא יגרום החטא לבניהם לאבד אותה. הטעם הראשון מוסיף לחשבון את מעלתם של ישראל, המוסרים נפשם לאורך הדורות מתוך אהבתם אליו. נימוק זה חורג אמנם מהמתכונת הרגילה של 'משפט האלקים בארץ', משום שהוא משתמש בזכויות עתידיות של ישראל, שעתידות להתגלות רק בעת הפורענויות והגלות, וגלויות עתה רק לעיני הקדוש ברוך הוא הצופה מראשית אחרית. למרות זאת, שיקול זה שייך עדיין למרחב של המשפט והגמול, ונשען על מעשיהם - העתידיים אמנם - של ישראל.

הרמב"ן מדגיש כי היותם של ישראל ראויים להגמל ולהגאל חושפת רובד עמוק עוד יותר: רובד אהבתו של הקדוש ברוך הוא לישראל ואהבתם אליו. בסופו של חשבון, גם כשבמבט צר של ההווה הנתון מצב זכויותיהם אינו מזהיר, אהבת ה' לישראל ודאגתו להם, המקבילה לאהבתם אליו ומסירות נפשם כלפיו, מביאה עליהם את הבטחת הישועה, ישועה של אהבה.

8. סיכום

חוט השדרה של סיפור התורה הוא חוק הגמול, 'גומל לאיש חסד כמפעלו נותן לרשע רע כרשעתו', והוא המסביר את שרשרת ההתרחשויות המתרחשות בה, ומעצב את עלילת הסיפור. זהו היסוד העיקרי שהתברר בפרק הנוכחי, המראה איך התורה היא ספר משפט האלקים בארץ. ביסודו של רעיון הגמול עומד הרצון האלקי להיטיב ואהבתו לישראל. על פי יסודות אלו, מערכת המצוות והגמול שעליהן ניתנה כולה לצרכנו ולטוב לנו.

ב. הסיפור השני – סיפור גילוי שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא

1. 'בעבור שמו וכבודו':

בחלקו הראשון של המאמר ראינו כי את העלילה המרכזית של התורה ניתן להגדיר כסיפור משפט האלקים בארץ, הרואה בעקרון הגמול את היסוד לכל המאורעות. בשני קטעים מפירושו על התורה, מספר לנו הרמב"ן מזוית אחרת את עיקרי סיפור התורה וההיסטוריה. קטעים אלו מכילים את השלד המרכזי של הסיפור החלופי, ואת קווי היסוד של עלילתו. מתוך התמונה העולה מהם, ניתן לזהות קטעים רבים נוספים של הרמב"ן המתבררים כשייכים לסיפור רחב זה. נפתח בקטע המקיף הראשון, נעבור ממנו לקטעים העוסקים בחוליות בודדות בסיפור, ובסיום הפרק נעסוק בקטע המקיף השני.

הקטע הראשון, המצוי בסוף פרשת בא, מוסב על המילים "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג, טז). מתוך עיסוקם של הפסוקים ביציאת מצרים ובמצוות הפסח, הוא יוצא לעיסוק רחב בסוגיות מרכזיות רבות באמונה: יציאת מצרים וטעמה, טעמי המצוות, עיקרי האמונה (מציאות ה', בריאת העולם, היכולת האלוקית, ידיעת ה', השגחה, שכר ועונש, נבואה), המאבק באלילות, הניסים המפורסמים והנסתרים, הבריאה וטעמה, משמעות התפילה ותפקידו של עם ישראל:

ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב בעבור זה עשה ה' לי, כי כמו זה אלי ואנוהו (להלן טו ב), יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים... ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות - הנה מעת היות ע"ג בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה, מהם כופרים בעיקר ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא, ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית ואמרו איכה ידע

אל ויש דעה בעליון (תהלים עג יא), ומהם שיודו ביריעה ומכחישים בהשגחה ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו עזב ה' את הארץ וכאשר ירצה האלהים בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם, כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוה מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלהים את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותקיים עם זה התורה כלה: ולכן יאמר הכתוב במופתים למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ (לעיל ח יח), להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם ואמר (שם ט כט) למען תדע כי לה' הארץ, להורות על החידוש, כי הם שלו שכראם מאין ואמר (שם ט יד) בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כלה:

ובעבור כי הקדוש ברוך הוא לא יעשה אות ומופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון והחמיר מאד בענין הזה כמו שחייב כרת באכילת חמץ (לעיל יב טו) ובעזיבת הפסח (במדבר ט יג), והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות, ושנזכיר זה בפינו בבקר ובערב, כמו שאמרו (ברכות כא) אמת ויציב דאורייתא, ממה שכתוב (דברים טז ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ושנעשה סכה בכל שנה:

וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים - והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו, שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו:

ולפיכך אמרו (אבות פ"ב מ"א) הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכולן חמודות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן לאלהיו, וכוונת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו, וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שכראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו, וזו כוונתם במה שאמרו ז"ל (ירושלמי תענית פ"ב ה"א) ויקראו אל אלהים בחזקה (יונה ג ח), מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, חציפא נצח לבישה (עי' ערוך ערך חצף):

ומן הנסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון כאשר הזכרתי כבר (בראשית יז א, ולעיל ו ב) ויתפרסמו הנסים הנסתרים בענין הרבים כאשר יבא ביעודי התורה בענין הברכות והקלות, כמו שאמר הכתוב (דברים כט יג כד) ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהי אבותם, שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם ואמר בקיום וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ועוד אפרש זה בעזרת השם.

קטע זה עוסק ברבים מיסודות האמונה לפי השקפת הרמב"ן. אלא שאת כל הדיון ביסודות האמונה הללו מנהל הרמב"ן מתוך עיסוק במשמעות תהליכי ההיסטוריה, כלומר בסיפור ההתרחשות שמספרת התורה¹⁵. נתאר מחדש את תמונת ההיסטוריה ומשמעותה, כפי שהיא עולה מדברי הרמב"ן בקטע זה.

בתשתית הסיפור מונח הטעם העומד ביסוד מעשה הבריאה: יש מטרה לכך שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם ומצוי בקשר עמו. המטרה היא שהאדם ידע את בוראו ידיעה נכונה ויודה לו על שבראו. לכך נועד האדם מתחילת דרכו; אלא שמימי אנוש, עת הופיעה בעולם העבודה הזרה, והשתבשו דעות האנשים בענייני האמונה, צמחו מינים שונים של תפיסות משובשות – כפירה בהשגחה ובגמול, כפירה בידיעה האלוקית את המתרחש בעולם ואף במעשה הבריאה עצמו. בזה עלולה לרדת לטמיון כל מטרת הבריאה, שהיא גילוי שם ה' אל האדם.

על רקע זה נוסד הפתרון האלקי: הקדוש ברוך הוא בוחר בעם ישראל, ומנהיג אותו בנסים גלויים. הנסים הגלויים הם המענה לכל התפיסות המשובשות, בהיותם מגלים את כל עיקרי האמונה. הם ההוכחה לכך שהקדוש ברוך הוא בורא יכול יודע משגיח

15. ח' חנוך, בספרו הרמב"ן כחוקר וכמקובל, הזכיר את הקטע הזה בכמה וכמה מקומות בספרו, כפי שצוין שם במפתח; אך כמעט תמיד מההיבט של יסודות האמונה והמצוות שבו, ולא מההיבט של הסיפור ההיסטורי שהוא מספר. רק במקום אחד, בעמ' 215 והלאה, עסק חנוך בהיבט זה, אולם מטרתו שם אחרת – לבסס את טענתו שהרמב"ן מעמיד במרכז שיטתו את סוד הייחוד. חנוך מאריך מאוד בביאור עניין זה, ובהבאת ביסוסים לו ממקובלים מאוחרים לרמב"ן, מתלמידיו ומשאינם תלמידיו, בעיקר מפני שעניין הייחוד כמעט ולא נזכר בפירושו הרמב"ן עצמו. לדעתו של חנוך יסוד זה הוא המסתתר מאחרי הקלעים של הגותו ופירושו של הרמב"ן. אנחנו הלכנו בדרך אחרת, וחיפשנו את מה שכתוב ומפורש בדברי הרמב"ן, גם אם צריך לתור אחריו ולקבצו ממקומות רבים בפירושו. נחזור למשמעותו של עניין זה בפרק הרביעי של המאמר.

וגומל, וכיוון שהנביאים חוזים מראש את קורותיהם - הם מבססים גם את תופעת הנבואה ואת התורה.

ממבט זה הניסים לא באו בשביל לחלץ את בני ישראל ממצרים. נהפוך הוא: הוצאת ישראל ממצרים באה על מנת לאפשר את הופעתם של הנסים הגלויים, המשיכים את האמונה לעולם. נדגים את דברי הרמב"ן באמצעות המאורע של קריעת ים סוף: מפשטי הפסוקים עולה כי קריעת ים סוף לא באה לפתור את בעייתו של עם ישראל המצוי במבוי סתום בשל המצרים הרודפים אחריו. נהפוך הוא, הקדוש ברוך הוא עצמו יוצר את המבוי הסתום בהוראתו לעם לשוב לאחור, דבר המעורר את המצרים לרדוף אחריהם. כל זה נעשה על מנת לאפשר את ההתרחשות של קריעת ים סוף, שתכה גלים ותפרסם את האמונה בכל עמי המרחב האזורי.

המשבר האמוני העמוק שתיאר הרמב"ן הוא אפוא הרקע האמיתי להתרחשות הגדולה של יציאת מצרים. הניסים הם הפתרון העקרוני שצריך שיתרחש באופן קונקרטי במציאות הממשית, על מנת להעמיד מחדש את האמונה הנכונה בתוך האנושות, ולתת תקווה למגמת הבריאה להתממש, ולכריאה עצמה להיות בעלת זכות קיום. המטרה של יציאת מצרים חופפת למטרה של בריאת העולם - "בעבור שמו וכבודו"¹⁶, אלא שהפעם אין המשימה נשאת פתוחה לגמרי להכרעת האנושות כפי שהיה בימי אנוש. עתה נוסד ונוכח בליבה עם שמעיד עבור האנושות בעצם חייו ומאורעותיו על האמונה ותכניה. מעתה קשורים זה לזה עיקרי האמונה ומאורעות יציאת מצרים באופן משולב.

ממצרים יוצא עם ישראל אל הר סיני, לקבל שם את מצוות התורה. מסע זה משמש גם הוא חלק מהמפעל הגדול להשבת האמונה אל העולם. מטרת המצוות הניתנות לישראל חופפת למטרה של הבריאה ושל יציאת מצרים: לדעת את הבורא ולהודות לו. המצוות באו לכוונן מערכת חיים כזו, שמכוונת כולה לייצב ולקבע בעם ישראל

16. במסגרת האירועים המובילים ליציאת מצרים, נוהג הקדוש ברוך הוא באופן יוצא דופן: הוא מתערב במערכת כוחות הנפש של פרעה ומכביד את ליבו. התערבות זו אינה סותרת רק את עקרון הבחירה החופשית, אלא גם את כל עקרון הגמול המבוסס עליה. יש שפירשו שהתערבות זו שייכת גם היא לרעיון הגמול, ונובעת מהיבטים עמוקים או מורכבים יותר שלו. הרמב"ם כותב שלפעמים עונשו של אדם הוא שתינטל ממנו הבחירה, ורס"ג כותב שהקדוש ברוך הוא חיזק את פרעה על מנת שלא יאבד את כוח הבחירה, גם אל מול לחצים גדולים כל כך כמו המכות. הרמב"ן, לעומת זאת, קושר את ההתערבות הזו לסיפור של גילוי שם ה' בעולם: "ויכבד פרעה את לבו (להלן ח כח, ט ז) - הנה לא רצה לשלחם לכבוד ה', אבל כאשר גברו המכות עליו ונלאה לסבול אותם, רך לבו והיה נמלך לשלחם מכובד המכות, לא לעשות רצון בוראו. ואז הקשה ה' את רוחו ואמץ את לבבו למען ספר שמו, כענין שכתוב: והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וגו' (יחזקאל לח כג)" (שמות ז, ג).

את אמונתו באלקיו ואת הודאתו לו על חסדיו, והפעם לא רק על חסד הבריאה כי אם גם על החסד שביציאת מצרים.

הרמב"ן מבהיר שמטרת המצוות נגזרת מטעם הבריאה: "וכוונת כל המצוות שנאמין בא-להינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין א-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לא-להיו שבראו". דברים אלו בולטים בשונותם מהסבריו של הרמב"ן למצוות, שראינו בפרק הראשון, ובמיוחד מדבריו הארוכים בדברים כב, ו. הרמב"ן שם האריך להדגיש שאפילו מצוות העדות, שבאו זכר ליציאת מצרים, הם לצרכנו בלבד - "ואפילו הזכר לנפלאותיו שעשה שצוה לעשות לזכר ליציאת מצרים ומעשה בראשית, אין התועלת לו, רק שנדע אנחנו האמת ונזכה בו עד שנהיה ראויים להיות מגן עלינו, כי כבודנו וספרנו בנפלאותיו מאפס ותוהו נחשבו לו". אך אצלנו הדגיש הרמב"ן את הרצון האלקי 'שידע האדם ויודה לא-להיו שבראו', העומד בבסיס הבריאה. הדבר הנחשב לפי הסיפור הראשון ל'אפס ותוהו' שאין בו כל חשיבות עבור הבורא, מתבאר לפי הסיפור השני כבעל החשיבות הגדולה ביותר, שהרי הוא המצדיק את כל יצירתה וקיומה של הבריאה.

הבדל נוסף עולה מזה. בסיפור הראשון ההודיה היא תוצאה בלבד - המצוות עצמן ניתנו על מנת להיטיב לנו, וממילא מצידנו אנו צריכים להודות. בסיפור השני ההודיה היא חלק מתכלית נתינת המצוות, המצוות ניתנו על מנת שנודה.

הרמב"ן מוסיף כי אין כוונתו של הקדוש ברוך הוא לתת למשבר אמונה מהסוג שהיה לחזור על עצמו, ולהזדקק שוב ושוב לפיתרון בדמותה של יציאת מצרים מחודשת. יציאת מצרים הראשונה והיחידה באה על מנת לטפל בבעיה באופן יסודי, ולהאיר באור נכון את המאורעות שיבואו מכאן ולהבא. היא תביא לכך שהמאורעות הטבעיים לכאורה, בהן לא ניכרת התערבות אלקית השוכרת את סדרי הטבע, יובנו גם הם כהשגחה אלקית, הפועלת באמצעות ניסים נסתרים.

על כן גורלה של הבריאה תלוי מעתה בזכירת יציאת מצרים, שרק היא תשמור את האמונה מלהישכח שנית. מצוות רבות בתורה מכוונות לזכירת יציאת מצרים, ומכוננות יחד עדות עמוקה ורחבה על מאורע זה¹⁷. מצוות אלו נוטלות חלק בהעברת

17. ראוי להוסיף כמה מילים על מצוות העדות. החלוקה בין מצוות שכליות לשמעיות עמדה במרכז הדיון של ההוגים היהודיים בימי הביניים, ונסמכה על העובדה שהתורה עצמה מדברת על כמה סוגי מצוות - ה'חוקים' וה'משפטים'. הרמב"ן הוא ההוגה הבולט שהבחין כי התורה מדברת על סוג נוסף של מצוות, ומעמידה אותן יחד על שלושה סוגים - עדות חוקים ומשפטים. "אלה המצוות הנקראים עדות, בעבור שהם זכר לנפלאותיו ועדות בהם, כגון המצה והסוכה והפסח והשבת והתפילין והמזוזה" (דברים ו, כ). הוא ביאר את משמעותן החשובה בקטע שבו אנו עוסקים.

המורשת של מאורעות יציאת מצרים מאב לבנו, ובזה נשארת יציאת מצרים חיה וקיימת בתודעתם של ישראל לדורות עולם.

דוגמה לתפקיד זה של המצוות מביא הרמב"ן ממצוות מזוזה. מזוזה שערכה זוז אחד מכילה בפרשות שבה את כל עיקרי האמונה, וקיום מצוותה מזכיר ומבסס את כל העיקרים הללו בקרב האדם המקיימה.

מטרת התורה אינה מסתכמת בהעמדת האמונה לדורות אצל עם-ישראל. כשם שמאורע יציאת מצרים ביסס את האמונה הן אצל ישראל והן בקרב הגויים, כך גם התורה באה לא רק לבנות את האמונה אצל מקיימי מצוותיה, אלא גם להפיץ את האמונה אצל הנמצאים מסביב.

הרמב"ן מדגיש את המטרה השנייה פעמיים בקטע הנידון. ראשית, בענין התפילה במנין בבית הכנסת: "וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לא-ל שבראם והמציאם, ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו". תפילת ההודאה, שיכולה במבט פשוט להיות פעולה נקודתית של אדם פרטי על מאורע מסוים, הופכת מתוך הסיפור האלוקי לפעולה המממשת את מגמת הבריאה. מעמד התפילה נועד לא רק להודות כי אם להשיג מטרה נוספת, רחבה יותר: פרסום שמו של הקדוש ברוך הוא. בזה הופכת הקריאה אל הקדוש ברוך הוא למשמיעה את קולה גם כלפי העולם הסובב. הרמב"ן מדגיש את המרכיבים הנדרשים למטרה זו, שמאפשרים את הפרסום שבתפילה: תפילת הרבים, רוממות הקול והמקום המיוחד לתפילה. עד כאן ההדגשה הראשונה.

ההדגשה השנייה באה בעניין הגמול הבא על עם ישראל כולו, ומגלה את ההנהגה האלקית גם אם הוא בא בניסים נסתרים: "ויתפרסמו הנסים הנסתרים בענין הרבים, כאשר יבא ביעודי התורה בענין הברכות והקללות, כמו שאמר הכתוב (דברים כט יג כד) ואמרו כל הגוים על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת, ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' א-להי אבותם, שיתפרסם הדבר לכל האומות שהוא מאת ה' בעונשם, ואמר בקיום: וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך". לא רק הניסים הגלויים, דוגמת אלו שביציאת מצרים, מפרסמים את האמונה בקדוש ברוך הוא; התשתית שנבנתה ביציאת מצרים, המצטרפת למאורעות החלים על הציבור הישראלי הכללי ("הרבים"), מובילה להכרה של העמים בכך שההשגחה האלקית היא העומדת מאחורי המאורעות שאירעו לציבור זה, גם במציאות שבה אין ניסים גלויים.

במקום אחר מרחיב הרמב"ן להסביר כיצד יוכלו הניסים הנסתרים להמשיך את ידיעת ה' שנולדה ביציאת מצרים, כך שלא יהיה עוד צורך בניסים הגלויים (ויקרא כו, יא):

אבל אלו הברכות שבפרשה הזאת הן כלליות בעם, והן בהיות כל עמנו כלם צדיקים, ולכך יזכיר תמיד בכאן הארץ, ונתנה הארץ, לבטח בארצכם, שלום בארץ, מן הארץ, לא תעבור בארצכם וכבר בארנו כי כל אלה הברכות כולם נסים, אין בטבע שיבאו הגשמים ויהיה השלום לנו מן האויבים ויבא מורך בלבם

לנוס מאה מפני חמשה בעשותנו החוקים והמצוות, ולא שיהיה הכל היפך מפני זרענו השנה השביעית: ואף על פי שהם נסים נסתרים, שעולם כמנהגו נוהג עמהם, אבל הם מתפרסמים מצד היותם תמיד לעולם בכל הארץ כי אם הצדיק האחד יחיה, ויסיר ה' מחלה מקרבנו, וימלא ימיו, יקרה גם זה בקצת רשעים אבל שתהיה ארץ אחת כולה, ועם אחד תמיד, ברדת הגשם בעתו, ושובע, ושלוה, ושלוה, ובריאות, וגבורה, ושברון האויבים, בענין שאין כמוהו בכל העולם, יודע לכל כי מאת ה' היתה זאת ועל כן אמר (דברים כח י) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך: והיפך זה יהיה בקללות.

חשיבותו של הפרסום רבה מאוד, מפני שהוא הפתח לתיקון משבר האמונה, לא רק בישראל אלא באנושות כולה. פרסום זה נעשה הן דרך מעשים של עבודת ה' דוגמת מצות התפילה בצבור בבית הכנסת, והן דרך הוויית החיים המתרחשת על עם ישראל לטוב ולרע, בכרכותיו ובקללותיו.

נשוב ונסכם את העולה מפירוש זה. ראינו כי הרמב"ן משרטט בקטע זה את תולדותיו ההיסטוריות-רוחניות של העולם, שחוט השדרה שלו הוא הרצון האלוקי שהאדם יכירו ויודה לו. רצון זה הוא המניע את ראשיתו של כל התהליך - מעשה הבריאה. מימושו עומד בסכנה בשל צמיחת העבודה הזרה ושקיעת האמונה. על כן עומד רצון זה בבסיס יציאת מצרים, המפגינה בדרך יוצאת דופן את דעת אלוקים ואת חסדו, מבססת את עיקרי האמונה מחדש ונותנת סיכוי למטרה שעמדה בבסיס הבריאה. רצון זה הוא גם העומד בבסיס המצוות, הבונות את ידיעת שם ה' בישראל, ומפרסמות אותו בעולם. שלוש נקודות הציון הגדולות של ההיסטוריה - בריאת-העולם, יציאת מצרים ומתן תורה - הן שלושה פרקים מרכזיים מסיפורו של מסע אחד, החותר למטרה אחת: סיפור שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא.

2. חלקים נוספים בסיפור

דברי הרמב"ן במקומות נוספים מפענחים את השתלבותם של מאורעות מרכזיים נוספים בתורה בסיפור שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא.

א. בחירת אברהם: בפירושו לתחילת פרשת לך לך דן הרמב"ן בטעם בחירת אברהם, ומסביר כי הבחירה באברהם נובעת מהיותו הדמות הקוראת בשם ה', ומפרסמת את שמו בעולם השקוע באלילות (בראשית יב, ב):

והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקדוש ברוך הוא עזוב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד א-להים או צדיק תמים... ומנהג הכתוב לאמר התהלך לפני ותשמע בקולי ואיטיבה עמך כאשר ברוד ובשלמה, וכענין התורה כולה אם בחוקתי תלכו (ויקרא כו ג), אם שמע תשמע בקול ה' א-להיך (דברים כח, א).

המעבר מסיפור הגמול אל הסיפור שייעודו למען שמו של הקדוש ברוך הוא ניכר בפירושו זה של הרמב”ן. שאלתו של הרמב”ן נובעת מההיגיון הפנימי של סיפור המשפט האלקי - הגיון הגמול. היגיון זה מחייב למצוא מהן זכויותיו של אברהם, שעליהן גמל עמו הקדוש ברוך הוא 'טובה שלא היתה כמוה בעולם'. הרמב”ן מבסס את שאלתו על העובדה שרעיון הגמול עומד ביסוד התורה בכללה, "וכענין התורה כולה", ומצטט לשם כך בין השאר את שתי פרשות הברכה והקללה, ברית סיני וברית ערבות מואב, שמנסחות בצורה הרחבה ביותר את רעיון הגמול. הרמב”ן עונה על שאלתו על פי סיפור גילוי השם בעולם:

אבל הטעם, מפני שעשו אנשי אור כשדים עמו רעות רבות על אמונתו בהקדוש ברוך הוא, והוא ברח מהם ללכת ארצה כנען ונתעכב בחרן, אמר לו לעוזב גם אלו ולעשות כאשר חשב מתחלה, שתהיה עבודתו לו וקריאת בני האדם לשם ה' בארץ הנבחרת.

הקריאה לאברהם ללכת לארץ כנען באה כדי לממש את נסיונו של אברהם לעבוד את ה' בעצמו, ואף לקרוא לשאר האנשים להצטרף אל אברהם "לשם ה'". הרמב”ן מוסיף מדוע קיצרה התורה בהסברת עניין זה:

אבל התורה לא תרצה להאריך בדעות עובדי עבודה זרה ולפרש הענין שהיה בינו ובין הכשדים באמונה, כאשר קצרה בענין דור אנוש וסברתם בעבודה זרה שחדשו.

סיפור המאבק של הכשדים באברהם הוא חלק מההתמודדות של העבודה הזרה הצומחת בעולם מול אמונתו של אברהם. המאבק שביניהם מגלם בתוכו את המאבק הגורלי בין האמונה ובין האלילות, המאיים כפי שראינו לעיל על כל מטרת הבריאה. ב. סיפורה של משפחת האבות: סיפורה של משפחת האבות, מיציאת אברהם לארץ ישראל על פי הציווי ועד להיווצרותו של עם ישראל, הוא סיפור השבת הקריאה בשם ה' אל העולם ופרסומה בו:

ויקרא בשם ה' - והנכון שהיה קורא בקול גדול שם לפני המזבח את שם ה', מודיע אותו וא-להותו לבני אדם, כי באור כשדים היה מלמדם ולא אבו שמוע, ועתה כשבא בארץ הזאת שהובטח בה "ואברכה מברכך", היה למוד ללמד ולפרסם האלהות. וכן אמר הכתוב (להלן כו כד) ביצחק, כאשר הלך אל נחל גרר והובטח אל תירא כי אתך אנכי, שבנה מזבח "ויקרא בשם ה'", כי בא במקום חדש אשר לא שמעו את שמעו ולא ראו את כבודו והגיד כבודו בגוים ההם. ולא נאמר ביעקב כן מפני שהוליד בנים רבים כלם עובדי ה', והיתה לו קהלה גדולה נקראת עדת ישראל ונתפרסמה האמונה בהם, ונודעה לכל עם,

וגם כי מימי אבותיו נתפרסמה בכל ארץ כנען, וכך אמרו כבראשית רבה (לט טז) מלמד שהקריא שמו של הקדוש ברוך הוא בפי כל בריה (בראשית יב, ח).

הרמב"ן מתאר את היחס בין שלבי הביוגרפיה של צמיחת משפחת האבות ובין שלבי התפשטות הקריאה בשם ה'. סיפורה של משפחת האבות לדורותיה הוא סיפורו של המסע הגדול לפרסם את שם ה' בעולם. הרמב"ן מזהה כאן ציר התפתחות: אברהם עשה זאת בכנען, יצחק הרחיב זאת לארץ פלשתים ויעקב הקים את העדה שבאמצעותה נתפשטה האמונה עד שנודעה לכל עם.

כשם שמרכזי חיי האבות בפרסום שמו בעולם, כך גם ייעודם של עם ישראל לשמו, ולשם כך יצאו ממצרים: "ואמר 'ואתכם לקח ה'", כי אתם חלק ה', לא תקימו עליכם שר או עוזר זולתו כי הוא הוציא אתכם מכור הברזל... והנה עשה כל זה כדי שתהיו לו נחלה ותהיו לשמו הגדול סגולה מכל העמים" (דברים ד, טו).

ג. משמעות מעמד הר סיני: גם משמעותו של מעמד הר סיני מתפרשת כחלק ממהלך סיפור ידיעת שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא. דבר זה למדנו מדבריו של הרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה (כתבי הרמב"ן חלק א). בתחילת דבריו מגדיר הרמב"ן מהי ההיררכיה המצויה לשיטתו בין הנבראים:

וחשוב בלבך שהב"ה ברא כל השפלים להנאתו ולתשמישו של אדם, שאין לנו טעם ביצירת בעלי חיים השפלים והצמחים שאינם מכירים את בוראם זולתי זה, וברא את האדם שיכיר את בוראו יתברך.

המגמה לדעת את ה', שכבר ראינו כי היא העומדת ביסוד הבריאה, יוצרת מיניה וביה היררכיה בין הנבראים בעלי הדעה - בני האדם, ובין חסרי הדעה - הבהמות והחיות. הכרת הבורא אינה מסתכמת בידיעתו כבורא, כי אם מתרחבת לידיעת המעשים הרצויים והמגונים לפניו, ידיעה שכמובן צריכה להיות עוברת לעשייה:

ואם האדם אינו יודע שבראו כלל, וכל שכן שאינו יודע שיש אצל בוראו מעשה נבחר ונרצה ומעשה אחר מרוחק ונמאס, נמצא האדם כבהמה, וכוונת בריאתו בטלה.

דבר זה הוא התוספת של מעמד הר סיני על יציאת מצרים, והוא ההופך את מעמד הר סיני להיות המממש את כוונת הבריאה, ואף יותר מכך - המאורע שכל הבריאה תלויה ועומדת בהתממשותו:

וזהו מה שאמרו חז”ל תמיד, שאלו לא קבלו ישראל את התורה היה מחזיר העולם לתהו ובהו, כלומר שאם לא היו חפצים לדעת וללמוד ידיעת בוראם, ושיש הפרש לפניו בין טוב לרע¹⁸, נמצא שכונת בריאת העולם בטלה.

ד. המשכן: אם נביט במקורות שבהם עסקנו עד עתה, נראה כי בדרך כלל הרמב”ן אינו מציג את שני הסיפורים בפירושו לאותו פסוק. אולם בנושא אחד מצויות שתי זוויות הראייה זו לצד זו, בצורה כמעט מפורשת - בפירושו של הרמב”ן לעניין המשכן. בתחילת פרשת תרומה כותב הרמב”ן:

כאשר דבר ה' עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות, וצוה אותם על ידי משה קצת מצות שהם כמו אבות למצותיה של תורה, כאשר הנהיגו רבותינו עם הגרים שבאים להתייהר, וישראל קבלו עליהם לעשות כל מה שיצום על ידו של משה, וכרת עמדם ברית על כל זה, מעתה הנה הם לו לעם והוא להם לא-להים כאשר התנה עמדם מתחלה: ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה (לעיל יט ה), ואמר: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (שם ו). והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה (שמות כה, א).

דברי הרמב”ן מסבירים את מיקומה של מצוות המשכן - לאחר קבלת המצוות במעמד הר סיני וכריתת הברית. בזה נעשו עם ישראל לעמו של הקדוש ברוך הוא, ונעשו ראויים לשכינת ה' בתוכם. הצדקת השלב של הציווי על המשכן בכך שישראל כבר ראויים להשראת שכינה, רואה בהשראת השכינה בחינת גמול צודק וראוי למדרגה שאליה הגיעו. אולם במשפט הבא רומז הרמב”ן לכך שיש כאן מימד נוסף - ”שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו”. משפט זה אינו מכוון את המשכן עבור ישראל, אלא עבור שמו של הקדוש ברוך הוא, דבר שנובע כבר מההיגיון של הסיפור האלוקי. דבר זה משתקף בכך שהרמב”ן בהמשך דבריו עובר באופן מוצהר לעסוק ברובד הסודי של התורה: ”וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר”. רמב”ן מדגיש בהמשך כי גם לגבי המקדש מלמדים אותנו הפסוקים את אותו היסוד:

והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם, יבין סוד המשכן ובית המקדש... וכן יזכיר תמיד בבית המקדש לשם ה' (מ”א ה יט), לשמך (שם ח, מד).

18. ייתכן שבזה נכנסות כל המצוות בגדר ידיעת ה', כי חלק מידיעתו היא ידיעת הטוב והרע בעיניו, דבר שמתגלה לנו במצוות שבתורה.

בפסוק זה מופיעות יחד שתי המגמות, אך את הפער ביניהם הרמב"ן עדיין אינו מבליט. הפער מובלט ומתחדד - גם אם הרמב"ן נזהר מלומר את המילים במפורש - בהסברו לפסוקים הקובעים במפורש כי השראת השכינה בישראל היא מטרתה של יציאת מצרים, 'וידעו כי אני ד' א-להיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם':

אבל רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו תעבדון את הא-להים על ההר הזה (לעיל ג יב). ויפה פירש, ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב ישראל אשר בך אתפאר (ישעיה מט ג), ואמר יהושע ומה תעשה לשמך הגדול (יהושע ז ט), ופסוקים רבים באו כן: אוה למושב לו (תהלים קלב יג), פה אשב כי איתיה (שם יד), וכתוב והארץ אזכור (ויקרא כו מב).

הרמב"ן מנגיד בין דרך הפשט, שעל פיה השכינה בישראל צורך הדיוט, ובין דרך הסוד שנחשפת בגלוי בפסוק זה. הרמב"ן אינו מנסח במילותיו שלו את משמעותה של דרך הסוד, כי אם משאיר לנו להסיק את המסקנות לבד, הן מתוכנו של הפסוק והן מההנגדה לאופן שבו הציג את דרך הפשט. רבנו בחיי בן אשר, ההולך בעקבותיו, כבר כתב את הדברים במפורש בפירושו שם: "יאמר כי ההוצאה היתה על מנת לשכני בתוכם כי לולא כן לא הוציאם, וזה יורה כי השראת השכינה בישראל צורך גבוה הוא ג"כ לא צורך הדיוט... ורבו המקראות המעידים על זה, וכבר הזכרתי זה בפסוק וידבר".

הרמב"ן ורבנו בחיי מציינים שניהם כי יסוד זה מצוי בפסוקים רבים במקרא. עולה מכאן כי אף שמדובר בממד הסודי של התורה, הרי שחלק זה של הסוד נאמר במפורש בכמה מפסוקי התורה, שבהם הסוד הוא הוא הפשט.

מושג חדש מצטרף כאן לשרשרת המושגים שכבר ראינו: ה"צורך". מושג זה הוא המחדד את הפער בין שני הסיפורים. מושג הצורך בא לברר איזה צד באה כל מערכת המשכן לשרת, שאלה שמתרחבת מסוגית המשכן לסוגית מערכת המצוות הרחבה, ולמשמעות הבריאה כולה. לפי הפשט - כל אילו באו לשרת את האדם, ולפי הסוד - את הקדוש ברוך הוא.

המקום שתופס המשכן במגמה הכוללת מתבטא בפירוש יוצא דופן שנותן הרמב"ן לפסוק "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור" (שמות לא, ב). מקריאת הפסוק מתעוררת השאלה מה חפץ הקדוש ברוך הוא להראות למשה, ולמה הוא מפנה את תשומת ליבו. הרמב"ן מפרש שבפסוק זה מתגלה העובדה שהתכנית להקים את המשכן קדומה היא, והיא באה לממש את התכנית האלקית הרחבה יותר:

אמר ה' למשה ראה קראתי בשם, ומשה אמר לישראל ראו קרא ה' בשם (להלן לה ל). והטעם, כי ישראל במצרים פרוכים בעבודת חומר ולבנים... פלא שימצא בהם אדם חכם גדול בכסף ובוזהב ובחרושת אבן... ועוד, שהוא חכם גדול בחכמה בתבונה ובדעת להבין סוד המשכן וכל כליו למה צוו ואל מה ירמוזו. ולכן אמר ה' למשה שיראה הפלא הזה, וידע כי הוא מלא אותו רוח א-להים לדעת כל אלה בעבור שיעשה המשכן, כי היה רצון מלפניו לעשות המשכן במדבר, ולכבודו בראו, כי הוא קורא הדורות מראש (ישעיה מא ד), כדרך בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם הקדשתיך (ירמיה א ה). ובלשון הזה (לעיל טז כט) ראו כי ה' נתן לכם השבת על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומים. ולרבותינו בזה מדרש (שמות רבה מ ב): הראה אותו ספרו של אדם הראשון ואמר לו, כל אחד התקנתיו מאותה שעה, ואף בצלאל מאותה שעה התקנתי אותו, שנאמר ראה קראתי בשם בצלאל, והוא כענין שפירשתי. ועוד אמרו (ברכות נה): יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. והענין, כי המשכן ירמוז באלו, והוא היודע ומבין סודו (שמות לא, ב).

הרמב"ן מציע הסבר מרחיק לכת. לדבריו בצלאל נברא במיוחד לשם מטרה זו של הקמת המשכן, ועל כן גם נטעו בו כישרונות אלו. הלשון 'ולכבודו בראו', המשבצת אותנו שוב בתוך הסיפור האלקי, מנוסחת באופן סתום המעניק לה פירוש המשתמע לשני פנים - שהמשכן נברא לכבודו, או שבצלאל, אשר נוצר על מנת ליצור את המשכן, גם הוא נברא לכבודו של הקדוש ברוך הוא. בסוף דבריו קושר הרמב"ן, על בסיס הגמרא במסכת ברכות, את המשכן ובצלאל אל בריאת העולם עצמה. בזה קושר הרמב"ן אותנו - גם אם במרומז - אל נקודת הראשית של הסיפור, אל מגמת גילוי שמו וכבודו שהיא מגמת הבריאה העומדת בבסיס הסיפור האלקי. הקשר בין השראת השכינה למגמת הבריאה, שרמוז כאן בסוף דברי הרמב"ן, מופיע במפורש במקום אחר: "כי החפץ ביצירה שיברכו עליה לשמו הגדול, משם יהיה קיום העולם, ואם לאו יתעלה בשמו הגדול ומסתלקת השכינה מישראל" (ויקרא כ, ג).

בסוגיית המשכן נפגשים יחד הכינויים המאפיינים את הסיפור השני של הרמב"ן. המילים 'שמו'¹⁹ ו'כבודו' הן לפי קבלת הרמב"ן כינוייה של השכינה²⁰, שהיא ההיבט המתגלה של האלוקות, שבעבור השראתה בארץ נוסד המשכן הקרוי על שמה.

19. במיוחד הכינוי 'השם הנכבד', המופיע עשרות פעמים בדברי הרמב"ן, ומשלב לכיטוי אחד את 'שמו' ו'כבודו'. ראה למשל בבראשית מו, א בויכוחו עם הרמב"ם אודות המושג 'שכינה': "וחס ושלום שיהיה הדבר הנקרא שכינה או כבוד נברא חוץ מהשם הנכבד יתברך כאשר חשב הרב כאן, ובפרקים רבים מספרו, והוא תרגם 'אם אין פניך הולכים' (שמות לג טו) - 'אם לית שכינתך מהלכא בינא', ומשה לא יחפוץ בלכת עמו כבוד נברא חוץ מהשם

3. המצוות ותפקידן בסיפור הכולל

התורה מכילה מאורעות ומצוות. עד כה עסקנו בפרקים השונים של מאורעות התורה. האם גם בציווי התורה נוכל לגלות את עקבות סיפור ה' והכבוד האלוהי? האם מקבלות המצוות משמעות חדשה, הנובעת מהיות העולם, האדם והתורה רכיבים בסיפור הגדול של גילוי שם שמים בעולם?

את דבריו בפרשת בא, שבהם עסק הרמב"ן בתפקידה של יציאת מצרים להביא מחדש להכרת האנושות את הקדוש ברוך הוא, פתח הרמב"ן במילים: "ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות". מצוות רבות אלו הן מצוות העדות, כפי שסיכם הרמב"ן בהמשך: "וכן כל כיוצא בהן מצות רבות זכר ליציאת מצרים". תפקידן המרכזי של מצוות העדות משתלב באופן מובהק במגמת גילוי שמו בעולם. אולם בהמשך דבריו הרחיב הרמב"ן את קביעתו ממצוות העדות אל כל המצוות: "ולפיכך אמרו (אבות ב א): הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שכולן חמורות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן לא-להיו, וכוונת כל המצוות שנאמין בא-להינו ונודה אליו שהוא בראנו".

האם יש מצוות נוספות שבהן פירש הרמב"ן כיצד הן מממשות את מגמת הבריאה - לדעת את ה', להודות לו ולרומם שמו וכבודו? כפי שנראה עתה, לא רק מצוות העדות הקשורות לזכירת יציאת מצרים משקפות את מגמת 'בעבור שמו וכבודו', כי אם גם שתי הקבוצות האחרות של המצוות, המשפטים והחוקים²¹. בזה הופכת מערכת המצוות כולה למערכת הבאה לממש את מגמת הבריאה כפי שהוסברה בידי הרמב"ן. על יחסו של הרמב"ן למצוות השכליות ולמשפטים נלמד מפירושו לעשרת הדברות, המשמשים תשתית למצוות אלו²².

4. עשרת הדברות

בפירושו הרמב"ן לדברות מצאתי התייחסות יוצאת דופן בהיקפה ליסודות המתבארים בפרק זה - המטרה לדעת את ה', לתת כבוד לשמו ולהודות לו. מעיון בדבריו עולה שהוא תופס את היסודות הללו כחוט השדרה של הדברות. כיוון שהדבר אינו מן המפורסמות, ראיתי לנכון להרחיב בו מעט.

הנכבד יתברך, שכבר אמר לו הקדוש ברוך הוא 'הנה מלאכי ילך לפניך' (שם לב לד) ולא היה מתרצה בכך, אבל היה מבקש שילך עמו האל בעצמו ובכבודו" (שם לג יד).
 20. ראה למשל דברים יב, ה: "ועל דרך האמת, לשכנו תדרשו - לכבודו תדרשו, ובאת שמה - לראות את פני האדון ה' א-להי ישראל, וממנו אמרו חכמים "שכינה"
 21. ראה דברים ו, כ וברמב"ן שם, המתחס לכל סוגי המצוות.
 22. יסודות המשפטים המופיעים בעשרת הדברות מתפרטים אחר כך בפרשת משפטים, וכפי שכתב הרמב"ן בסוף עשרת הדברות: "והנה השלים כל מה שאדם חייב בשל חברו, ואחר כן יבאר המשפטים בפרט" (שמות כ, יג).

כבר הכותרת לדברות מלמדת על הקשר שביניהן ובין מצוות העדות. לא מקרה הדבר, שכשפותחת התורה את עשרת הדברות במצות האמונה ('אנכי ה' א-להיך'), היא מציינת דווקא את יציאת מצרים ולא את בריאת העולם. מצוות אנכי מצווה על מכלול עיקרי האמונה, וגילויים של עיקרי האמונה בעולם נתבסס הרי ביציאת מצרים.

אנכי: "יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה'... וזה טעם אשר הוצאתיך, כי הם היודעים ועדים בכל אלה" (ב, כ).

לא יהיה: "ודע כי בכל המקום שאמר הכתוב 'אלהים אחרים' הכוונה בו אחרים זולתי השם הנכבד... שאקנא בנותן כבודי לאחר ותהלתי לפסילים, ולא נמצא בכתוב בשום מקום שיבא לשון קנאה בשם הנכבד כי אם בענין עבודה זרה בלבד" (ג, כ). הרמב"ן משתמש כאן במושגים 'שמו' ו'כבודו' המצטרפים למושג 'השם הנכבד'. מושגי ההודאה והכבוד מצטרפים יחד בהגדרה שנותן הרמב"ן לביטוי 'אוהבי', בסופה של דברה זו: "כי הוא עושה בהן חסד לאלפים לאהביו, הם המוסרים נפשם עליו, כי המודים בשם הנכבד ובאלהותו לבדו ויכפרו בכל אלוה נכר ולא יעבדו אותם עם סכנת נפשם, יקראו אוהביו" (ב, ו).

לא תשא: "כאשר ראוי ליראה את ה' הגדול והנורא שלא לתת כבודו לאחר, כן ראוי לתת כבוד לשמו, והנושא אותו לשוא מחללו" (ב, ז).

שבת: מצוות השבת היא היחידה מקטגוריית העדות הנכללת בעשרת הדברות. רמב"ן מסביר כי מקומה יכול לבוא רק אחר הציוויים היסודיים שקדמו לה. ראשית יש לצוות על עיקרי האמונה עצמם, ועל כן הם הפותחים את הדברות, ורק אחר כך אפשר לבנות מערכת מצוות שתדאג להזכירם, לבטאם ולהודיעם. כאן מתברר אם כן היחס בין הדברות (לפחות הראשונות) ובין מצוות העדות. כשם שבתחילה נתגלו יסודות האמונה עצמם בבריאת העולם, ואחר שהחלו להישכח באה יציאת מצרים להזכירם מחדש ולהשרישם באנושות, כך בדברות עצמם מופיעים בתחילה יסודות האמונה (הקשורים כפי שראינו למגמת הבריאה לגלות את שמו וכבודו, ולהביא את האדם לדעת את ה' ולהודות לו), ואחריהם מופיעה המצווה שבאה לבסס את התודעה הזאת בעולם:

אחר שצוה שנאמין בשם המיוחד יתברך שהוא הנמצא, הוא הבורא, הוא המבין והיכול, ושנייחד האמונה בכל אלה והכבוד לו לבדו, וצוה שנכבד זכר שמו, צוה שנעשה בזה סימן וזכרון תמיד להודיע שהוא ברא הכל, והיא מצוות השבת שהיא זכר למעשה בראשית (ב, ח).

זכירת יום השבת היא המכוננת את ההודאה הקבועה בבריאת העולם שבה כלולים עיקרי האמונה, ואת העדות המתמשכת על עיקרים אלו:

כי בזכרנו אותו תמיד יזכור מעשה בראשית בכל עת, ונודה בכל עת שיש לעולם בורא, והוא צוה אותנו באות הזה כמו שאמר (להלן לא יג) כי אות היא ביני וביניכם, וזה עיקר גדול באמונת הא-ל... ולכך אמרו ז"ל (חולין ה) שהשבת שקולה כנגד כל מצות שבתורה, כמו שאמרו בע"ז, מפני שבה נעיד על כל עיקרי האמונה בחדוש ובהשגחה ובנבואה (שם).

בסוף דבריו עולה מכיוון נוסף הקשר של המצוות כולן - ולא רק מצוות העדות - אל טעם הבריאה. חז"ל לימדו כי מצות שבת שקולה כנגד כל המצוות. הרמב"ן חותם את ביאורו למצות השבת בדברי חז"ל הללו, ומסבירם כנוכעים מעדותה של מצות השבת על עיקרי האמונה. ביסוס עיקרי האמונה שקול כנגד כל מערכת המצוות, בשל העיקרון שקבע הרמב"ן ש"כוונת כל המצוות שנאמין בא-להינו ונודה אליו שהוא בראנו".

כבר את אביך ואת אמך: מצוות כיבוד הורים היא הדברה הראשונה שאינה עוסקת ישירות בבורא ובמעשיו. ניתן היה לצפות שאחר שעסקו הדברות בכבוד הבורא, ובייסוד העדות המבססת את הודעת כבודו, יתפרשו הדברות הבאות כעובדות מעולמו של הקדוש ברוך הוא לעיסוק באדם. אך הרמב"ן מבאר את מצוות כיבוד הורים כממשיכה במפעלם של הדברות הראשונים לבסס את כבודו של הקדוש ברוך הוא: "כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוה בכבוד המשתתף עמי ביצירתך... וכבר אמרו (קידושין ל ע"ב) שהוקש כבודו לכבוד המקום" (כ, יב). חז"ל לימדו שהוקש כבוד ההורים לכבוד המקום, ורמב"ן מפרש את ההיקש במוכח המהותי ביותר: כבוד ההורים נובע מדמיונם לקדוש ברוך הוא. ההורים משתתפים עמו במלאכת היצירה. הקדוש ברוך הוא והאב מתוארים בידי הרמב"ן כשייכים לאותו רצף, אביו הראשון ואביו האחרון²³.

תוכן הדברה החמישית גם מכונן את ביאורו של הרמב"ן לדברות הראשונות, שכן רק בה נזכר במפורש המושג כבוד בדברות. כשם ש'שמו' של הקדוש ברוך הוא, העומד במרכז הביאור הרעיוני של הרמב"ן, לא נזכר עד 'לא תשא', כך גם המושג כבוד לא

23. הרמב"ן מסיק מכאן גם את משמעותו ההלכתית של הציווי. הוא מציין שהתורה לא פירטה לכאורה מה כלול בציווי זה, אך מסביר ש האדם מצווה בשלושת הדברות הראשונות לא רק ביחס לקדוש ברוך הוא אלא גם ביחס לאביו: "ולא פירש הכתוב הכבוד, שהוא נלמד מן הכבוד הנאמר למעלה באב הראשון יתברך, שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר שהוא אביו, ולא יעבדנו כבן לירושנו או לענין אחר שיצפה ממנו, ולא ישא שם אביו וישבע בחיי אביו לשוא ולשקר. ויכנסו בכלל הכבוד דברים אחרים, כי בכל כבודו נצטוונו, ומפורשים הם בדברי רבותינו (קדושין לא ע"ב), וכבר אמרו (שם ל ע"ב) שהוקש כבודו לכבוד המקום" (כ, יב). לא מצאתי מי שהעיר על חידושו ההלכתי מרחיק הלכת של הרמב"ן, שכל ציוויי הדברות הראשונות חלים על כבוד האב כמו על כבוד ה', חידוש שלומד הרמב"ן מהיקשי הפסוקים.

נזכר עד לדברה החמישית. מצווה זו היא המקור המפורש לתפקידו המהותי של מושג הכבוד בעשרת הדברות, והרמב"ן מבין שאף שהיא מופיעה רק עתה, הרי שהיא נגזרת מכך שהדברות הקודמות (ובמיוחד לא יהיה ולא תשא) עסקו בכבודו של הקדוש ברוך הוא, ומכבודו של הקדוש ברוך הוא נובע כבוד ההורים.

שאר הדברות: ייחוס כיבוד ההורים ליסוד הרעיוני של כבוד ה' נובע לא רק מהמושג כבוד. מסורת חלוקת הדברות לשני חלקים, 'בין אדם למקום' ו'בין אדם לחבירו', מכלילה את כיבוד ההורים דווקא במצוות שבין אדם למקום. דבר זה תומך בנייתו של הרמב"ן, הגוזר מכבודם של ההורים את העובדה שהדברות הראשונות מבוססות היו על כבודו של הקדוש ברוך הוא.

חלוקה זו של הדברות לשתיים היא גם המוציאה את חמשת הדברות האחרונות מעולם המושגים של הדברות הראשונות ומעבירה אותן לעולמו של האדם. לפי זה דברות אלו כבר אינן עוסקות בידיעתו ובהודעתו, וגם לא בשמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא, אלא בכינון מתוקן של העולם האנושי לטובתו של האדם: "והנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם... ונשארו חמשה לאדם בצרכו וטובתו" (כ, יג).

לצד מגמת כבודו של הקדוש ברוך הוא, מצויה גם המגמה להטבה לאדם. אם נישאר במסקנה זו, נצטרך לומר שרק הדברות הראשונות שייכות למגמת גילוי שמו וכבודו, בעוד הדברות האחרונות למגמת ההטבה. את דברי הרמב"ן ש"כוונת כל המצוות שנאמין בא-להינו ונודה אליו שהוא בראנו" נצטרך אז לפרש על דרך הרוב. אולם כשמעיינים היטב בתחילת דבריו של הרמב"ן על פסוק זה, מתברר שקו נמשך מסוגית כבודו וההודאה בבריאתו גם אל הדברות האחרונות:

השמר פן תחבל מעשה ידי ותשפוך דם האדם אשר בראתי לכבודי ולהודות לי בכל אלה. ולא תנאף אשת רעך, כי תחבל ענין כבוד האבות לכפור באמת ולהודות בשקר, כי לא ידעו את אביהם ויתנו כבודם לאחר, כאשר יעשו עובדי ע"ז אומרים לעץ אבי אתה (ירמיה ב כז), ולא ידעו אביהם שבראם מאין. ואחר כן הזהיר לא תגנוב נפש, כי הוא כמו כן גורם כזאת (כ, יג).

בקטע זה משלב הרמב"ן באופן ברור גם את מצוות לא תרצח, לא תנאף ולא תגנוב כמרכיבים במגמה של 'למען שמו'. כיוון שהאדם הוא המופקד על גילוי שם ה' בעולם, הרי שסוגים שונים של פגיעה בו פוגעים במגמת גילוי זה. עיקרון זה של הרמב"ן, העוסק במפורש בשלוש דברות, תקף למעשה גם למצוות הבאות, כפי שרמזו בדבריו בהמשך בכך שהוא מסדרן על רצף אחד. בזה מגמתן של המצוות כולן היא 'למען שמו'.

אם כן, לגבי חמשת הדברות האחרות יש בדברי הרמב"ן שתי נימות²⁴: האחת ממשיכה את המוקד של כבוד הבורא מהדברות הראשונות אל האחרונות, והאחרת רואה בדברות האחרונות רעיון משלים לראשונות, הראשונות כנגד כבוד הבורא והשניות כנגד כבוד הנברא. ייתכן שגם הדאגה לטובתו של האדם, הכלולה בדברות האחרונות, קשורה לכך שהאדם נברא לכבודו ולהודות לו, ועל כן יש לדאוג שלא לפגוע באדם זה.

לסיכום, התמונה העולה מדברי הרמב"ן היא שהדברות ממלאות תפקיד מרכזי בסיפור העומק של התורה, והן המניחות תשתית מעשית להעמדת מגמת גילוי שמו וכבודו, ביסוד הוויית החיים של עם ישראל.

5. החוקים

גם את ציווי ישראל במצוות החוקים רואה הרמב"ן כנובע מייעודם לשמו של הקדוש ברוך הוא²⁵:

והנה השם הנכבד הוא א-להי האלהים ואדוני האדונים לכל העולם, אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אוהביו, וזהו שאמר (שמות יט ה): והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, וכתוב (ירמיה יא ד): והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לא-להים, לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל. והנה קידש העם היושב בארצו בקדושת העריות וברובי המצוות להיותם לשמו, ולכך אמר (להלן כ כב): ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם ולא תקיא אתכם הארץ, וכתוב (שם פסוק כד): ואמר לכם אתם תירשו את אדמתם ואני אתננה לכם לרשת אותה אני ה' א-להיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים, יאמר כי הבדיל אותנו מכל העמים אשר נתן עליהם שרים ואלהים אחרים, בתתו לנו את הארץ שיהיה הוא יתברך לנו לא-להים ונהיה מיוחדים לשמו, והנה הארץ שהיא נחלת השם הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבול עובדי ע"ז ומגלים עריות (ויקרא יח, כה).

העם המיוחד לשמו זוכה בארץ המיוחדת לשמו, ועם זה נתקדש ברובי המצוות בשל היותו מיועד לשמו.

מקור חשוב נוסף רומז לייעודן של המצוות לכבודו. בחלק הראשון של המאמר ראינו את דבריו של הרמב"ן על שהמצוות כולן לטובת האדם ולצרכו בלבד, ולא לכבודו

24. ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, עמ' 334-336, הביא את שני הציטוטים, אך לא העיר על הפער ביניהם.

25. לפי הרמב"ן הדבר קשור באופן מהותי לנתינת ארץ ישראל לעמ'. ראה עוד אצל ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, 141-158.

של הקדוש ברוך הוא. בסוף דבריו מוסיף הרמב"ן דברים קצרים על דרך הסוד, ואף שמיעטנו במאמרנו להזקק לפירושים קצרים ומסתירים אלו שברמב"ן, ברצוני להסב את תשומת הלב לשני דגשים באופן התנסחותו, ששופכים אור על דבריו - גם אם לא נעמיק בתוכם:

אבל במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה בשלוח הקן מדרש שיש במצוה סוד, אמר רבי רחמאי: מאי דכתיב שלח תשלח את האם ולא אמר את האב, אלא שלח תשלח את האם בכבוד אותה בינה שנקראת אם העולם דכתיב (משלי ב ג) כי אם לבינה תקרא מאי ואת הבנים תקח לך, אמר רבי רחמאי אותם בנים שגדלה, ומאי ניהו, שבעת ימי הסוכה ודיני שבעת ימי השבוע וכו'. והנה המצוה הזאת רומזת לענין גדול, ולכך שכרה מרובה למען ייטב לך והארכת ימים (דברים כב, ו).

המילה 'אבל' שבה פותח הרמב"ן רומזת להבדל ואף לניגוד בין ההסבר הראשון, שבו עסקנו בחלקו הראשון של מאמרנו, ועל פיו המצוות נועדו לטובתנו בלבד, ובין ההסבר השני. המילים 'בכבוד אותה הבינה' מלמדות כי ציר ההבדל נוגע למושג הכבוד, שבפירוש הפשט נשלל, אך בפירוש הסוד מקוים. לפי הפירוש הראשון המצוות 'אינן לכבוד השם יתברך', בעוד לפי הפירוש השני, השייך מבחינתנו לסיפור השני, הכבוד הוא כבוד הבינה שהיא אחת הספירות האלוטיות²⁶.

כבר ראינו בפרק הראשון כי בסיפור 'משפט האלקים בארץ' הדגיש הרמב"ן שהמצוות באות לצרכינו ולא לצרכו של הקדוש ברוך הוא. אף על פי כן, קריאה קשובה בדבריו שהבאנו שם מגלה גם בהם רמיזה כלשהי לכבודו של הקדוש ברוך הוא - "ואמר הטעם כי לה' א-להיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה, וכולם נותנים כבוד לשמו, איננו צריך לך" (דברים י, יב). את תפקידו המיוחד של האדם בגילוי כבוד ה' אין הרמב"ן מגלה אלא רק במסגרת הסיפור השני, שבו אנו עסוקים בחלק זה, ולכן הוא שולל אותו שם מהאדם. אולם אפילו שם רומז הרמב"ן לכך שיש כביכול צורך בכבוד, אלא שהוא מתמלא על ידי שאר הברואים - דווקא בגלל ש'כולם נותנים כבוד לשמו', הוא 'איננו צריך לך'.

6. חטא העגל וחטא המרגלים

אחת ההשלכות המשמעותיות של הבנת סיפור התורה כבנוי על העיקרון של "למען שמו" נוגעת לתורת הגמול בכלל, ובפרט לצמתים שבהם אין בכוח זכויותיהם של ישראל להבטיח את מעמדם וקישורם לקדוש ברוך הוא, ואולי אף את קיומם. בתחנות גורליות אלו בהיסטוריה, נקודות שבהן על פי סיפור משפט האלקים בארץ אין עתיד

26. ראה דבריו בבראשית (ב, ז) שנשמתו של האדם אלקית, ומקורה בספירת הבינה, וראה גם דבריו בויקרא (כה, ב) על השמיטה והיובל.

לעם ישראל, צפה ומתגלה מתוך המסתרים מגמת העומק של 'למען שמו', ומבשרת לישראל את נצחיותם וגאולתם העתידה.

מדברי הרמב"ן עולה שסוד קיומנו זה הוא העומד בבסיס ההתגברות על שני המשברים הגדולים של תקופת המדבר - חטא העגל וחטא המרגלים. בנוגע לחטא העגל, מפנה הרמב"ן את תשומת הלב לעובדה שמשה בתפילתו הראשונה איננו מתוודה ומבקש כפרה על חטאם של ישראל, כי אם שואל 'למה ה' יחרה אפך בעמך', ומטה את הדיון לממדים אחרים. על כך תמה הרמב"ן: "הנה בחטא הגדול הזה היה ראוי משה שיתפלל דרך וידוי ותחנה... ואין טעם שיאמר למה ה'" (שמות לב, יא). לפי סיפור 'משפט האלקים בארץ', קשה להבין כיצד נמנע משה מתפילת תחנונים, שרק היא תוכל אולי להעביר את רוע גזר הדין. בתחילת תשובתו מציין הרמב"ן כי חז"ל באגדותיהם הציעו, בכמה גוונים, פתרון המבוסס על עיקרון כללי: "ורבותינו (שמות רבה מג, ז) מתעוררים בזה על דרך ההגדות להזכיר כמה טעמים למעט החטא לפניו". העיקרון של הקטנת החטא, שבו השתמשו חז"ל באגדותיהם, מתאים להיגיון של הסיפור הגמול.

אולם הרמב"ן עצמו מעמיק לענות על דרך האמת, ותשובתו מבהירה כי בצומת זה מגלה הכתוב את המישור הפנימי יותר, שממנו נובעת תורת הגמול הנצחית של ישראל:

ועל דרך האמת יאמר: למה תתן רשות למדת הדין להיות שולטת בעמך, כי אתה הוצאת אותם לשמך מארץ מצרים במדת רחמים בהם, ובמדת הדין על שונאיהם (שמות לב, יא).

כיוון שהקדוש ברוך הוא הוציא את ישראל ממצרים למען גילוי שמו, הרי שאין לתפקידם ביטול, ויש להנהיגם במידת הרחמים ולא במידת הדין, ללא תלות בבקשת כפרה.

גם המוצא מעונש הכיליון המרחף בעקבות חטא המרגלים נובע מאותה נקודת עומק, של מגמת גילוי שמו בעולם. יש לשים לב כי צידו השני של המטבע של מגמת קידוש שמו הוא הדאגה למניעת כל מצב של חילול שמו. דאגה זו היא המפתח להבנת תפילתו של משה, והיא המביאה לריכוך התוצאות:

'ושמעו מצרים כי העלית בכחך... אבל הכוונה בתפלה הזאת לאמר, יחשבו מצרים ויאמרו כי יש כח באלהי כנען להציל מידך, כי עשית במצרים ובאלהיהם שפטים עד שהוצאת העם הזה מקרבו, ולא יכולת לעשות כן בכנען ובאלהיהם, והנה יהיה בזה חלול השם ויחזקו ידי עובדי ע"ז (במדבר יד, ג).

7. ודאותה של הגאולה העתידה

בפתיחת הפרק הצהרנו על כוונתנו להתרכז בשני פסוקים מרכזיים, שבהם מספר הרמב"ן את ההיסטוריה כסיפורו של הרצון האלקי לגלות את שמו. פתחנו את הפרק

בפסוק הראשון, שבמרכזו עמדו הבריאה, המצוות ועיקרי האמונה, ועתה הגיע העת לעסוק בפסוק השני, שמברר את השלכותיו הרחבות של הסיפור השני על תורת הגמול²⁷:

'אשביטה מאנוש זכרם' [לולא כעס אויב אגור] - גלותנו בין העמים אנחנו יהודה ובנימין, שאין לנו זכר בעמים ולא נחשב לעם ואומה כלל והנה יאמר הכתוב, כי היה במדת הדין להיותנו כן בגלות לעולם, לולי כעס אויב ויורה זה, כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו, כענין שאמר ביחזקאל (כ מא מד): וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצתם בם ונקדשתי בכם לעיני הגוים, וידעתם כי אני ה' בעשותי אתכם למען שמי לא כדרכיכם הרעים וכעלילותיכם הנשחתות בית ישראל, וכן נאמר עוד (שם פסוק ט) ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים וגו'.

ולכך הזכיר משה בתפלתו (במדבר יד טו) ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו', והשם יתברך הודה לו בזה (שם פסוק כ) ויאמר ה' סלחתי כדברך והטעם בטענה הזאת, איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב, וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא א-להי האלהים ואדוני האדונים ונודע בזה לכל העמים והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו ולא יסופר עוד בהם, ואם אדם יזכיר כן, יחשבו כי היה כח מכחות המזלות והכוכבים וחלף ועבר והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו רק מכעיס לפניו, ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים.

וזה טעם כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם (פסוק לו), שיזכור ה' ברחמים כי הם עמו מאז, ויזכור כי הם עבדיו שעמדו לו בגלותם כעבדים לסבול הצרות והשעבוד, וכענין שנאמר (ישעיה סג ח) ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו וכבר רמזתי בבריאת האדם סוד נשגב ונעלם צריך ממנו שנהיה לו לעם והוא יהיה לנו לאלהים, כענין שנאמר (ישעיה מג ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו' (דברים לב, כו).

קטע זה הוא חלק מפירושו של הרמב"ן לשירת האזינו. לא מקרה הוא שהתיחסותו של הרמב"ן לסיפור הכולל מצויה במקום זה, שהרי שירת האזינו עצמה מתבוננת על

27. הרמב"ן נשען בהסברו כאן גם על הפסוקים שבחטא המרגלים, שבהם עסקנו בשורות האחרונות.

ההיסטוריה כולה במבט-על תמציתי. הקטע המדובר מפרש את השלב בשירה העוסק במצבם של עם ישראל בשעה שתמו חלילה זכויותיהם, ואף זכות אבותיהם. אז מעלה השירה את האפשרות הנוראה שעם ישראל יישאר לעד בגלות ולא ישוב להיות עם, שהרי כלו זכויותיו, ועל פי עקרונות המשפט והדין אין לו עוד זכות קיום כעם – "אֲמַרְתִּי אֶפְאַיֶהֶם אֲשַׁבִּיטָהּ מֵאַנּוּשׁ זְכָרָם... כי היה במדת הדין להיותנו כן בגלות לעולם".

חשוב לציין כי אפשרות קשה זו שמעלה השירה מתאימה לעקרונות הסיפור הבחירי, שבו עסקנו בפרק הראשון, ולפיו מנהיג ושופט הקדוש ברוך הוא את המציאות על פי מעשיה. הגלות שגלה ישראל היא ביטוי לכך שלא השכיל לחיות במקום אשר בחר ה' לפי חוקי הקיום שלו, ועל כן הארץ מקיאה אותו. ללא זכויות אין צידוק להשיבו לארצו.

השירה דוחה את אפשרות הכיליון, ומציינת כי בכל זאת מובטחים אנו שלא יקרה הדבר. הנימוק שמביאה לכך השירה הוא: "לוֹלִי כַּעֲס אוֹיֵב אָגוּר פֶּן יִנְפְּרוּ צָרִימוּ, פֶּן יֵאמְרוּ יִדְנּוּ רָמָה וְלֹא ה' פָּעַל כָּל זֹאת"²⁸. את טעם הענין מבאר הרמב"ן מתוך התיחסות לסיפור-הכולל של ההסטוריה, ועל כן הוא מתמצת כאן את רוב הסיפור שנכתב בקטע הראשון שלמדנו: "ה' ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויורה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב, וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא א-להי האלהים ואדוני האדונים ונודע בזה לכל העמים". בריאת האדם כדי להכיר את השם ולהודות לו, בחירת האדם לשקוע באלילות והוצאת ישראל ממצרים בנסים גלויים המפרסמים את שמו בכל העמים, הם פרקיו של סיפור הרצון האלקי להתגלות. סיפור זה הוא סיפור העומק של התורה, המעניק את הפשר לכל מאורעותיה. גם את משמעות גאולתם של ישראל ללא תשובה יש לחפש באותו ערוץ: "כי בגלותנו עתה תמה זכות אבות ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו". כיצד מסביר יסוד זה את הגאולה בלא זכות?

כאמור, במציאותם של עם ישראל, בחייהם ובמאורעותיהם ההיסטוריים, הועמדה מחדש האמונה בתודעתה של התרבות האנושית. התמוססותם של ישראל בגלותם תנחית מכת מוות על עתידה של האמונה בעולם, ותוריד לטמיון את כוונת הבריאה. מהמימד של משפט אלקים בארץ, ישראל אולי אינם ראויים על פי מעשיהם הבחיריים לחזור לארצם, אולם עתידה של האמונה האלקית, שהוא עתידה של מחשבת הבריאה, הוא העומד על כפות המאזנים והוא המכריע. "ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים".

28. דברים לב, כו.

קטע זה ממשיך הלאה את הסיפור שהניח הקטע הראשון. הוא מרחיב את תחומי סיפורו של הרצון האלקי להתגלות, אל מעבר לגבולות הזמן של סיפור התורה המסתתים בכניסה לארץ, ואפילו מעבר לגבולות תקופת המקרא כולה. בקטע זה מתוארת ההיסטוריה כולה מראשיתה ועד לאחריה, בסופה ייגאלו ישראל אפילו שלא בזכות, מתוך הסיפור שהגיונו הפנימי הוא "למען שמו".

הרחבת התיאור אל מעבר לזמנו של המקרא אינה נעשית מתוך השערותיו של הרמב"ן, אלא נשענת על שירת האזינו, שהיא הפרק המובהק בתורה שמרחיב את המבט אל ההיסטוריה כולה. כמו כן, דווקא בשירת האזינו מוצא הרמב"ן לנכון להבליט את המימד שבו הגאולה אינה מותנית, שכן בשירת האזינו עצמה - בניגוד לברית המתוארת בפרשות בחוקתי וכי-תבוא - אין תנאי של גמול.

8. מהניצחון על האלילות לניצחון על המינות

את השירה המוליכה את ההסטוריה עד לגאולה עתידה, חותם הרמב"ן בדברים הבאים:

והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו. אם כן, השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה על כרחן של מינין וכך הזכירו בספרי (האזינו מג), גדולה שירה זו שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבוא ויש בה בעולם הזה ויש בה לעולם הבא ולזה רמז הכתוב שאמר (פסוק מד) ויבא משה וידבר את כל דברי השירה הזאת באזני העם, הזכיר "כל" להגיד שהיא כוללת כל העתידות למו, ואם היא קטנה בדבור, כי ביאר להם עניניה הרבים (דברים לב, מ).

בדברים אלו מסכם הרמב"ן את סיפור העומק של התורה, מתוך זיהוי השירה כבעלת הפרספקטיבה הרחבה ביותר על קורות החיים של ישראל, "שיש בה עכשיו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבא". יסודה הגלוי והראשון של התורה הוא אכן יסוד הגמול, ועל כן בשעה שישראל עושים את הרעות, עתיד הקדוש ברוך הוא להענישם בתוכחות חימה; אולם הגאולה איננה מותנית בתשובה ועבודה, והיא עתידה להתרחש על כל פנים. הקדוש ברוך הוא עתיד לכפר על חטאי ישראל ולהיפרע מאויביהם, לא בשבילנו ומצד זכותנו כי אם למען שמו, אותו יסוד שנתבאר בארוכה בפרק זה של המאמר, החורז את טעם הבריאה, משמעותם של התורה והמצוות, מגמתו של גילוי השכינה וייעודה של הגאולה.

הבטחת הגאולה העתידה משלימה את מפעל הנחלת האמונה בארץ, מפעל שבהשלמתו באה הבריאה אל ייעודה - על ידי הפרכת טענת המינים כי עזב ה' את ישראל. כשם שיציאת מצרים חלצה את העולם מחשכת האלילות והכפירה לגווניהם

השונים, שהשכיחה את שם ה' מן העולם, כך עתידה השירה והגאולה העתידית שבמרכזה לחלץ את העולם מאמונתם של המינים, הטוענים כי הקדוש ברוך הוא נכשל בנסיונו להפוך את ישראל לעם המגלה את שמו וכבודו בכריאה. חזרתו של ישראל לארצו, המתרחשת באחרית הימים, חותמת את המהלך הגדול שנועד 'בעבור שמו וכבודו' ומממשת את ייעודה של הבריאה.

ג. בין שני הסיפורים

1. היחס בין שני הרעיונות לרבדי הפירוש

ראינו עד כה שני מבטים שבהם מתבונן הרמב"ן על התורה, ועל פיהם הוא מפענח את מהלך התרחשותה: רעיון הגמול, הקשור באופן עמוק לממד המקום, ורעיון גילוי שמו וכבודו של הבורא.

מתבקש לברר מהו היחס בין שני הסיפורים שמוצא הרמב"ן בתורה. כפי שכבר ראינו בפרק הפתיחה, הרמב"ן מפרש את התורה בכמה רבדים של פירוש, שהמוכחנים שבהם הם דרך הפשט, דעת רבותינו ודרך האמת. האם יש מתאם בין רבדי הפירושים ובין שני הסיפורים?

אחד המקומות המרכזיים שבהם מגדיר הרמב"ן את היחס בין שני הסיפורים הוא בסוגיית המשכן. בסוגיה זו העמיד הרמב"ן - גם אם נזהר מלומר את המילים עצמן²⁹ - את השאלה האם המשכן נעשה לצורך הדיוט או לצורך גבוה. כפי שראינו בפרק הקודם, הרמב"ן מציב את השאלה הזו כנקודה היסודית המבחינה בין התפיסה הרעיונית של הפשט לתפיסה הרעיונית של הסוד. ואכן, פיתוחו העיקרי של הרעיון שהשכינה או העבודה הם צורך גבוה מצוי בתורת הסוד³⁰.

שני הסיפורים מקבילים אם כן לשני מבטים עקרוניים. התפיסה הרעיונית של הפשט רואה את תכליתו של הסיפור כולו באדם וטובתו - לצורך הדיוט; התפיסה הרעיונית של הסוד רואה את תכליתו של הסיפור כולו בכבודו ושמו של הקדוש ברוך הוא - לצורך גבוה. שני הסיפורים שמספר הרמב"ן מקבילים אם כן לשני רבדים של פירושו לתורה, מתוך שייכותם לשני מישורים של התורה - הפשט והסוד.

אכן, שני הפסוקים העיקריים שעל פירוש הרמב"ן להם התבסס הסיפור השני (שמות יג, טז; דברים לב, כו) קשורים למישור הסוד, אף שהם מנוסחים בבהירות ובהרחבה.

29. כאמור, המושגים מופיעים מפורשות ברברי רבנו בחיי ההולך בעקבות הרמב"ן.

30. דוגמאות בולטות לספרי קבלה שבמרכזם בולט יסוד 'עבודה צורך גבוה' הן ספר עבודת הקודש לרבי מאיר בן גבאי, וספר השל"ה.

הראשון שבהם פותח במילים "ועל דרך האמת"³¹, והשני חותם את הסברו בקישורו ל"סוד נשגב ונעלם".

מה היחס בין רובד הפשט לרובד הסוד ברמב"ן? כבר הזכרנו בתחילת המאמר את אמירותיו העקרוניות של הרמב"ן, שהכתוב מכיל כמה וכמה רבדי פירושים וכולם אמת. הפשט והסוד לפי זה חושפים לפנינו שני רבדים של התורה, העומדים זה לצד זה כשני חלקי האמת השלימה³².

ככיוון זה הלך גם רבנו בחיי על התורה, כשקבע כי השראת השכינה היא צורך גבוה, הבהיר כי קביעתו מצטרפת ליסוד צורך ההדיוט ולא מחליפה אותה. כך עולה מדבריו בכל המקומות: "כי אין השכינה בישראל צורך הדיוט בלבד כי אם צורך גבוה" (שמות יג, ח), וכן "ומכאן תבין שהשכינה בישראל לא צורך הדיוט בלבד אלא צורך גבוה" (שמות כ, א). וכן "וזה יורה כי השראת השכינה בישראל צורך גבוה הוא גם כן, לא צורך הדיוט" (שמות כט, מ). "כי ההוצאה היתה כדי שיהיה לנו לא-להים, ואם כן אין הענין צורך הדיוט בלבד כי אם צורך גבוה" (במדבר טו, מא).

2. הרובד הגלוי של הסוד

עובדה זו מעוררת שאלה גדולה. דרכו של הרמב"ן היא לעסוק בענייני הסוד בשפה תמציתית קצרה וסתומה. דרכו זו נאמנת להצהרתו בהקדמה לפירושו, שדבריו אלו יכתבו ברמיזה, ולא יוכלו להיות מובנים בלא מסורת שבעל פה - "ואני הנני מביא בכרית נאמנה, והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה לבל יסבור סברה, ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה". אולם רוב הפירושים שבהם מפתח הרמב"ן את היסוד של סיפור שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא, אשר נידונו בפירוט בפרק הקודם, מכילים הסברות רחבות וארוכות, המובנות בעיקרן בשפת הנגלה. מה מאפשר לרמב"ן לחרוג מהעקרונות שקבע לעצמו, ולעסוק בהרחבה ברובד זה של הסוד?

31. קטע זה פותח במילים: "ועל דרך האמת מה שאמר הכתוב בעבור זה עשה ה' לי, כי כמו זה אלי ואנוהו, יאמר כי בעבור שמו וכבודו עשה עמנו והוציאנו ממצרים..." שורה תמציתית זו מתחילה אמנם באמירה קצרה הרומזת שהביטוי 'זה', הנראה כמילת שימוש בלבד, רומז ל'שמו וכבודו', כלומר להיבט המתגלה של האלוקות, שאפשר להתיחס אליו כמצוי ונוכח ולכן לכנותו 'זה'. שורה זו כתובה עדיין בסגנון הסוד של הרמב"ן, אך מכאן ואילך מרחיב מאוד הרמב"ן בלשון גלויה ומפורטת, כפי שניתחנו בארוכה בפרק הקודם. הרחבה זו מפתחת את הרעיון שנזכר קודם, שיציאת מצרים התרחשה בעבור שמו וכבודו, להבנה שהבריאה כולה מיועדת למען שמו וכבודו, ולכך נבחרו האבות וישראל ונתנו התורה והמצוות.

32. כאמור, בפירושו של הרמב"ן לעשרת הדברות מציג הרמב"ן את שני ההיבטים הללו כמתחלקים בין הדברות השונות: "והנה עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם" (שמות כ, יג).

נראה כי הסיפור השני שמספר הרמב"ן, סיפור שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא, הוא **הרוכד הגלוי של מימד הסוד**. כמה סיבות מצטרפות לדבר:

מקורותיו הגלויים של הרעיון: מגמתו של הסיפור השני מבצבצת לא אחת גם ממקורות הנגלה לאורך המקרא ובחז"ל. שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא הם יסודות שמבוססים באופן איתן בפשטי הפסוקים, אף שמשמעותם הרעיונית שייכת למישור הסוד. ואכן, במקום בו מציין הרמב"ן את סודיותו של הרעיון, הוא קובע בו זמנית כי פסוקים רבים במקרא אומרים אותו במפורש: "ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט ולא צורך גבוה, אבל הוא כענין שאמר הכתוב: ישראל אשר כך אתפאר (ישעיה מט ג), ואמר יהושע: ומה תעשה לשמך הגדול (יהושע ז ט), **ופסוקים רבים באו כן**" (שמות כט, מו). בעקבותיו כותב כך גם רבנו בחיי³³.

המקורות הרבים בכיוון זה מאפשרים גם לרמב"ן להרחיב לגביהם, וכן מאפשרים להם להיות מובנים גם בשפה הרגילה, מבלי להבחין שהם מעבירים אותנו למישור הנסתר. זו הסיבה שיש פחות הכרח להסתירם.

בנוסף, לעתים הנסיבות מחייבות את המקרא לחשוף את הרוכד הנסתר. הדבר קורה בעיקר במצבי קצה, שבהם תמות זכויותיהם של הנידונים. במקרים כאלו, כמו בחטא העגל והמרגלים, מביא הרמב"ן רק מימד אחד של פירוש – המימד הסודי, כי דווקא ממנו נגזרת היכולת להמשיך את הקשר בין ישראל לקדוש ברוך הוא, בשעה שמצד הדין אין הם ראויים לכך עוד.

תוכנו הגלוי של הרעיון: לסיבה יסודית זו שתיארנו, שמראה כי יסודות שמו וכבודו גלויים במקרא ובחז"ל, מצטרפת סיבה נוספת המאפשרת לרמב"ן לעסוק בהרחבה בנושא הנידון – אופי התוכן המדובר. בעיקרון, מבחינה תוכנית, הרעיון פתוח בפני כל אחד מישראל. הרי לפי הרמב"ן שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא אמורים להתגלות לא רק לבעלי הסוד, וגם לא רק לבני ישראל; ידיעות אלו נועדו להתפרסם בכל האנושות באמצעותם של ישראל. ידיעת שמו וכבודו אינה נוגעת לתכנים איזוטריים. פעולתו של הקדוש ברוך הוא בהיסטוריה, המגלה את כוחו גבורתו מוסריותו וטובו, היא הידיעה שבשעה שמתפרסמת בעולם ממשת את מגמת הבריאה. לעומת הכוונה הסודית של פעולת המצוות על הספירות, שנגישה בדרך כלל רק ליחיד הסגולה העוסקים בתורת הסוד, הרי שהשותפות עם הקדוש ברוך הוא

33. "וידעו כי אני ה' א-להיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם - יאמר כי ההוצאה היתה על מנת לשכני בתוכם, כי לולא כן לא הוציאם, וזה יורה כי השראת השכינה בישראל צורך גבוה הוא גם כן לא צורך הדיוט... ורבו המקראות המעידים על זה" (שמות כט, מו).

במגמת גילוי שמו וכבודו משותפת לכל בני ישראל. יש כאן קשר עמוק בין היסוד הסודי ובין המישור ההיסטורי והתודעתי הגלוי שבו מתממש יסוד זה.

העדרם של יסודות סודיים יותר מהסיפור: כמה וכמה מאפיינים של תורת הסוד, שדורשים כנראה הסתרה גדולה יותר, אינם נכללים בסיפור שמו וכבודו המפורט של הרמב"ן. ראשית, עיקר הסיפור עוסק בהתממשותו של הרצון השמימי במציאות הארצית (כוונת הבריאה לדעת את ה' ולהודות לו), ולא בהשפעתה של הארץ על המציאות השמימית. אם כן, הפירושים המספרים את סיפור שם ה' וכבודו אינם עוסקים במימד שמנסח הרמב"ן באחד מפירושיו הסודיים הראשונים: "כי על דרך האמת הכתוב יגיד בתחתונים וירמוז בעליונים" (בראשית א, א)³⁴. לא מדובר במימד העולמות העליונים, כי אם בהתרחשויות הריאליות הארציות.

גם היסוד הסודי של ריבוי השמות והמידות האלקיות, שכל אחד מהם מגלה הנהגה אלקית אחרת, אינו תופס מקום מרכזי בסיפור זה. הדברים שבהם עסקנו מתיחסים דווקא למתרחש בתחתונים, ומספרים סיפור שלם אודותם. המרכיב הנסתר היחיד הוא שהמתרחש בתחתונים ממלא רצון אלקי. התחתונים אינם רומזים בזה לעליונים, אלא מממשים את הרצון העליון במציאות הקונקרטי של עולמנו זה. בזה התודעותנו לתוכנו של הרצון העליון היא המפענחת נכונה דווקא את המתרחש למטה.

ד. סיכום

כפי שציינו בראשית מאמרנו, אחד המאפיינים הבולטים של פירוש הרמב"ן לתורה הוא ריבוי רבדי הפירושים המצויים בו. הרמב"ן מצהיר לפחות על שלושה רבדים כאלו - דרך פשט, דעת רבותינו ו'דרך האמת', כפי שמכנה הרמב"ן את שכבת הסוד שבתורה. במאמר בחנו את השאלה: האם מתוך רבדי הפירושים, ניבטות גם כמה קריאות של סיפור התורה?

במאמר התמקדנו בשניים מרבדי הפירוש של הרמב"ן, ובדקנו את ההיגיון הפנימי ואת העקרונות שהם חושפים בתוך מהלך המאורעות שבתורה. מתוך בדיקה זו הצבענו על שני סיפורים שלמים המצויים בפירוש הרמב"ן על התורה³⁵: הראשון

34. ראה גם בדבריו על פרשת גן עדן: "ודע והאמן כי גן עדן בארץ, ובו עץ החיים ועץ הדעת ומשם יצא הנהר ויפרד לארבעה ראשים הנראים לנו, כי פרת בארצנו ובגבולנו, ופישון הוא נילוס מצרים, כדברי הראשונים. אבל כאשר הם בארץ, כן יש בשמים דברים יקראו כן והם לאלה יסוד... והדברים הנקראים עץ החיים ועץ הדעת למעלה, סודם נעלה ונשגב. והאדם חטא בפרי עץ הדעת תחתון ועליון, במעשה ובמחשבה... אבל כל אלה דברים כפולים, הגלוי והחתום בהם אמת..." (בראשית ג, כב).

35. לא עסקנו במאמרנו בשני מימדים נוספים המצויים בפירוש הרמב"ן: המימד הפרשני של 'דעת רבותינו' והמימד הפרשני של "מעשה אבות סימן לבנים", שמופיע לא אחת בדברי

שבהם, שיסודו בדרך הפשט, מסביר את סיפור התורה כספר הגמול האלקי על מעשי האדם, ומתאר את משפט האלוקים בארץ. הסיפור השני, שיסודו בדרך הסוד, מסביר את סיפור התורה כממש את הרצון האלוקי להיוודע לבני האדם, ולגלות את שמו וכבודו להם.

שני הסיפורים מתארים משתי זוויות את מגמת התורה. הסיפור הראשון רואה את התורה כולה כמכוונת בעבור האדם ובהמשך בעבור ישראל מאהבתו אותם, בעוד הסיפור השני רואה את הבריאה ואת שאר מאורעות התורה כמכוונים בעבור שמו וכבודו של הקדוש ברוך הוא.

לא הסתפקנו בהצגת הפסקאות העקרוניות הבודדות שבהן הציב הרמב"ן את שני הסיפורים. השתדלנו להציג במהלך המאמר תמונה מקיפה של המרכיבים השונים שבתורה, כפי שהם ניבטים משתי הזוויות הללו, תמונה המבוססת על עיון קשוב ומקיף במקורות רבים מדברי הרמב"ן.

בפרק האחרון, נדרשנו גם לעובדה שביאורי הרמב"ן העוסקים בסיפור השני הם בדרך כלל מפורטים וברורים, בשונה מסגנונו הרווח של הרמב"ן בביאורי הסוד שלו, שהוא סגנון תמציתי ומכסה. הגענו למסקנה שהיסוד של "בעבור שמו וכבודו", העומד במרכז הסיפור השני, חושף את קיומו של חלק גלוי יחסית במימד הסוד שברמב"ן. עמדנו על אפיוניו של הרוכד הזה, המאפשרים את גילוי לציבור הרחב.

אחרית דבר: דרך הפשט ודרך הסוד נתבררו, אם כן, כמכילות שתי קריאות שונות ומשלמות של סיפור התורה – 'אחת דיבר אלקים שתיים זו שמעתי'. מתוך קריאתו המעמיקה והרחבה של הרמב"ן בתורה, פגשנו את הבריאה, את התורה ואת ההסטוריה הישראלית כולה כמכוונות למגמה הכפולה, שמתאים יהיה לכנותה במילותיה המפורסמות של התפילה: 'למען שמו – באהבה'.

הרמב"ן (למשל בפירושו לסיפורי האבות, ובפירושו לבריתות בחקותי וכי תבוא). בהמשך למאמר זה יש מקום להרחיב את הבדיקה לרבדים אלו, ולבחון האם מצויה באחד מהם קריאה מקיפה נוספת של מאורעות התורה ושל העיקרון הרוחני המנחה אותם, כלומר – סיפור שלישי של התורה.