

מבוא

ההגות היהודית בתחומי קיסרות ביזנטיון בשלהי ימי הביניים התרקמה הרחק מהמרכזים בספרד ובפרובנס.¹ עובדה זו מבהירה את הסגנונות הייחודיים והזרים שהתפתחו בביזנטיון, אף שמקוריות ומעוף לא בהכרח רווחו באותה סביבה. הוגים כמו ר' שמריה האקריטי, ר' אלנתן קלקיש, ר' שבתי הכהן, ר' אברהם בן יהודה לאון, ר' יהודה משקוני, ר' מיכאל בלבו ור' אפרים בן גרשון, שפועלם החל עוד לפני כיבוש קונסטנטינופול בידי העות'מאנים בשנת 1453, משקפים בקווים אופייניים, על אף האוריינטציות השונות שלהם, את דמות השכלתן היהודי בביזנטיון במאות ה-14 וה-15. ר' מרדכי כומטינו (או כומטיאנו) פעל בתפר שבין הקיסרות הביזנטית לשלטון העות'מאני, ומבחינות רבות הוא הולם את השכלתן הרומניוטי בשלהי ימי הביניים.

א. מורה הנבוכים בביזנטיון

הערצת דמותו של הרמב"ם איננה ייחודית להגות היהודית-הביזנטית; היא חוצה גבולות ומחוזות. הערצה זו הצמיחה חיבורים פרשניים-פילוסופיים לכתבי הרמב"ם. למעט פרשנות הלכתית ענפה למשנה תורה ופרשנות פילוסופית מועטה למילות ההגיון, הטקסט שאליו התייחסו הוגים באינטנסיביות הגדולה ביותר בימי הביניים היה מורה הנבוכים (להלן מוה"נ). ר' אלנתן קלקיש כתב במהדורה השנייה של החיבור אבן ספיר:

ודעו חכמי ישראל מורי ואחי ורבותי כי אישים רבים נבוכו בספר מורי' המ"ב מפני עצלותם והתנשאות רוחם או מפני חלישות דעתם שלא הבינו דבריו היקרים הצפונים, ובכללם לא שתו רובם כונתם בסודותיו העמוקים המפוזרים להשיב פרקיו זה על זה

1 על ההגות היהודית-הביזנטית במאות ה-14 וה-15 ראו אטיאס, הפירוש כדיאלוג, עמ' 1-10; ארנד, אלף המגן; באומן, יהודי ביזנטיון, עמ' 129-170; הקר, החברה היהודית; רוזנברג, לוגיקה, עמ' 35-36, 94-101; שוורץ, אסטרוולוגיה, עמ' 200-215; הנ"ל, קמיעות, עמ' 139-185; תא שמע, תולדות; הנ"ל, שקיעי. אטיאס מערער על ראיית שתי התרבויות, הספרדית והביזנטית, כ'שתי ישויות ייחודיות ושונות לחלוטין' (שם, עמ' 2). לטענתו 'איין לתאר את העולם היהודי הים תיכוני, לפני הגירוש הגדול של 1492 או לאחריו, כגוש הטרוגני של מתחמים תרבותיים מובחנים היטב. המגעים בין קהילות ובין מלומדים והניידות של בני אדם וכתבי יד מנעו תמיד את התהוותן של אוכלוסיות מבודדות ומכונסות בעצמן' (שם).

ולבחון מאמריו הסתורים, כי מורינו ורבי[נו] מ[שה] ב[ן] מימון] פיזר טליו ורביביו
בפרקיו הידועים בעד שומרי משמרת הקודש.²

קלקיש הוסיף ופירט באריכות את נושאי החלק השלישי של מוה"נ,³ וסיים את סקירתו
במילים 'עד כאן השגנו לדבר בסתרי מורינו הרב בחלק השלישי שלמורינו הגאון הרב רבי[נו]
משה ברבי מימון זלה"ה, וכן צריך כל משכיל לחקור בדברי מורינו'.⁴ ר' אברהם קירימי הרבה
לצטט את מוה"נ בפירושו לתורה שפת האמת. פעמים רבות הוסיף לאחר הציטוט דברי שבה
והערצה. למשל 'ודבריו ערבים ויפים / בספירים מעולפים / ומתוקים מדבש ונפת צופים'.⁵
לעתים אף ביאר את דברי מוה"נ.⁶ ר' זכריה בן משה הכהן כתב חיבור חריף נגד השגות הרמב"ן
על הרמב"ם וגם על אבן עזרא.⁷ ר' אפרים בן גרשון, דרשן שפעל בתקופתו של כומטינו, ציטט
בדרשתו מתוך פירוש אנונימי למוה"נ.⁸ בירור דעתו של הרמב"ם בסוגיית קולות הגלגלים
עמד בטבורה של מחלוקת בין חכמי רודוס וקנדיאה.⁹ אלה הן דוגמאות קלות להתייחסות
לספר 'הנכבד' מוה"נ בביזנטיון. ניתן אפוא לצפות, שז'נר הפרשנות על מוה"נ יגיע בסופו של
דבר גם לחבל ארץ זה; ואכן ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו היה ככל הנראה הראשון בביזנטיון
שכתב פירוש כזה.

כומטינו נולד בקונסטנטינופול ב-1420, והתבלט בנוף השכלתנות הביזנטית ברוחב ידיעותיו
ובחיבוריו הרבים. כמי שהיה תלמיד של ר' חנוך ספורטה, יהודי קטלוני¹⁰ שהיגר לביזנטיון
בשלהי המאה ה-14, היה לו תפקיד מרכזי בהנחלת המורשת הפילוסופית בביזנטיון, והגותו
בולטת ביחס לקודמיו ובני זמנו בזה שהפילוסופיה והמדעים שיחקו בכתביו תפקיד מרכזי
ביותר. הוא היה מלומד במקרא, בתלמוד, בפרשנות ובמדעים, והיה לאחת מן האוטוריטות
המרכזיות בעולם הפילוסופיה בקונסטנטינופול ואדריאנופול של המאה ה-15. על פי עדותו
הוא לימד מדעים לא רק ליהודים, רבנים וקראים כאחד, אלא גם לגויים.¹¹
את עבודותיו של כומטינו ניתן לחלק לשתי קבוצות עיקריות: עבודות העוסקות במדעים
לשם, ועבודות המתיחסות למדע במסגרת של הפילוסופיה הדתית. לקבוצה הראשונה יש

- 2 קלקיש, אבן ספיר, כ"י פריס 727, דף א3.
- 3 שם, דפים א211-א213.
- 4 שם, דף ב213.
- 5 שפת האמת, כ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית EVR I 50, דף ב21 (על פי שיר השירים ה:יד; תהלים יט:יא).
- 6 ראה שם, דפים א67-א68.
- 7 ראו גורפינקל, מנחת קנאות.
- 8 שוורץ, לאופיין, עמ' 97-98.
- 9 ראו אליאור, מעשה מרכבה.
- 10 ראו אטיאס, הפירוש כדיאלוג, עמ' 3.
- 11 ראו שם, עמ' 143-144. עדות נוספת על המוניטין של כומטינו היא של ר' אפרים בן גרשון. ראו שם, עמ' 3-4; הקר, החברה היהודית, עמ' 163.

לשייך עבודות במתמטיקה ובאסטרונומיה, וככל הנראה פירוש לביאור האמצעי לספר השמים והעולם. לקבוצה השנייה יש לשייך את פירושו לתורה, את פירושו לשלושת ספריו של אבן עזרא: ספר יסוד מורא,¹² ספר האחד וספר השם, ואת פירושו למילות ההגיון של הרמב"ם.¹³ עם חיבורים אלה נמנה גם פירושו למוה"נ, שכתבתו הסתיימה בשנת 1480.¹⁴ כתביו מעידים על תודעה עצמית של מורה הנענה לבקשה של מקורבים אליו הזקוקים להשלים חסר בתחום המדעים.¹⁵ מכמה מקורות עולה שהוא איגד סביבו חוגים של תלמידים, ולפעמים תלמידים בודדים, שקראו עמו יחד טקסטים פילוסופיים, והוא השלים עבורם את המידע המדעי שהם נזקקו לו. לא אחת, בעקבות הלימוד בעל פה בהדרכתו של כומטינו, נולדו ספרים רבים. נראה שזה גם הרקע לכתיבת הפירוש על מוה"נ, שנכתב לבקשת התלמידים. וכך הוא כותב בהקדמה לפירושו:

ולבקשת תלמידי היקר, עם שאר תלמידי, לחבר באור על זה הספר, לבאר עומק לשונו עם באור שאר עניניו, נדרשתי אליהם, וחברתי לתועלתם ולתועלת מי שיחפוץ בתועלתה. ונשענתי בזה אל שני דברים, אחרי השעני אל השי"ת. האחד אל זכות הרב ע"ה שתעזירני מלהחליף כוונתו, ותפסד צורת הספר.¹⁶ והשני אל מעוט החכמה והלמוד הנמצא בדור הזה, והתועלת המעט שאועילם יגדל בעיניהם.¹⁷

חיבור ספר בעקבות הפצרת תלמידים מוכר לנו למשל מסוגת הפרשנות על פירושו של אבן עזרא לתורה בשלהי ימי הביניים; אולם כומטינו אכן הקדיש מאמצים לפרש פירוש פשטי חיבורים שונים, כפי שכבר צוין. כאמור, הוא היה מעורה גם בפרשנות לחיבורי אבן עזרא, והפירוש למוה"נ הוא מבחינות רבות המשך של פעילות ספרותית זו.

ב. מטרותיו של הפירוש וקהל היעד

פירושו של כומטינו למוה"נ נמנה עם שורה של פירושים שנכתבו לספר זה בימי הביניים.¹⁸ בסוגת הפרשנות למוה"נ מצאנו סוגים אחדים של פירושים:
(א) פירושים שמרכז הכובד שלהם נעוץ בחשיפת המקורות של מוה"נ (למשל פירושו של שם טוב אבן פלקירה).

12 ראו כומטינו, פירוש קדמון.

13 ראו כומטינו, פירוש מילות ההגיון; אטיאס, הפירוש כדיאלוג, עמ' 11–21.

14 ראו אטיאס, שם, עמ' 25.

15 ראו שם, עמ' 18–21; אייזנמן, היבטים מדעיים, עמ' 1–3.

16 כומטינו סובר שלמוה"נ יש חומר וצורה. בכך הוא הולך בעקבות הקדמתו של אבן רשד לפסיקה, המתארת את הספר כבעל תכונות שונות, שאחת מהן היא תכליתו. והשוו לכומוטינו, פירוש קדמון, עמ' 61: 'תכלית הדבר הוא צורתו'.

17 כומטינו, פירוש למוה"נ, דפים 2–א3.

18 הדברים שלהלן מבוססים בחלקם על שוורץ, להבין דבר, ואייזנמן, היבטים מדעיים.

(ב) פירושים המוקדשים לפרשנות רציפה לדברי המורה (למשל פירושו של ר' שם טוב בן יוסף אבן שם טוב).

(ג) פירושים המוקדשים למקומות מוקשים וטעונים הסברה שבכל פרק או בפרקים מסוימים (למשל פירושו של האפודי, ובמידה מסוימת גם פירושו של נרבוני). פירושו של כומטינו משתייך במידה רבה לשלוש הסוגות, וקשה לסווגו לסוגה מסוימת באופן בלעדי. מבחינת המגמה הוא נועד בראש ובראשונה לפירוש פשוטי, שכן בעיני כומטינו מוה"נ הוא ספר קשה להבנה ומצריך ביאור:

והספר הזה עמוק מאד במובן מדברי הרב. ולהיותו קשה ההבנה נערתי חצני,¹⁹ אני מרדכי בן אליעזר כומטינו הקוסטדיני, לפרשו לפי היכולת ולפי מה שאפשר שיפורש.²⁰

אמנם, מודה כומטינו, למוה"נ כבר קדמו פירושים רבים, ובפרט פירושו של נרבוני אשר האיר מחשכי הספר הזה;²¹ אך הקושי בהבנת מוה"נ אינו נובע רק מעומק דברי הכותב, אלא גם מקיצור ידע הקורא ומ'מעט החכמה והלמוד הנמצא בדור הזה'.²² לפיכך אחת מהדרכים המרכזיות והבולטות שכומטינו נוקט כדי לבאר את דברי הרמב"ם, מעבר להסבר מילולי וענייני, היא השלמת הידע המדעי החסר לבני דורו והבאת הרקע הפילוסופי של הסוגות הנידונות במוה"נ. על כן מבחינה מסוימת הוא התאים את עצמו לפרשנות החושפת את מקורותיו של מוה"נ.

עדות למטרה של השלמת הידע המדעי בפירוש כומטינו היא באורך הפירושים העוסקים בסוגיות מדעיות: הפירוש לחלק הראשון של מוה"נ, שהעניינים המדעיים הנזכרים בו מרובים יחסית, נפרש על כ-58 דפים; החלק השני, שגם בו יחסית יש עניינים מדעיים מרובים, נפרש על פני 42 דפים; ואילו החלק השלישי, שבו הנושאים המדעיים אינם מרובים, נפרש על פני כ-18 דפים בלבד. בדומה, בפרשנות לפרקים עצמם ניתן לראות באופן בולט, שהפירושים לרוב העניינים הם קצרים ותמציתיים ואילו הפירושים הארוכים הם בנושאים מדעיים. מקום מיוחד תופס פירושו לעשרים ושש ההקדמות הפותחות את החלק השני של מוה"נ. כומטינו טרח להביא באריכות מהספרות הפרשנית לאריסטו כדי לפרש את דברי הרמב"ם. הקדמות אלה משכו את לב ההוגים, ויש שחיברו פירושים להן בלבד.²³ מבחינה מסוימת ניתן לצרף את כומטינו לסוג כזה של פרשנות.

לכאורה, מטרתו של פירוש כומטינו להנחיל ידע מדעי לקורא של מוה"נ סותרת את מטרתו של מוה"נ עצמו, שהרי הרמב"ם כתב אותו עבור הקורא המשכיל המיומן במדעים ולא עבור

19 על פי רמב"ם, משנה תורה, הקדמה, עמ' 5.

20 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף ב.

21 שם. על יחסו של כומטינו לנרבוני ראו להלן סעיף ד במבוא.

22 שם.

23 ראויים לציון פירושו של אלתברזי ופירושו של ר' משה פרובינציאלו שהוציא בונפיל. ראו בונפיל, פרובינציאלו.

הקורא נטול הידע המדעי.²⁴ אולם כומטינו סובר שמוה"נ אינו ספר המיועד אך ורק למשכיל. ספר זה בא לעקור את הדעה שלפיה לתורה אין מגמה פילוסופית. דעה זו מושרשת דווקא אצל ההמון, כלומר בקרב האנשים המבינים את הכתובים כפי שהם נראים להם ממבט ראשון:

ולהיות שהמובן ממלת 'תורה', בתחלת המחשבה, הוא נתינת השלמות הראשון,²⁵ באר הבלתי מובן לבד, ואמר: 'משיבת נפש' [שם] [...] ובעבור שיש אנשים יעמדו על המובן בתחלת המחשבה, וישימו [ב2] יסודם[?] עליו [...] קם הרב הגדול רבינו משה בן הרב מימון ז"ל להוציאם מזאת המכשלה. וחיבר התורה עם המושכל והיו לאחדים. וחיבר זה הספר אשר הוא צורת התורה. ואמרי שהוא צורת התורה שהוא המאמת דברי תורה והמקימם. שבלתי כמה היו חולקים דברים ואומרים שהם כנגד המושכל.²⁶

בסתירת העמדה שהתורה והפילוסופיה צרות זו לזו הפך מוה"נ, לדעת כומטינו, ל'צורת התורה', כלומר למהות האמתית והייחודית של התורה המבדילה אותה מתורות אחרות. לכאורה התורה היא כחומר בלא צורה, אך מוה"נ מגלה את צורת התורה, דהיינו את הבסיס השכלי שעליו היא מיוסדת. לא פלא אפוא שכומטינו רואה במוה"נ חשיבות רבה, וסובר שיש לפרש אותו עבור קהל גדול של קוראים.

לפי כומטינו אפשר ללמוד שמוה"נ אינו מיועד רק למשכיל גם מהפסוק המובא בפתחה למורה: 'אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם' (משלי ח:ד).²⁷ מפסוק זה עולה שהרמב"ם מכוון את מוה"נ גם לאישים, כלומר הפילוסופים, וגם לבני אדם, כלומר ההמון.²⁸ הוכחה נוספת שכומטינו מביא לכך שמוה"נ מיועד גם להמון היא מדברי הרמב"ם בפרק הראשון של הספר. בפרק זה הרמב"ם מזכיר את ההמון שהבין את המילה 'צלם' כדמיון חיצוני גשמי.²⁹ לו נועד הספר למשכיל בלבד, מה הטעם להזכיר בו את דעת ההמון?³⁰ בדומה, באותו פרק הבטיח הרמב"ם ללמד מיילים משותפות,³¹ אך בסופו של דבר הביא בתחילת הפרק פירוש אחד בלבד למילה 'צלם'. אם כך, הרמב"ם לא ראה ב'צלם' מילה משותפת, וכוונת מוה"נ אינה מצמצמת אפוא לפירוש מיילים משותפות ומשלים עבור המשכיל. אדרבה, לספר יש יותר מכוונה אחת גלויה ('להיות זה המאמר כולל יותר משני הענינים הנזכרים'³²) ויותר מקהל יעד אחד.³³ אם מטרת המורה היא להראות את המצע השכלי שעליו התורה מיוסדת, אזי כומטינו

24 רמב"ם, מוה"נ, פתיחה, עמ' ד-ט. עם זאת ייתכן שעולה תמונה אחרת מאיגרת הרמב"ם לתלמידו, שם, עמ' ג.

25 ראו שם, ג, כז, עמ' תסט.

26 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף כב.

27 רמב"ם, מוה"נ, פתיחה, עמ' ד.

28 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף כא.

29 רמב"ם, מוה"נ א, א, עמ' יט.

30 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף כא.

31 רמב"ם, מוה"נ, פתיחה, עמ' ד.

32 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף כא.

33 שם, דף כב.

ראה את תפקידו הפרשני בהבהרת דברי הרמב"ם הן בהרחבת נקבי המשכיות של מוה"נ הן בהפצת הידע המדעי החסר לבני תקופתו.

ג. אופי הפירוש וטכניקת חשיפת סודות המורה

גישתו של כומטינו שכלתנית במובהק, ומבחינות רבות ניתן להגדירה כשכלתנית מתונה. מבחינתו הערך החשוב ביותר הוא רכישת החכמות והמדעים, ולשם כך הוא מרחיב כאמור את היריעה הפילוסופית. עם זאת, בכל הנוגע לפרשנות על עמדות הרמב"ם כומטינו נוקט גישה מתונה. גישה זו עולה הן מתוכן עמדותיו הפרשניות, כפי שנראה בהמשך, הן מיחסו הדו-ערכי אל פירוש נרבוני – פירוש שכלתני קיצוני למוה"נ שעמד לפניו – ויחס זה יידון אף הוא להלן. על כל פנים, אין בגישות הפילוסופיות והתאולוגיות המתונות שנקט כדי להעיב על עצם היותו רציונליסט. הוא כמעט שלא הפגין ידע קבלי, אף שלא נמצא בכתביו התנגדות לקבלה.

כשאר פרשני המורה אף כומטינו נזקק תדיר לסודותיו של הרמב"ם, וסגנון פירושו רווי בביטויים המורים על סודות ותפיסות עמוקות ומופשטות. מדבריו משתמע שבכוונתו לפרש הן את הנגלה הן את המכוסה במוה"נ. ואכן כומטינו הבהיר שאין בכוונתו להתעלם לחלוטין מהרמזים והסודות המקופלים בדברי מוה"נ, על אף 'השבעתו' של הרמב"ם³⁴ שלא לפרש את דבריו 'אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדמני מחכמי תורתנו הידועים'.³⁵ כומטינו עקף את 'השבעתו' של הרמב"ם בכך שבסוגיות החדשניות, ואולי אף הבעייתיות מבחינת המסורת הדתית והפוליטית, פנה ישירות למקורות הפילוסופיים של המורה. בכך הוא כביכול אינו מפרש את סודות מוה"נ, אלא שוטח בפני הקורא את דברי מקורותיו ולעתים גם מבאר אותם:

והרב ר[בינו] ע"ה השביע לבל יפרש ממנו אדם בדבר לזולתו, אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי חכמי תורתנו הידועים. וגם אנחנו נסור אל משמעתו, ונפרש מה שאמרו חכמי ישראל בו, ובשאר הדברים אשר לא יצאו מכח דברי חכמי ישראל לא נפרש דברי הרב, אלא נפרש דברי הפילוסופים אשר מהם יצא הדבר ההוא.³⁶

מהי הדרך הפרשנית שכומטינו נקט? פרשני המורה וחוקריו העירו על שתי בחינות בגישה הפרשנית למוה"נ: הבחינה הטכנית (דרכי ההצנעה) והבחינה התוכנית (הסוגיות האוטטריות).³⁷ מהבחינה הטכנית הפליג כומטינו בסוגיית גבולות האוטטריות של המורה. בצוואת המאמר קבע הרמב"ם, כי הסתירה הראשונה מתוך שבע הסתירות המופיעות בספרות היא הצגת

34 רמב"ם, מוה"נ, פתיחה, עמ' יג-יד.

35 שם, עמ' יד. על המסורת הרבנית-האנדלוסית כגורם בעיצוב הגותו של הרמב"ם ראו למשל טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 370-373. וראו עוד את דבריו החריפים אך המאתגרים של פאור, עיונים במשנה תורה, עמ' 1-5.

36 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף כב.

37 ראו רביצקי, סתרי תורתו.

שתי דעות סותרות שנאמרו בידי שני אנשים שונים תוך השמטת שמותיהם. דרך זו נקטו עורכי המשניות והברייתות. הרמב"ם הפקיע סוג כזה של סתירות ממוה"נ, שכן ציין בפתיחה במפורש שחיבורו מושתת על הסתירות מן הסוגים החמישי והשביעי. כומטינו לא שעה לקביעתו זו של הרמב"ם, כונן את מוה"נ גם על הסתירה הראשונה, והעתיק אותה לתחומים האזוטריים ('סתרי תורה').

כשם שבתחום ההלכתי הביאו עורכי המשניות והברייתות דעות שונות, מנוגדות וסותרות, כך בתחום הסודות הפילוסופיים מצאנו הנחות שונות, מנוגדות וסותרות. וכשם שבתחום ההלכתי יש להכריע איזו דעה נפסקה להלכה, כך על החכם והמבין מדעתו לברור מהי ההנחה הפילוסופית האזוטריית ('תוך'). שאותה ביקשו חז"ל להצניע, ומהי הדעה האקזוטריית הסותרת או המנוגדת, המשמשת מסווה לדעה האמתית. על הפרשן להכריע מהו הסוד הפנימי ומהו כיסויו החיצוני. אפשר שדעה אקזוטריית תתנסח בפי חכם אחד ודעה אזוטריית בפי חכם אחר, ועל הקורא לשפוט. גישה זו ישימה גם לכתבתו של ספר מוה"נ. כומטינו הרחיב אפוא את דרכי ההסתרה שעליהן מושתתת הכתיבה האזוטריית בכלל וכתבתו של מוה"נ בפרט.³⁸

גם מהבחנה התוכנית (הסוגיות האזוטרייות) החזיק כומטינו בתפיסה מעניינת. כידוע הבחינו חז"ל בין מעשה בראשית למעשה מרכבה, וראו בתחום האחרון את פסגת המסורת האזוטריית שבידיהם. הרמב"ם התמקד בראשית הפתיחה למוה"נ באופי האזוטרי של מעשה מרכבה, דהיינו המטאפיסיקה, ולאחר מכן קבע על הפיסיקה, 'כי העינים הטבעיים גם כן אין ראוי לגלותם בלמד קצת התחלותיהם כפי מה שהם בבאור'. כומטינו צעד צעד נוסף, וטען כי ההבחנה בין הפיסיקה למטאפיסיקה איננה כה מהותית:

כי כמו שיעיין בעל חכמת הטבע באלו ההתחלות, כן יעיין בהם האלהי, אין הפרש בניהם, בלבד שהאלהי יעיין בם מצד שהם נמצאות, והטבעי יעיין בם מצד שהם התחלות לנמצא ומשלימות מציאותו.³⁹

המטאפיסיקה עוסקת במשמעות האונטולוגית של ההוויה ('נמצאות'), ואילו הפיסיקה עוסקת בעקרונות ('התחלות') של ההוויה.⁴⁰ תפיסת הפיסיקה והמטאפיסיקה כחכמות אזוטריות בגישה המימונית ידועה, וכבר ציין כומטינו על דעת הרמב"ם 'שרוב חכמת הטבע נעלמת מן ההמון';⁴¹ אולם המשקל השווה מבחינה ערכית ואזוטריית שייחס כומטינו לשני התחומים איננו שגרתי, וראוי הוא לציון.

כדי להסביר את מוה"נ ולחשוף את סודותיו נהג כומטינו כפרשן רציף, המחבר פירושים תמציתיים לדברי הרמב"ם, כאשר בפרקים שונים הוא דן בסוגיות מרכזיות הנצרכות להקשר.

38 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף א6.

39 שם, דף א4.

40 על ההוראות השונות של המונח 'התחלות' בכתבי אריסטו ראו למשל אירווין, התחלה. על זיקת 'ההתחלה' לתאוריה המדעית בכתבי אלכסנדר מאפרודיסיאס והרמב"ם ראו פינס, מחשבה, עמ' 115.

41 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף ב15.

כומטינו אף נתן דעתו פעמים רבות על סדר פרקי מוה"נ, והסבריו לא תרו אחר סודות אלא חשפו את הרצף הספרותי והתמטי. דוגמה מעניינת היא ההצגה העקיבה של חטיבת הפרקים ח-טז מהחלק השלישי של המורה כמבוא לסוגיות ההשגחה וסיפור איוב.⁴²

ד. מקורותיו של הפירוש והשימוש בהם

מה היו המקורות הפרשניים, הפילוסופיים והמדעיים שעמדו לפני כומטינו בשעת כתיבת הפירוש, וכיצד הם באים לידי ביטוי בפירוש למוה"נ?⁴³ סקירה של הפירוש למוה"נ, וגם של כתבים אחרים, מעידה על מידת השכלתו בעולם התורה, המדעים והפילוסופיה, ואין ספק שלכומטינו הייתה ספריה סבירה ונגישות לספרים לא מעטים שבהם הוא נעזר בכתיבת הפירוש. ראשית, כבר ציינו, כי מלבד ספרי הרמב"ם ור' אברהם בן עזרא היה לפניו פירוש גרבוני למוה"נ וזה אף שימש נר לרגליו, ועל כך נעמוד בהמשך. שנית, כומטינו הכיר וקרא מגוון של ספרות פילוסופית יהודית ולא יהודית כאחת. ואכן, בשלושת העשורים שקדמו לחיבור הפירוש הייתה תנופה של תרגומים, והספרייה המדעית בביזנטיון בראשית הכיבוש העות'מאני התעשרה באופן משמעותי. להלן דוגמאות אחדות: בשנת 1455 הועתק פירושו של רלב"ג לביאור האמצעי של אבן רשד לפיסיקה בידי סופר בשם אליא.⁴⁴ בשנת 1460 העתיק ר' יוסף ענבי את הביאור האמצעי לספר הנפש, ובשנת 1463 – את פירוש רלב"ג לביאור האמצעי לפיסיקה.⁴⁵ בשנת 1466 או 1471 העתיק אליהו בן ישראל את הביאור האמצעי על הפיסיקה ועל ספר השמים והעולם.⁴⁶ בשנת 1481 העתיק אלקנה בן שבתי גלימידי את פירוש רלב"ג לביאור הקצר לספר הנפש ולביאורים הקצר והאמצעי של ספר השמים והעולם.⁴⁷

כומטינו מצטט בפירוש למוה"נ את ספר היסודות לאוקלידס ואת ספר הפרי המיוחס לפתולימאוס.⁴⁸ מספרי אריסטו הוא מזכיר את ספר המאמרות והמליצה מתוך ספרי האורגנון, את ספר השמע הטבעי, את ספר ההויה וההפסד, ספר השמים והעולם וספר אותות השמים. ספרים אלו הוא קרא, כמקובל בימי הביניים, עם הפירושים של אבן רשד. באילו מבין פירושים אלו הוא השתמש? ציטוטים מפורשים מובאים מתוך הביאור האמצעי לספר השמע הטבעי וכן מהפירוש הארוך לספר זה, מהביאור האמצעי לספר ההויה וההפסד, מהביאור האמצעי לספר השמים והעולם (שאותו הוא גם פירש ככל הנראה), מהביאור האמצעי למה שאחרי הטבע, מהביאור האמצעי לספר הנפש, מהביאור האמצעי לספר אותות השמים, וכן מספר אותות השמים לר' שמואל אבן תבון (להלן רשב"ת).

42 שם, דף 107א.

43 למקורותיו של כומטינו ראו מפתח האישים והמקורות.

44 השתמר בכ"י פריס 964. המידע מתוך בית אריה, אוצר כתבי יד.

45 השתמר בכ"י פריס 965.

46 השתמר בכ"י שטרסבורג, הספרייה הלאומית והאוניברסיטאית 3949.

47 השתמר בכ"י פריס 919.

48 על הספר ראו פתולימאוס (מיוחס לו), ספר הפרי, עמ' 52.

אף שאין ציטוט מפורש מהקאנון של אבן סינא ברור מכתביו האחרים שהוא הכיר ספר זה,⁴⁹ ולכן סביר שדברים שונים בפירוש למוה"נ לקוחים משם. כומטינו אף עשה שימוש נרחב בספר כוונות הפילוסופים לאלגזאלי,⁵⁰ וקרא בו יחד עם פירוש נרבוני עליו. הוא קרא גם את חי בן יקט'אן של אבן טפיל, וגם כאן נעזר בפירושו של נרבוני עליו. מכתבי אבן רשד העצמאיים הוא קרא וציטט מתוך איגרת אפשרות הדבקות שהתפרשה בידי נרבוני,⁵¹ ומהמאמר בעצם הגלגל, שהתפרש אף הוא בידי נרבוני.

מתוך הספרות הפילוסופית היהודית כומטינו מזכיר את הערות רשב"ת על תרגום מוה"נ; ואף שלא הזכיר במפורש את פירוש המילים הזרות שלו, כיוון שציטט ממנו בכתבים אחרים שלו⁵² סביר שנעזר בו גם בפירוש מוה"נ. ככל הנראה הוא הזכיר⁵³ את פירוש אבן כספי למוה"נ, וסביר שכשם שהשתמש בפירוש מילות ההגיון לכתבת פירושו שלו לספר זה⁵⁴ כך השתמש בפירוש כספי למוה"נ בפירוש מוה"נ שלו. כומטינו מצטט מתוך ספר מלחמות ה' של רלב"ג, שבינתיים הגיע אליו,⁵⁵ ומזכיר בהקשר לטעמי המצוות הן את פירוש הרמב"ן על התורה הן את דעת הרשב"א. בנוסף הוא ציטט מתוך ספר עץ החיים לאהרן בן אליהו 'הקראי', ואף שאין ציטוט מספריו של יוסף אלבציר 'הקראי' הוא מזכיר אותם.

כאמור, על נרבוני ושלל כתביו הסתמך כומטינו רבות: על הפירוש לכוונות הפילוסופים, על הפירוש לאיגרת אפשרות הדבקות, על הפירוש לחי בן יקט'אן, וכמובן על הפירוש למוה"נ. הוא אף הזכיר פעמים אחדות את 'פרשני המורה' בלי לזהותם;⁵⁶ נראה שהיה בידי פירושו של ר' פרופיאט דוראן ('אפודי'). עם זאת סביר להניח שהשמועה היא מקור מרכזי לידיעותיו הפרשניות במוה"נ, ואפשר שראה גם את פירושו של דוראן לספר. מאידך ייתכן שההערכה העמוקה לנרבוני נבעה גם ממיעוט הפירושים שהיו בידי כומטינו.

עיון מדוקדק באזכורים של המקורות הפילוסופיים-מדעיים של כומטינו מעלה, שברוב המוחלט של המקרים אין מדובר על שימוש במקורות כדי לפתח דיון פרשני עצמאי וייחודי או אפילו על הסבר המקורות הללו אלא על ציטוט כמעט מדויק, עם תוספות ודילוגים קלים ביותר. לעתים קטעים המצוטטים ארוכים ביותר; בדיון על התנועה והזמן הגדיל כומטינו לעשות כשציטט מתוך הפירוש הארוך לשמע הטבעי כ-12 עמודים. כומטינו מעתיק ואינו מוסיף כל הסבר גם במקרים שמדובר על קטעים שאינם פשוטים וקלים להבנה לקורא שאינו מיומן. בדומה לכך העתיק מתוך איגרת אפשרות הדבקות לאבן רשד בפירושו ליסוד מורא.⁵⁷

49 הקאנון מוזכר למשל אצל כומטינו, פירוש מילות ההגיון, עמ' קכו.

50 כמקובל בין הפילוסופים היהודים בשלהי ימי הביניים. ראו הרוי, אלגזאלי.

51 מקור זה היה מרכזי גם בפירושו לספר יסוד מורא. ראו כומטינו, פירוש קדמון, עמ' 40 הערה 71.

52 ראו למשל כומטינו, פירוש מילות ההגיון, עמ' צ.

53 הקריאה אינה ודאית. ראו כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 14ב.

54 ראו למשל כומטינו, פירוש מילות ההגיון, עמ' כח.

55 ראו אטיאס, הפירוש כדיאלוג, עמ' 135.

56 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 10א.

57 ראו כומטינו, פירוש קדמון, עמ' 118-125.

מה המטרה של הציטוטים הארוכים במיוחד מהספרות הפילוסופית הלא-יהודית? נראה שאפשר להציע,⁵⁸ בהתאם לדברים שעלו קודם לכן, שבמסגרת הקריאה של הקבוצה שהתקבצה סביב כומטינו הגיעו כומטינו ותלמידיו בדרך אגב לנושאים מדעיים. או אז הם הקדישו זמן-מה לקריאת חלקים מתוך המקורות הפילוסופיים עצמם. לקריאה נלוו הסברים על פה, אולם משעה שהפירוש הועלה על הכתב הסברים אלה לא הועלו.

כאמור, פירושו של כומטינו למוה"נ מסתמך במקרים רבים על פירושו של ר' משה נרבוני, ובדרך כלל כומטינו מאמץ את דבריו. לפעמים הוא מפרש את הפרק ואינו מזכיר את נרבוני כלל, בעוד שלאמתו של דבר זה המקור לפירושו. לעתים הזכירו כומטינו במפורש ופעמים רבות אף התייחס אל עצמו כפרשן-על, דהיינו כמחבר סופרקומנטר. ככזה אף ראה צורך להבהיר את ההבחנה שבין נרבוני לפרשנים אחרים.⁵⁹ בתוך כך אנו למדים שכומטינו ייחס חשיבות רבה לפירושו של נרבוני, ולא גרעת מהקיצוניות בדעות ובניסוח שהפגין הוגה פרובנסלי זה.

עם זאת לא הסתפק כומטינו בפירוש נרבוני, והחליט לפרש את מוה"נ באופן עצמאי. לטענתו פירוש נרבוני אינו מספיק, משום שהוא הסתפק באזכור קצר של הסוגיה בלי לפרט את כל הפרק.⁶⁰ אולם מן הראוי לציין שתיאורו הגורף לפירוש נרבוני איננו מדויק, שהרי פעמים שנרבוני הביא פרשנות רציפה. מאידך גיסא לא פעם פירש כומטינו את דברי הרמב"ם בקיצור דברים יחסי. ההבחנה ביניהם איננה מהותית אפוא: נרבוני נטה מעט יותר להאריך בסוגיות עיוניות הנובעות מפרשנות המורה ולהתעלם מספר פעמים מהפירוש הרציף, בשעה שכומטינו נטה יותר לקצר ולהתמקד בפירוש הפשט של דברי מוה"נ, אך כפעם בפעם הפליג בדיונים כוללים שאינם נוגעים לפירוש הרציף.

גם במקומות שבהם התבסס כומטינו על פירושו של ר' משה נרבוני הוא לא היה פרשן פסיבי כלל ועיקר, ואין מדובר כאן בהערצה עיוורת. כומטינו הרחיב את גבולות פרשנותו של נרבוני והוסיף עליה את האופקים האישיים שלו. תפיסת מוה"נ כפרשנות מקרא, האזוטריזם המימוני והאלגורזים הפילוסופי מקבלים ממדים חדשים בהיגדיו של כומטינו במיוחד במקרים שבהם הביע נרבוני תפיסות רדיקליות וכומטינו דחה אותן. כאשר מתח נרבוני ביקורת על מוה"נ הגן כומטינו על הרמב"ם. בנוסף לכך לא נמנע כומטינו מביקורת על נרבוני כפרשן.⁶¹ על אף הערכתו העמוקה לפירוש נרבוני היו לכומטינו אינטרסים פרשניים ורעיוניים נוספים, ועל כן היחס לפירוש זה היה מעורב ותלוי הקשר. וכבר נזכרנו לדעת שכומטינו היה לא רק בעל תודעה של פרשן-על (מחבר סופרקומנטר), אלא ראה עצמו כפרשן אקטיבי, ביקורתי ובמידה רבה גם מרחיב אופקים.

58 ראו אייזנמן, היבטים מדעיים.

59 ראו למשל כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 20א.

60 שם, דף 22.

61 ראו למשל שם, דף 94ב.

ה. עמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם על פי כומטינו

פסגת הסודות המימוניים שנויה במחלוקת פרשני הרמב"ם וחוקריו. כיצד אפוא התמודד כומטינו, שהיה מרוחק מהאזורים שבהם התנהלו הדיונים הפילוסופיים התוססים בגלילות ספרד ובפרובנס, עם שאלה זו? כאמור, כומטינו הוא פרשן שכלתני מתון; אך מסתבר שהריחוק ממוקדי השכלתנות הוליד לא פעם גישות מעניינות. נסכם אותן בקצרה.⁶²

תכלית האדם וגבולות ההכרה האנושית

כומטינו ראה בהשגה השכלית את תכלית האדם,⁶³ וסבר שלפי הרמב"ם התכלית הפוליטית אינה עומדת בסתירה לה.⁶⁴ ההשגה השכלית צריכה להיות מודרגת ומתאימה לרמת הלומד, ובעקבות נרבוני סבר שהרמב"ם ראה במעמד הר סיני משל לדרכי הלימוד הנכונות, להכנות הנצרכות לה, ולגבולות ההשגה האנושית.⁶⁵ לדידו בעוד שהעולם שתחת גלגל הירח נופל תחת יכולת ההכרה השכלית של המשכיל,⁶⁶ בכל מה שנוגע לעולם שמעל גלגל הירח במשנת הרמב"ם הדברים סבוכים.

כומטינו הצביע על אי־בהירות בדברי הרמב"ם במוה"נ א, לו שניתן להפליג ולהציגה במידה מסוימת כסתירה.⁶⁷ מחד גיסא קבע הרמב"ם, כי לפי אונקלוס אי אפשר להשיג את השכלים הנבדלים, לפחות 'כפי מה שהם',⁶⁸ ומכאן שניתן להשיג את הגלגלים. מאידך גיסא טען שעל פי אונקלוס משה השיג את החומר והצורה בלבד, לאמור את העקרונות של עולם ההווה וההפסד, ומכאן שלא ניתן להשיג את הגלגלים. בהקשר זה ייתכן שקרא את מוה"נ ב, כד קריאה אגנוסטית, שכן אפשר לפרש פרק זה כשלילת האפשרות להכיר את הגלגלים הכרה ממשית בהיעדר תאוריה אסטרונומית ראליסטית מניחה את הדעת.⁶⁹

על כל פנים, כומטינו העמיד שתי אפשרויות שקולות, ואף הסביר את המנגנון המדעי והפרשני שביסודן: האפשרות שלפיה ניתן להכיר את הגלגלים נשענת על היותם מורכבים מחומר וצורה, ולפיכך הכרתו של אונקלוס ('עצם החומר והצורה') כוללת גם את עולם ההווה

62 להרחבה ראו שורץ, להבין דבר, עמ' 141–168.

63 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 117ב.

64 ראו הדיון על נבואת משה להלן.

65 ההקבלה בין מעמד הר סיני למגבלות ההשגה האנושית נמצאת בחטיבת הפרקים לא–לד, העוסקת בדרכי הלימוד של חכמת האלוהות, לאמור מטאפיסיקה, ובסיכונים המתלווים ללימודה. לפרשנות זו אצל הרמב"ם ומפרשיו ראו אייזמן, מעמד הר סיני. העוסקים בסדרו של מוה"נ כבר נתנו דעתם בפירוט למקומה של חטיבה זו. ראו רמב"ם, מוה"נ (מהדורת אבן שמואל), חלק ראשון, א, עמ' LXVI–LXVIII; ראבידוביץ, עיונים, עמ' 161–259. חוקרים אלה טוענים כי החטיבה פותחת בפרק ל, אף שהוא לקסיקוגרפי. ראו עוד הפניותיו של מ' שורץ בתרגומו למורה הנבוכים בראש הפרקים הללו, בתוך רמב"ם, מוה"נ (מהדורת שורץ), כרך א, עמ' 69–83.

66 אך לא של ההמון, שהרי 'רוב חכמת הטבע נעלמת מן ההמון' (כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 215ב).

67 שם, דף 18א.

68 רמב"ם, מוה"נ א, לו, עמ' עד.

69 השוו לנגרמן, מבוכה.

וההפסד וגם את עולם הגלגלים. האפשרות השנייה היא ש'עצם החומר והצורה' מתייחס לעולם השפל בלבד, ולכן לא ניתן להכיר את עולם הגלגלים. כומטינו הותיר שאלה זו פתוחה, וטען: 'ולא ידעתי אם רצה הרב בדעות הנפרדות יחד עם הגשמים השממיים... או שרצה הרב בהשגתם החומר והצורה שיכלול הגרמים השממיים בזה'.⁷⁰

תורת האלוהות

1. השגת האלוהות והאלוהות כאור

כומטינו הקדיש דיונים לא מעטים לתורת האלוהות. העולם הביזנטי בשלהי ימי הביניים היה טרוד בוויכוח על ההיזיכום (שתיקה). שורשיו של ההיזיכום במסורת הנוצרית המזרחית הם קדומים. גישת התומכים בהיזיכום, המזוהים בעיקר עם הנזירים של הר אתוס שבצפון יוון, צידדה באפשרות ראיית האור האלוהי באמצעות טכניקות מיסטיות וסגנון מיוחד של התפילה (השענת הראש על החזה, אמירת נוסחה קצרה של תפילה פעמים רבות ושליטה בנשימה). בסוף התהליך המיסטיקנים, לפחות אלה הנבחרים בידי האל, רואים את האור האלוהי בעיניהם, אף חשים עצמם מוקפים באור זה. האור האלוהי לא נברא, הוא קדום כקדמות האל, והוא מתגלה למאמינים כפעם בפעם.⁷¹

במאה ה-14 פרץ ויכוח סביב התנועה ההיזיכסטית. גרגוריוס פלמס (1296–1359) טען, שניתן לחוות את האל באמצעים מיסטיים. האור הוא בעל זיקה ישירה למהות האל אף שאיננו זהה עמה. פלמס משקף גישה אופיינית של הכנסייה הביזנטית, שלפיה החומר והרוח הם ביטויים שווים של ישות אחת. בהתאם לכך ניתן לראות את האור האלוהי בעיני בשר. לגישה זו התנגד ברלעם מקלבריה (1290?–1348). ברלעם טען, כי מהותו של האל איננה נתפסת בשכל האנושי ועל כן האל נעלה מהניסיון האנושי. הוא צידד בשלילת התארים. פלמס טען שברלעם למעשה השליט את השכל על האמונה, ועל כן הגיע לתפיסה של אלוהות אדישה וטרנסצנדנטית. על כן הצהיר פלמס, כי יש סוג של ידע הנעלה על השכל, וידע כזה מאפשר את ההתאחדות המיסטית עם האלוהות. לפי פלמס הרציונליסטים מאבדים את הדיאלקטיקה של האמונה. הם דבקים בקוטב אחד, הלא הוא הקוטב השכלי, ורואים בו את חזות הכול. החוויה וההתנסות מאפשרת את הפרספקטיבה הנכונה, דהיינו את האמונה.⁷² התנועה ההיזיכסטית שקמה בעקבות עמדתו של פלמס רקמה תפיסות מיסטיות שונות שספגו ביקורת מצד הוגים כמו ברלעם. הוויכוח החרף גלש גם לפוליטיקה הביזנטית, ובאופן הזה היה לכוח מניע, והוגים יהודים הושפעו מהדיונים הערים הללו. אף כי אין עקבות ברורים לוויכוח בפירוש כומטינו למוה"נ, סביר להניח שהוא היה מודע לו והושפע ממנו בכל הנוגע לתפיסת האלוהות בכלל ותפיסתה כאור בפרט. למשל, הרמב"ם טען שניתן לפרש את

70 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 18א.

71 על הרקע של חוויית האור בהגות הביזנטית ראו פולבר, אור.

72 לניתוח מפורט של עמדות ברלעם ופלמס ראו פליקן, הכנסייה המזרחית.

הביטוי 'כבוד ה' על האור הנברא,⁷³ אך מדבריו נראה שזו אלטרנטיבה פחותה.⁷⁴ לעומת זאת כומטינו הסיק מכאן שהרמב"ם 'באר כי השכינה אור נברא נמצא חוץ מנפש הנביא'.⁷⁵ יתרה מזו, כומטינו סבר שחובה ללמד את ההמון שהאל הוא 'אור, אן [אף] ע[ל] פ[י] שהוא ממשיגי הגשמות'.⁷⁶ בדברים אלו הושפע מנרבוני,⁷⁷ אך ייתכן שגם הוויכוח ההיזכסטי שימש רקע לדברים.⁷⁸

2. תוארי האל, מציאותו ומהותו

גם בסוגיית התארים ייתכן שהוויכוח ההיזכסטי הדהד בפרשנותו של כומטינו. הרמב"ם הצהיר שהדרך היחידה להשיג ולתאר את האל היא על דרך השלילה, וכל תואר אחר פוגע באחדות האל.⁷⁹ בעקבותיו טוען כומטינו: 'הוא חשך וערפל סביב [עפ"י דברים ד:יא; תהלים צז:ב], ולא נוכל להשיג ממנו רק שאנחנו לואים להשיגו'.⁸⁰

בהקשר זה שני דיונים אונטולוגיים נפרדים אך מרכזיים בנוגע לתוארי האל נוכחים בהגותו של הרמב"ם: (א) הפרדת תואר המציאות מתואר המהות, הפוגעת לדידו של הרמב"ם באחדות המתואר, ומחייבת את המסקנה שתואר המציאות ביחס לאל הוא בשיתוף השם.⁸¹ הבחנה זו מיוסדת על אבן סינא,⁸² אך אבן רשד התנגד לה, ועל כך עמדו פרשני מוה"נ וכומטינו בכללם.⁸³ (ב) ההבחנה בין מציאות מחויבת, המיוחסת אך ורק לעצם שלקיומו אין סיבה, לבין מציאות אפשרית, כלומר לעצם שלמציאותו יש סיבות. גם הבחנה זו מתבססת על דיוניו של אבן סינא,⁸⁴ וממנה נגזר שהאל הוא מחויב המציאות היחיד במציאות.⁸⁵

הנה כי כן בסוגיית מקריות המציאות נחשפות הן ההערכה הן האפולוגטיקה שרחש כומטינו לדמותו של הרמב"ם. כשאר פרשני המורה בשלוש מאות השנים לאחר חיבורו

73 רמב"ם, מוה"נ א, יט, עמ' מ.

74 ראו אייזנמן, האור הנברא.

75 כומטינו, פירוש למוה"נ, 12 א.

76 שם, דף 16 ב.

77 השו"ת לנרבוני, פירוש למוה"נ (מהדורת חיון), עמ' 141, שו" 5–11: 'כי בזה נבדל מזולתו בזמן העובר. ואמנם החכם נ' רשד אמר כי אין ראוי לומר להמון שאיננו גשם, כי יבטל מציאותו אצלם. ואין ראוי לומר כי הוא גשם, כי הוא חלוף האמת. אבל ראוי שנבחר היתר נכבד ממשיגי הגשם, ושנאמר שהוא אור, כי נמלט אותם מאמונת ההגשמה, ויהיה נמצא אצלם, ונכבד שבנמצאים עד שיכלול זה מן הצדק, כמו שהאור סבת מציאות הגוונים [תוספת כמהדורת גולדנטל, דף ד ע"ב: בפעל וסבת ראותינו אותם, כן האל סבת הנמצאות] כולם וסבת השכלתם. ומאד המריץ באומרו 'ונהורא עמיה שריה' [דניאל ב:כב].

78 על דימוי האור ועל מקורותיו באקלים הרעיוני הביזנטי ראו שורץ, הוויכוח.

79 ראו דיוניו של הרמב"ם, מוה"נ א, נב-סט.

80 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 38 ב.

81 רמב"ם מוה"נ א, נו, נו.

82 אבן סינא, אנתולוגיה, עמ' 175–178, ובמיוחד עמ' 177 הערה 6.

83 ראו למשל כומטינו, פירוש למוה"נ, דפים 36 א, 41 ב.

84 ראו אבן סינא, אנתולוגיה, עמ' 188–192; רביצקי, אפשרות המציאות.

85 ראו למשל רמב"ם, מוה"נ א, נו, ס, סג; ב, הקדמות 19–21; ב, א.

העיר כומטינו על המחלוקת שבין אבן סינא לאבן רשד בסוגיה זו.⁸⁶ הפרשנים כולם הסכימו, שהרמב"ם נגרר אחר אבן סינא בקבעו שהמציאות היא תואר. קשה היה לפקפק בסמכותו של אבן רשד בעניין זה, וכומטינו נטה באופן כללי לדעותיו של אבן רשד. האם חלילה נשתבש כאן המורה?

כומטינו טען בפירושו למוה"נ א, נז'⁸⁷ שהרמב"ם עצמו דגל מאז ומתמיד בגישתו של אבן רשד, אולם מאחר שדעתם של אבן סינא ואלגזאלי הייתה רווחת בדורו ובמקומותיו, הדגיש הרמב"ם את המאחד ביניהם: באלוהות המציאות זהה למהות. הוא ביקש להדגיש, שאף לפי אבן סינא ואלגזאלי מתקיימת הבחנה בין מה שלמציאותו סיבה ובין מה שמציאותו נעדרת סיבה; לכך מסכימים כל המתדיינים בטיבו של תואר המציאות בבחינת מכנה משותף. מכאן שביחס לשאר האובייקטים הביע הרמב"ם מן השפה ולחוץ את מקריות המציאות. יישוב גישתו של הרמב"ם עם גישת אבן רשד שב ונשנה בסוגיות נוספות.

עם זאת, בפירושו למוה"נ א, לה'⁸⁸ טען כומטינו שהרמב"ם ואבן רשד אינם חולקים ביחס למציאות האל, ושניהם מסכימים כי מציאותו של האל ומציאותם של שאר האובייקטים נאמרות בשיתוף השם. השיתוף נובע מכך שחיוב המציאות עניינו מציאות ללא סיבה, בעוד שאפשריות המציאות היא מציאות המסובכת מסיבה. אבן רשד מוצג כמי שאינו מקבל את ההבחנה בין מהות ומציאות אך מסכים להצגת תואר המציאות ביחס לאלוהות ולנמצאים האחרים כשם משותף. כומטינו צמצם אפוא את הפער שבין הרמב"ם ובין אבן רשד.

גם בנוגע לשאר התארים סבר שריבוי תארים אינו פוגע באחדות האל. לטענתו 'רוב הפלוסופים התירו לתאר הבורא בתארים רבים, ולא מפני זה יחייבו בו רבוי'.⁸⁹ עם זאת הוא מגן על הרמב"ם וטוען שבשיטת התארים שלו הוא הרחיק הרחקה יתרה, שהרי מדובר על תיאור של האלוהות עצמה שהטעות בכל הנוגע אליה היא כפירה, ולכן 'המחמיר תבא עליו ברכה'.⁹⁰ בצורה דומה מתבטא כומטינו לגבי התואר 'אחד', וטוען שהבחנת הרמב"ם בין המצוי לבין אחדותו היא בדברי הרמב"ם רק כפי מה שמקובל, ואינו דעתו האמתית: 'שהרב לא הבדיל בין האחד בפעל אשר בנפש ובין האחד בכח אשר הוא חוץ לנפש, דבר לפי הפרסום, כי ידיעת הרב כללה כל הידיעות' ו'ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים' [שמות כ:יח].⁹¹

3. ידיעת האל בנמצאות

פרשני מוה"נ בשלהי המאה ה-14 ובמאה ה-15 סברו, כי סוגיית הידיעה האלוהית היא המאפשרת את הכרת האל על יסוד הכרת האובייקטים. פרשנים אלה אימצו את הגישה

86 ראו לעיל הערה 83.

87 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף א36.

88 שם, דף א17.

89 שם, דף א37.

90 שם, דף ב37.

91 שם, דף א37.

שהידיעה האלוהית מכירה את הצורות החומריות מאחר שהיא סיבתן, ועל כן במובן מסוים הצורות נכללות בידיעה האלוהית.⁹²

כומטינו הצטרף לפרשנים אלה, וסבר⁹³ שהנמצאות נובעות מהאל ולפיכך האל מכיר את עצמו הן כנמצא אוטונומי הן כמקור הנמצאים כולם. מכאן ברור שמתוך הכרת עצמו מכיר האל את ההוויות האחרות. לדבריו בסוגיה נימה אימננטית, שאותה נקטו גם הפרשנים האחרים בני התקופה, ולפיה מאחר שבידיעה האלוהית נמצאות הצורות כולן בהופעתן 'המשובחת', לאמור בשלמותן, הרי שבמובן זה נוכח האל בכל. הנוכחות האלוהית במציאות נתפסת כממד אוטורי מובהק ('סוד מופלא').⁹⁴

גם את מודל האל כחשיבה החושבת את עצמה ('שכל בפועל') פירש כומטינו לאור תפיסת הידיעה האלוהית הכוללת את הצורות המושלמות. לדידו של כומטינו הסוד הגדול של הדיון באל כשכל איננו זהות של השכל, המשכיל והמושכל. הסוד הוא הכרת האל את הצורות המושלמות מתוך ידיעת עצמו.⁹⁵

תפיסת הידיעה האלוהית כסוגיה אוטורית מבהירה תופעה נוספת הטעונה הסבר: פירושו של כומטינו לפרקי מוה"נ העוסקים במישרין בידיעה האלוהית (ג, יט–כא) הוא קצר, ואיננו נדרש לטיבה של הידיעה האלוהית כמו שני הפירושים המובאים לעיל. יתר על כן: כומטינו עצמו טען בפירושו למוה"נ ג, יט כי 'בוזה הפרק נבאר דברי הרב לבד, כי זה הוא המוטל עלינו לעשות במה שאנחנו בו, לא שנביא דעות הפלוסופים ומה הכריחם לומר] מה שאמרו בענין ידיעת השם'.⁹⁶ גישה זו סותרת את דבריו בפתחת פירושו, שבהם קבע כי בסוגיות חדשניות יביא את דברי הפילוסופים. כומטינו נקט אפוא טכניקה של הסתרה: הוא פירט את הסוד דווקא במקום שאיננו טבעי לכך; ולחלופין, במקום שהיה ראוי לשטוח בפני הקורא את הסוד הצהיר כומטינו שדווקא אין כאן ממד אוטורי כזה. הרי שהידיעה האלוהית נתפסת כסוגיה הראויה להצנעה.

4. האל כמניע הגלגל

תפיסת האלוהות של הרמב"ם על פי כומטינו אף הניעה אותו לחוות דעה במחלוקת ידועה שנפלה בין אבן רשד לאבן סינא: האם האל הוא מניע הגלגל הראשון, או שמא המניע הראשון נובע מהאל. כומטינו עצמו סבר שהדעה הנכונה היא דעת אבן רשד, ואף דחה את דעת אבן

92 אבן סינא ואבן רשד נחלקו בטיבו של מובן זה. לפי אבן סינא ההיכללות של הצורות בידיעה האלוהית היא באופן 'אחדותי', בעוד שלפי אבן רשד בביאור האמצעי למטאפיסיקה הצורות נמצאות בידיעה האלוהית בריבוי. בנוסף, לפי אבן סינא התואר 'ידיעה' נאמר בשיתוף השם ביחס לאל ולנמצאים האחרים, בעוד שאבן רשד לא היה חד-משמעי בעניין. ראו אבן סינא, אנתולוגיה, עמ' 204–208; מרמורה, היבטים; רחמן, היבטים; שוורץ, אימננצייה; שוורץ, סתירה, עמ' 153–158.

93 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 11א.

94 שם.

95 שם, דף 9א.

96 שם, דף 110ב.

סינא שהגלגל מורכב מחומר וצורה ועל כן הוא אפשרי המציאות מצד עצמו ומחויב מצד סיבתו.⁹⁷

כיצד הבין כומטינו את עמדת הרמב"ם בנוגע לסוגיה זו? בפירושו למורה א, ע'⁹⁸ ציטט כומטינו ציטוט ארוך מדברי רלב"ג⁹⁹ השולל את דעתו של אבן רשד. מציטוט זה עולה: (א) כל מניע גלגל מכיר אך ורק את סדר המציאות החלקי הנשפע ממנו במישרין. (ב) אולם אלוהים מכיר את כל מערך המציאות. ולכן – (ג) אלוהים איננו מניע גלגל.

לא ייתכן אפוא שהשכל הנבדל המניע גלגל יכול בידעתו את הצורות והתהליכים של עולם גרמי השמים והעולם החומרי ('נמוס הנמצאות'). כומטינו אף נעזר במורה ב, ד כדי לתמוך בהבחנת האל מהמניע הראשון.¹⁰⁰ כללו של דבר, 'נמשך הרב אחר סברתו במניע הגלגל הראשון שהוא זולת ההתחלה הראשונה'.¹⁰¹ האל איננו מניע הגלגל העליון. אולם במקום אחר דחה כומטינו דעה זו, וייחס לרמב"ם את הדעה כי האל הוא מניע הגלגל. וכה כתב:

מה שהתבאר משרשי ארסטו, שהמניע הגלגל הראשון הוא הבורא ית', גם ככה באר הרב בפרק ע' מן החלק הראשון, והוא האמת, כי לא ימצא נבדל מבלי היותו מניע, כי הטבע לא יעשה בטל.¹⁰² אך מה שהביא הרב בבטול זה הדעת באמרו, שאלו היה כן היה משתתף עם שאר המניעים, זהו דעת מפרשי ספרי ארסטו, והספק הזה יותר, כי תנועת המניע הראשון כוללת ורצונית ותנועות שאר המניעים חלקית והכרחית, ואין ביניהם שתוף כלל.¹⁰³

כומטינו סבר שהעמדה שהאל מניע הגלגל היא דעתו האזוטרתית של הרמב"ם עצמו, שאותה הצניע בסוף א, ע': 'ואמרו "והבן זה" ירמז אל שהוא מניע הגלגל הנזכר',¹⁰⁴ ואילו העמדה שלפיה לא ייתכן שהאל ישתתף בתואר עם נמצאים אחרים היא דעת שאר מפרשי אריסטו, ואותה הביא הרמב"ם מבלי להזדהות עמה.

כאן נפתח פתח מסוים להבנת הגישה הפרשנית-אזוטרתית של כומטינו עצמו. מאחר שההרחקה של כל תואר מהאל היא בבחינת החמרה שיש עמה ברכה, ומאחר שהידיעה האלוהית כידיעה אוטונומית של הצורות המושלמות וכנוכחות בהן נתפסה בעיניו כעניין סודי ומהותי, הרי פירש סוגיות אחרות לאור דברים אלו. תפיסת האל כנבדל ממניע הגלגל הראשון

97 ראו למשל כומטינו, פירוש למוה"נ, דפים A62, A63.

98 שם, דף A46–B46.

99 רלב"ג, מלחמות ה' ה, ג, יא.

100 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף B46.

101 שם, דף A57.

102 ראו למשל אריסטו, על השמים והעולם, ספר ראשון פרק רביעי (271a33), בתוך אריסטו, כתבים, כרך א, עמ' 452.

103 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף A72–B72.

104 שם, דף A48.

תומכת הן בהרחקת שיתוף בין האל ובין הנמצאות הן בתפיסת הידיעה האלוהית, כפי שטען באריכות רלב"ג. כומטינו ביקש לטעת סוד זה בלב המבינים, ולפיכך השתמש בגישתם של אבן סינא ורלב"ג. אולם הוא כשלעצמו לא צידד בתמך זה; האמת מאשרת את דעתו של אבן רשד דווקא. ומאחר שסבר כומטינו שהרמב"ם כמעט איננו טועה לעולם, הרי שלדידו גם הרמב"ם דחה את תפיסת האל כנבדל ממניע הגלגל.

הבריאה

כומטינו לא היסס בקביעתו החד-משמעית: הרמב"ם האמין בכנות בבריאה מן האין. הוא לא נעתר לגישתו המנוגדת של גרבוני, והגן על הבריאה מאין, שהיא, בין היתר, תנאי הכרחי לקיומם של נסים. אמנם שיטת קדמות העולם אינה עומדת בניגוד ליכולת הנביא לחולל נס, שהרי על פי שיטת אלגזאלי הנביא פועל בחומר העולם. עם זאת לדידו דחה הרמב"ם את תורת הנס של אלגזאלי, ולכן טען במוה"נ ב, כה¹⁰⁵ שבריאה יש מאין היא תנאי הכרחי לקיומם של נסים.¹⁰⁶ בעקבות טרח כומטינו להפריך כל רמז המלמד על תפיסת הקדמות, ונמנע מבקשת סודות המסתתרים בדברי מוה"נ. את צידודו בבריאה מן האין הביע כומטינו בסגנון נלהב ומלא השראה. כבר בפירוש הקדמת החלק השני של המורה הצהיר כומטינו על דברי הרמב"ם 'ותורף דברי אריסטו: החומר לא יניע את עצמו' – 'שזה הוא השער אשר הוא לשם, הצדיקים יבאו בו'.¹⁰⁷ זאת ועוד: המשימה הגדולה שלקח הרמב"ם על כתפיו היא 'שלא יחשבו בני אדם שאם ארסטו חשבם [=את דבריו] למופת, האמת הוא כן ואין צורך לחלוק עליו'.¹⁰⁸ בעניין הבריאה הסמכות המדעית איננה ערובה לאמת.

בפתיחת החלק השלישי של מוה"נ¹⁰⁹ ציין הרמב"ם שאין בידיו מסורת סודית ביחס לפרקי המרכבה, ועל כן הוא מפרש אותם על פי דברי חז"ל מזה ויסודות החכמה מזה. נראה כי לפי כומטינו הבלית הרמב"ם את היעדר המסורת לאו דווקא כביטוי של יושר אינטלקטואלי, אף לא כדי להבהיר לקורא שפירושו איננו אולטימטיבי; כוונת הרמב"ם הייתה להתפלמס עם הפילוסופים. הפילוסוף איננו מסתפק בדיון הדיסקורסיבי. הוא נעזר בסמכותם של קדמונים כדי לתמוך בה את דעתו. לעומת זאת הרמב"ם הדגיש כי אין הוא נשען על סמכויות ראשונים, אלא האמת בטרתה היא שמנחה את דרכו.¹¹⁰ בעקיפין הסב כומטינו את הדיון במטאפיסיקה לשמה לסוגיית הבריאה, וכדרכו מתח ביקורת מרומזת על הדרך השכלתנית הרדיקלית. גם במקומות שהביא הרמב"ם ראיות לתפיסת הקדמות, וניכר שמטרתו הייתה להציג טיעונים בעדה, טען כומטינו כי זו לא הייתה כוונתו. באחת: לדידו הרמב"ם ברר לו אך ורק את אשר נצרך לרעיונות מוה"נ. למשל, בהקדמה העשרים ושש שבפתיחת החלק השני של

105 רמב"ם, מוה"נ ב, כה, עמ' רפו.

106 כומטינו, פירוש למוה"נ, דפים 285–286.

107 שם, דף 269. דברי כומטינו מבוססים על תהלים קיח:כ.

108 שם, דף 277.

109 רמב"ם, מוה"נ, עמ' שעב.

110 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 101א.

מוה"נ¹¹¹ הציג הרמב"ם בקצרה את הטיעון לנצחיות העולם מהתנועה ומהזמן. על כך כתב כומטינו: 'לפי שהמופתים שהביא הרב על שלשה בקשות העצומות הם בנויים על הקדמות, כי בזה יתבאר מבקשינו, רצה הרב לבאר איך יתחייב הקדמות מזאת ההקדמה, לא שמבאר ראיות ארסטו'.¹¹² כוונת הרמב"ם הייתה אפוא להכין את הקרקע לראיותיו על מציאות האל, ייחודו ואי-גשמיותו ('שלושת הבקשות'), ולא להציג טיעונים לתפיסת הקדמות כשלעצמה.

זאת ועוד: כאשר הכתיר הרמב"ם טיעון לטובת הקדמות במילים 'וזהו דרך חזק מאד בקיום קדמות העולם'¹¹³ הקדיש כומטינו פסקה מיוחדת כדי להבהיר שבקיום החידוש נופלות ממילא טענות הקדמות, ועל כן אל לו לקורא להתרשם מהצהרות כאלה, שכן לא זו הייתה הכוונה המימונית המקורית.¹¹⁴

כומטינו היה עקיב בדבקותו באמונת הבריאה מן האין עד ששלל גם את גישתו של אפלטון המצדדת בקדמות החומר. שלילה זו פותחת לנו פתח נוסף להבנת תפיסתו האזוטירית-הפרשנית של כומטינו. בפירושו למוה"נ ב, יג¹¹⁵ שאל: אם אכן גישתו של אפלטון איננה סותרת את התורה כהצהרותיו של הרמב"ם, מדוע טרח הרמב"ם להבהיר כל אימת שהזכירה כי המאמינים דוחים אותה? תשובתו הייתה, שגישה זו איננה טובה מגישתו של אריסטו. הרושם החיצוני מדברי הרמב"ם הוא, כי במישור התשתית יש אמנם קרבה בין אפלטון לאריסטו, שכן שניהם דוגלים בקדמות או ביסוד קדום, אבל במישור המסתעף מאפשרת לכאורה גישת אפלטון לקיים את התורה בניגוד לגישת אריסטו. אולם רושם כזה הוא מוטעה: הדמיון בין השיטות מתקיים גם במישור המסתעף. הכרה ביסוד קדום איננה מאפשרת אף היא את הבריאה והנסים, 'שאחר שהחומר ההוא נמצא על דרך החיוב, הוא נמנע שישתנה ממציאותו עד שיעשה ממנו שמים וארץ ושאר הנמצאות'.¹¹⁶ אף שברובד הגלוי הבחין הרמב"ם בין גישות אפלטון ואריסטו, ברובד הסמוי דחה את שתיהן גם יחד. האזוטיריות המימונית הופכת להיות המובן השמרני. לפי כומטינו ביקש הרמב"ם לרמוז לקורא המבין, כי אין חלופה כלשהי לבריאה מן האין.

תורת השכל וההישארות

בדיוניו בתורת השכל שב כומטינו ומלמד סנגוריה על הרמב"ם. הדיונים הפסיכולוגיים בתקופה ההלניסטית ובימי הביניים קבעו שהכושר השכלי של רכישת הצורות והפשטתן מחייב זיקה מסוימת להווייה החומרית, וזה משתי סיבות: (א) השכל מקושר בדרך כלשהי לאדם, שהוא

111 רמב"ם, מוה"נ, עמ' רי.

112 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 70ב.

113 רמב"ם, מוה"נ ב, יד, עמ' רנ.

114 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 77ב.

115 שם, דף 276ב.

116 שם. במקום אחד רמז כומטינו שדברי הרמב"ם מובנים לאור גישת אפלטון (הפירוש למוה"נ ג, י), ועל כן סיים: 'לכן צריך לעיין בדבריו' (שם, דף 107ב). אולם אין כאן כדי לשנות את צידודו הנחרץ של כומטינו בבריאה מן האין.

מורכב הן מחומר הן מכוחות נפשיים חומרניים (דמיון, חושים וכיוצא באלה); (ב) הצורות שהשכל משכיל ומפשיט אף הן הוות בחומר.¹¹⁷

ישבו פרשני מוה"נ על המדוכה: מהי דעתו של הרמב"ם על המצע לפעולת ההשכלה? כלומר באיזו דעה בחר בסוגיית זהות השכל החומרי? שאלה זו מעניינת במיוחד על רקע התבטאויותיו הקצרות והמפוזרות של הרמב"ם בסוגיות המרכזיות ביותר של תורת השכל. הרמב"ם הצהיר הצהרה כללית, שהמצע ('נושא') לשכל הוא האדם.¹¹⁸ מה הייתה כוונתו בדברים אלו? האפודי, דרך משל, הבין שכוונת הרמב"ם היא לצורות הדמיוניות או לנפש המרגשת.¹¹⁹ לעומת זאת קבע נרבוני, כי 'רבינו משה הלך בעקבות אלכסנדר בזה הדעת, אלא שדמה כי ההכנה הנמצאת בנו היא מעורבת, כי הוא אמר כי הכח המדבר כח גופני, לכן לקח המשכיל בכח האדם'.¹²⁰ לדידו הבין הרמב"ם שהשכל מעורב בהוויה החומרית של האדם, ועל כן הוא הכנה חומרית. בעוד שלפי אלכסנדר מאפרודיסיאס ההכנה היא בכוח הדמיון, הרמב"ם הביע לכאורה דעה יחידנית 'מוזרה', שההכנה היא האדם בכללו.

כומטינו שלל גישה כזו.¹²¹ לדידו לא ייתכן שהרמב"ם זיהה את ההכנה עם האדם החומרי כולו, שכן השכל המכיר מתלכד עם הצורה המוכרת, וכיצד ייתכן שהאדם יתלכד עם הוויה אבסטרקטית?! לפיכך קבע כומטינו, ש'אדם' הוא ביטוי המסמל הכנה בנפש או באחד מכוחותיה כדוגמת הכוח המדמה. דברי הרמב"ם נמצאו פעם נוספת נקיים מקושי כלשהו. עם זאת הודה כומטינו 'שדעת הרב ע"ה בנפש ההיולאנית הוא דעת אלכסנדר',¹²² וטען שהיא שונה מדעת אבן רשד ואף ביקש מהקורא 'ראה ההפרש שבין שתי הדעות'. בדומה, בנוגע לנפש הגלגל כומטינו טוען ש'חשב הרב ע"ה בזה שהיא כח בגוף, וזה להמשכו אחרי דעת נ' סינא'.¹²³ אולם לפי שיטתו הדעה האמתית היא זו של אבן רשד, כפי שהוצגה בספר הנפש, שלדידה השכל, גם שכל הגלגל, איננו כוח בגוף אלא כוח מצורף לגוף, שכן הוא נקשר עמו הקשר מציאות ולא הקשר עירוב.¹²⁴

כומטינו לא רק צידד בתפיסת השכל החומרי של אבן רשד, אלא גם בתפיסת השכל בפועל, כפי שהתנסחה באיגרת אפשרות הדבקות.¹²⁵ גישתו הפרשנית מתבהרת מסוגיה זו, ואת גישתו זו יצק לדברי הרמב"ם במוה"נ ב, ל.¹²⁶ נקודת המוצא היא תפיסתו של תמיסטיוס, שלפיה השכל החומרי הוא הכנה הנמצאת בצורות הדמיוניות. כאשר רוכש האדם מושכלות

117 ראו עברי, השכל.

118 רמב"ם, מוה"נ א, סח, עמ' קמב.

119 אפודי, פירוש למוה"נ, דף קא ע"א.

120 נרבוני, פירוש למוה"נ (מהדורת גולדנטל), דף יג ע"ב.

121 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף א44-ב44.

122 שם, דף א47.

123 שם, דף א63.

124 ראו אבן רשד, הביאור האמצעי לספר הנפש, מאמר ג, עמ' 106-108. על המושגים מציאות והקשר עירוב ראו וולפסון, קרשקש, עמ' 560 הערה 13; גלזנר, החומר השמימי, עמ' 329 הערה 79.

125 ראו דוידסון, השכל, עמ' 223-228; עברי, דבקות; עברי, השכל.

126 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף א94.

ומוציא את שכלו מהכוח אל הפועל אזי נעלמת ההכנה הראשונה שהפכה ל'שכל בקנין' או 'שכל נאצל', ומתחדשת הכנה שנייה המאפשרת להשיג את הצורות המושלמות כמו השכל הפועל והשכלים הנבדלים האחרים. כומטינו אימץ אפוא את תורת ההכנה הכפולה, ואף הסביר את השלמות השכלית הנדרשת לנביא כהופעת ההכנה השנייה.¹²⁷

נפנה כעת לסוגיית הישארות הנפש, וליתר דיוק הישארות השכל. לפי פירושו של כומטינו¹²⁸ הישארות הנפש היא סוגיה סבוכה ואיננה מובנת מאליה מסיבות אחדות:

(א) הראיות להישארות אינן מופתיות או מסתמכות על הנחות ברורות מאליהן.

(ב) יש הוגה סמכותי המערער על עצם קיומה (אלפאראבי).

(ג) גם המחייבים את ההישארות תולים אותה בהכנות מסועפות ('תנאים הרבה').

(ד) יש הרואים בנפשות כולן עצם אחד, ועל כן התפרטותן והישארותן טעונות דיון מיוחד. מכאן אנו למדים שכומטינו ראה בתפיסת ההישארות סוגיה אוטרתית מובהקת, ואפשר לצפות שדעותיו לא תהיינה מתוננות ושגרתיות. ואכן לאור תורת השכל שייחס כומטינו לרמב"ם נתפרשה גם הישארותו של השכל, שהרי בעולם הזה התפרטות הנשמות היא רק מצד זיקתן לגוף החומרי. האינדיבידואליות מקורה בחומר בלבד. כומטינו נקט את הראיה הוותיקה נגד ההישארות הפרטית, שבהוויה הלא-חומרית אין התפרטות מספרית. השכלים הנשארים לאחר המוות הם 'נבדלים', ועל כן המספר איננו חל עליהם.¹²⁹ מכאן שהישארות הנפש לוטה בערפל, וייתכן שאף איננה אישית. מעניין שכומטינו אף התעלם מההגנה שהגן אבן סינא על ההישארות האישית; כזכור טען אבן סינא, כי יש אינסוף בפועל בעולם הלא-גשמי. אך מבחינתו של כומטינו יש יסוד להניח, שהרמב"ם צידד בהישארות לא אישית של הנפש.

נבואה ונבואת משה

בתקופת פעולתו של כומטינו פרץ ויכוח חריף באשר לנבואה בכלל ולנבואת משה בפרט. ר' ידידיה רך מרודוס רמז בדבריו כי לנביא תפקיד פוליטי בלבד, וכי גם נבואת משה היא בעלת צביון כזה. את ידידיה תקף בחריפות ר' מיכאל בן שבת בלבד, שהחזיק בעמדה מימונית שמרנית. כומטינו לא התייחס לוויכוח זה במפורש, אך הוא צידד על פי רוב בעמדה המימונית.¹³⁰ לדידו של כומטינו¹³¹ תורת הנבואה של הרמב"ם היא המשך ישיר של תורת השכל, והוא מסביר אותה לאור תורת הדבקות השכלית של אבן רשד כפי שהתפרשה באיגרת אפשרות הדבקות.¹³² ראשית, הרמב"ם טען שהחלום והנבואה דומים באיכות ושונים בכמות,¹³³ וכומטינו

127 ראו את הדיון בנבואה להלן.

128 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 57א.

129 שם, דף 246ב.

130 ראו שורץ, הוויכוח.

131 כומטינו, פירוש למוה"נ, דפים 97א-98א.

132 ראו אבן רשד, איגרת אפשרות הדבקות, עמ' 67.

133 רמב"ם, מוה"נ ב, לו, עמ' שכו.

תיאר, בעקבות אלגזאלי, את החלום כמצב שבו הנפש מתנתקת מן החושים, ואז הנפש 'תוכן'¹³⁴ להדבק בעליונים'.¹³⁵ שנית, מבחינת התנאי השכלי להתממשות הנבואה, כומטינו טען כי תנאי זה משמעו שהנביא הגיע ל'חורבן' ההכנה הראשונה, דהיינו השכל החומרי שהגיע לשלמותו בבחינת 'שכל בקנין', והופעת הכנה שנייה המאפשרת את קליטת הצורות המושלמות.¹³⁶

משמעות קליטת הצורות המושלמות היא שהצורות נתפסות בצורתן הכללית כמאוחדות זו לזו ולא כקיימות באופן פרטי 'לדעת הרבוי מהצד שהוא אחד'.¹³⁷ למדרגה עליונה זו של נבואה קורא כומטינו, בעקבות אבן טפיל, 'המשכה', ומשמעה דבקות. השכל האנושי יחד עם השכל הפועל הופך 'הוא והוא דבר אחד'.¹³⁸ לפיכך טען כומטינו, כי 'כשתעלה נפש הנביא במעלה עליונה, עד יאצל ממקום האור שהוא בעמדו עם עולם האורה, יחקה בנפשו דמות לוח קצר, מחקה הכללים וישיגם בתכלית ההשגה'.¹³⁹ בכך, כאמור, יצק כומטינו את גישתו של אבן רשד באיגרת אפשרות הדבקות ואת פירושו של נרבוני לאיגרת זו לתוך דבריו של הרמב"ם. כללו של דבר: כומטינו לא הטיל ספק באופייה השכלי של הנבואה במוה"נ. בניגוד לשכלתנים קיצוניים שרמזו כי הנביא נחות מן החכם¹⁴⁰ קבע כומטינו חד-משמעית, כי 'אין לספק שהמבחר שבחכמים הוא במדרגה שפלה מהפחות שבנביאים'.¹⁴¹

בכל הנוגע למעלת הדבקות או ההמשכה, משה רבנו השיג את הדרגה הגבוהה ביותר שלה, שהרי 'ידיעת ההמשכה תהיה סבת הדבקות הבלתי נפק'.¹⁴² לאור זאת מסביר כומטינו את בקשת משה השנייה בנקרת הצור. כבר במשל הברקים העמיד הרמב"ם את נבואת משה על ברקים רציפים היוצרים אשליה של משה הנמצא באור יום תמידי,¹⁴³ וכומטינו טען, כי משה רצה להתמסר לדבקות האינטלקטואלית באופן מוחלט, ולכן סבר שהפעילות הפוליטית משמעה קטיעת דבקות זו. מנהיגות תובעת התעסקות בעניינים חברתיים וחומריים, ועל כן היא בגדר ירידה ממדרגת הדבקות. בתגובה הבטיח הקב"ה למשה את 'דבוק הדבקות',¹⁴⁴ כלומר את השילוב בין הדבקות המתמדת לבין ההנהגה הפוליטית. במילים אחרות, המנהיגות לא תפגע במעלה הרוחנית.¹⁴⁵

134 מלשון הכנה.

135 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 297.

136 שם, דפים 297-98א.

137 שם, דף 34א.

138 שם, דף 40ב.

139 שם, דף 12ב.

140 ראו למשל אלבלג, תיקון דעות, עמ' 82 שו' 18-22.

141 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 298ב. סוגיה זו העסיקה את דעתם של השכלתנים במאות ה-13 וה-14. ראו למשל שוורץ, אבן צרצה, עמ' 150-151.

142 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 34ב.

143 רמב"ם, מוה"נ, פתיחה, עמ' ו.

144 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף 34א.

145 פירושו של כומטינו מעניק ממד נוסף לרעיון חיקוי האל, ממד שהרמב"ם לא פיתח. ראו למשל קרייסל, מחשבה פוליטית, עמ' 130.

עם היות הנבואה תלויה בשכל היא איננה מושתתת עליו באופן בלעדי, שהרי הרמב"ם העניק לכוח המדמה מקום מרכזי בתורת הנבואה. אולם הכוח המדמה שולט בנבואה אצל כל הנביאים, אך לא בנבואת משה. כומטינו טען שאף כאשר נשלח משה עצמו על ידי הקב"ה למצרים רצה להתחמק מהשליחות, כי לא ידע שנביא רגיל, המתנבא באמצעות הכוח המדמה, איננו יכול להחליף אותו. בכך רואה הוא חטא של משה שבעטיו חרה בו אף ה'.¹⁴⁶ הסבר זה הוא הרחבה נועזת של דעת נרבוני, שכונן את חטאם של אהרן ומרים על אי הכרת ההבחנה בין נבואת משה לבין נבואתם, שהיא נבואת נביא רגיל. כומטינו החיל הסבר זה על משה עצמו. כיצד ייתכן שמשה לא הכיר את האופי המיוחד של נבואתו? והרי כבר קבע הרמב"ם בנחרצות 'כי מתנאי הנבואה – החכמה?'¹⁴⁷ לטענת כומטינו טעה משה רבנו טעות פסיכולוגית. הוא סבר שהדמיון, שהוא כושר חומרי ('המוגשם'), הוא כוח רוחני. יתרה מזו, כומטינו הציע הסבר חדש למנגנון הפסיכולוגי של הדמיון בנבואת משה כדי להבין טוב יותר את טעותו של אבי הנביאים. הדמיון אמנם נוכח בתודעתו של משה בזמן הנבואה. אולם כוחו של אבי הנביאים להדחיק את הדמיון, לנטרל אותו ולהפוך אותו לגורם פסיכולוגי פוטנציאלי בלבד. בסופה של הנבואה חוזר הדמיון לנוכחותו, ויוצא פעם נוספת מן הכוח אל הפועל. מנגנון כזה קיים אך ורק בתהליך הנבואה של משה, שסבר בטעות כי גם הנביאים האחרים ניחנים ביכולת פסיכולוגית כזו. כומטינו לא הפליג בעניין זה כשכלתנים רדיקליים בספרד באמצע המאה ה-14, שטענו כי נבואת משה מושתתת בחלקה או במלואה על הכוח המדמה,¹⁴⁸ אולם הוא לא היה רחוק מהם. רעיונותיו של כומטינו מציגים אפוא את דמותו של משה כצירוף מופלא של דבקות מתמשכת, שעניינה השגה מופשטת של דרכי ה' בעולם ללא עירוב כוח הדמיון, עם הנהגה פוליטית. כומטינו הסתמך על הזיקה העמוקה שבין שני התחומים הללו, לאמור הנהגת ה' המשתקפת בתארים והנהגת בני האדם. סגולתה של נבואת משה היא בהיעדר פשרה בין הכשרים המנוגדים: הכושר האינטלקטואלי והכושר המדיני.

השגחה

סוגיה שנידונה שוב ושוב בדברי פרשנים בימי הביניים וחוקרים מודרניים היא האופן שבו הציג הרמב"ם את דעתו בהשגחה. הדעה החמישית שהביא הרמב"ם (ג, יז) היא 'דעת תורתנו',¹⁴⁹ ולאחר פירט את 'אשר אאמינהו אני בזאת הפינה'.¹⁵⁰ מכאן ניתן לכאורה להסיק, שהרמב"ם הציע דעה חלופית לדעת התורה. כומטינו סבר שדברי הרמב"ם על 'דעת תורתנו' היא 'בתחילת המחשבה'¹⁵¹ בלבד, בעוד שדעתו 'האישית' של הרמב"ם היא 'דעת תורה' האמתית, המושתתת על התבוננות יסודית.

146 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף א17-ב17.

147 שם, דף ב37.

148 ראו פינס, פולקר; שוורץ, פולקר; הנ"ל, ישן בקנקן חדש. לאפשרות יישומה של פרשנות כזו, שהתפתחה במאה ה-14, על דברי הרמב"ם עצמם ראו שוורץ, סתירה, עמ' 69-80, 105-111.

149 רמב"ם, מוה"נ ג, יז, עמ' תכה.

150 שם, עמ' תכו.

151 כומטינו, פירוש למוה"נ, דף א110.

'דעת תורתנו' היא הרושם הראשוני של 'הראוי', שענייני בני האדם נקבעים על פי רמתם המוסרית. אדם מושגח באשר הוא אדם מוסרי. לעומת זאת העיון המעמיק מגלה, שההשגחה האלוהית נקבעת על פי מידת ההשכלה ורכישת החכמות, כמו שקבע הרמב"ם במפורש במוה"נ ג, יח. אמנם רכישת החכמה כוללת את שלמות המידות, אולם בסופו של דבר רמת ההשגחה על ה'חסידים' נקבעת אף היא על פי מידת רכישת הידע, והשפע הנאצל עליהם הוא שפע שכלי.¹⁵² האזוטריות המימונית נעוצה לפי כומטינו באינטלקטואליזם הצרוף, שההשגחה היא אחד הביטויים שלו.

טעמי המצוות

כומטינו סובר בעקבות הרמב"ם שלכל המצוות יש סיבה תכליתית, כלומר המצוות הן הסיבה התכליתית לשלמות האדם. הוא מתפלא על דברי הרשב"א, שמהם עולה שהמצוות הן סיבה פועלת לשלמותו. לכאורה ניתן ליישב את דברי הרשב"א עם דברי הרמב"ם ולטעון שהסיבה התכליתית היא הסיבה הפועלת להצלחה, אך כומטינו דוחה אפשרות כזו, שכן סיבה פועלת פועלת ללא אמצעי ואילו סיבה תכליתית פועלת על ידי אמצעי, ולכן לא ניתן לזהות בין השתיים.¹⁵³

עם זאת כומטינו אינו שלם עם דעת הרמב"ם שאין לפרטי המצוות משמעות, וטוען: 'סוף דבר אין להמלט מכל אלה בלי סבה, ואם לא ידענה'.¹⁵⁴ נראה שגם לא נחה דעתו מכמה מהסברי הרמב"ם למצוות, ולכן הביא בפירושו, בבחינת אלטרנטיבה, הסברים של הראב"ע למצוות,¹⁵⁵ ואף ציטט מתוך פירוש התורה שלו עצמו פירוש מקורי אחד, שאינו עוקב לא את דעת הרמב"ם ולא את דעת ראב"ע.¹⁵⁶



הצגנו את דעותיו העיקריות של כומטינו כפי שהן עולות מפירושו למוה"נ. סוגיות שלא התחדדו בפירושו לתורה, למשל, מקבלות מבע הולם בפירושו למוה"נ. מאחר שכומטינו לא חיבר מונוגרפיה פילוסופית אלא פירושים בלבד, הרי שהוא ביטא את דעתו באמצעותם.

1. סיכום

כפרשנים רבים של מוה"נ חיבר כומטינו את פירושו מתוך הערצה עמוקה לדמותו של הרמב"ם. אולם בניגוד לפרשנים אחרים, שהצביעו על חולשותיו של הרמב"ם, בעיקר כאשר

152 שם, דף 110ב.

153 שם, דף 113ב.

154 שם.

155 למשל, שם, דפים 115ב, 116ב.

156 שם, דפים 115ב-116א.

נגרר אחר אבן סינא בניגוד לדעותיו של אבן רשד, כומטינו טרח ליישב כמעט כל קושיה בהציגו את ספר מוה"נ כמלאכת מחשבת. כומטינו כבר שיער שהרמב"ם 'לא ראה ספרי נ' רשד', ועל כן הצהיר: 'נעבד אנחנו עבדת הרב, שהיא עבודת הקודש'.¹⁵⁷ אולם מבחינתו הרמב"ם כמעט שאיננו טועה לעולם. במובן זה לא עקב כומטינו אחר הביקורתיות, הנוקבת ויורדת עד השיטין, של ר' משה נרבוני, על אף הנוכחות האינטנסיבית של חכם זה בפירושו. אדרבה, לנוכח שאלותיו של נרבוני בפירושו הצהיר: 'חלילה שיחשוב חושב כי נעלם מהרב כל זה התימא'.¹⁵⁸ רק פעמים אחדות העז להשיג על דברי הרמב"ם. נמנה כומטינו וגמר, כי 'דברי הרב ע"ה הם דברי אלהים חיים'.¹⁵⁹ לא פחות ולא יותר.

תודעתו הפרשנית של כומטינו הייתה בראש ובראשונה כשל פרשן פשט. לעתים הפך בדברי התרגום כאילו הם דברי הרמב"ם, ולא הבחין בכך שדקדוקיו מתייחסים לתרגום ולא לדברי הרמב"ם. הוא אמנם ראה עצמו כחושף את סודות מוה"נ וכדן בסוגיות אוטוריות; אולם גישתו הייתה מבוססת בראש ובראשונה על ביאור פשטי. זו הסיבה שנמצא בפירושו דיונים ארוכים המלווים במובאות מכתבי פילוסופים על מושגים עיוניים יסודיים, כגון תנועה, זמן ואינסוף. מטרת הדיונים הללו בכללם הייתה להביא את הקורא להתוודע לרקע המדעי-הפילוסופי שבו נטרקם ונתגבש מורה הנבוכים.

ניתנת האמת להיאמר: על פי רוב פירושו של כומטינו איננו חושף ממד חדש של עומק. ההגנה הבלתי מתפשרת על הבריאה, תפיסת הידיעה האלוהית כגוף ידע אוטורי, רמזים על מקומו של הכוח המדמה בנבואתו של משה רבנו וכיוצא באלה אינם בגדר חידוש בנוף המחשבה השכלתנית בשלהי ימי הביניים. אולם יש ויש בפירושו של כומטינו רעיונות שאינם שגרתיים; עיקרם בתחום הפרשנות וההתחקות אחר האוטוריות של מוה"נ ונופם בתחום דעות מסוימות, כמו ההסתייגות מהישארות נפש אישית. ההרחבה בסוגיות כגון דחיית האטומיזם מעידה במובן מסוים על המשך הוויכוח נגד הקראים, אף שבתקופה זו התקרבה הקראות למחשבה האריסטוטלית.¹⁶⁰ מבחינה זו הולמת הגותו של כומטינו את ההגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים בכללה, שמתוך צמיחתה באזור תרבותי מבודד יחסית מן המערב הניבה רעיונות חדשים המתנסחים במינוח שאיננו בהכרח רווח ומוכר. חיבורו של כומטינו הוא תוצר של תקופה ומקום, ויש בו רישום של תרבות יהודית בעל גוון ייחודי.

2. המהדורה שלפנינו

מפירושו כומטינו למוה"נ שרד כתב יד אחד בן המאה ה-16 בלבד, הוא כ"י קמברידג' טריניטי קולג' F 12 36 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד שבספריה הלאומית 12220), ועליו המהדורה

157 שם, דף 283.

158 שם, דף 104א.

159 שם, דף 82א.

160 ראו לסקר, פילוסופיה קראית.

נסמכת. מכתב היד עולה בבירור שחלו בו שיבושים בהעתקה, ובנוסף חלק ממיילות הטקסט מחוקות או שפיענוחן אינו ודאי. בהיעדר כתב יד נוסף לא ניתן לתקן, להגיה ולהשלים את הפירוש. לפיכך המהדורה בנויה על כמה עקרונות שיפורטו להלן.

א. הטיפול במקומות הבעייתיים בכתב היד שבהם עולה סבירות גבוהה שנפל שיבוש בהעתקה נעשה באחת מהדרכים האלה:

1. אם יש הצעה לתיקון, הנוסח המתוקן מופיע בגוף הטקסט והשיבוש הוכנס לתוך הערת שוליים. (תיקונים מעין אלו לא נעשו בכל הנוגע ל"דיבורי המתחיל" של מילות הרמב"ם, הן משום שייטכן שלפני כומטינו עמדה גרסה שונה, הן משום שלפני הקורא מצוי הנוסח של מוה"נ באותיות פטיט.)
2. אם אין הצעה לתיקון, ניתוסף סימן קריאה לאחר המילה כדי להדגיש שמדובר בשיבוש שנמצא בטקסט ולא בטעות של ההדורה או הדפסה. דרך זו ננקטה גם כאשר מדובר בשיבוש עקיב שעשוי להעיד על נוהג כתיבה שונה ולמעשה אינו שיבוש.
3. כאשר נראה שחסרות מילים והייתה הצעת קריאה של המילים החסרות הושמה הצעה זו בתוך סוגריים מזווים: < >.
4. מילים לא ברורות שהקריאה שלהן לא הייתה ודאית, נוסף אחריהן סימן שאלה בסוגריים מרובעים: [?].

ב. כדי להקל על הקריאה השוטפת הושלמו מילים מקוצרות בכתב היד בעזרת סוגריים מרובעים; למשל, במקום אמ' – אמ[ר]. אותה דרך ננקטה כשהטקסט המקורי הכיל ראשי תיבות.

ג. כפי שעולה מהמבוא למהדורה, כומטינו הרבה להסתמך על פרשנים שונים של מורה הנבוכים ועל הספרות הפילוסופית של תקופתו. ברוב המקרים הוא מצטט את מקורותיו במדויק, ובחלק קטן הוא יצר פרפרזה למקור שעליו נסמך. למקורות הפילוסופיים שעליהם הוא נשען יש אפוא משמעות חשובה הן למלאכת השחזור של הטקסט של כומטינו במקרים שבהם הוא קשה לפיענוח הן להבנת פועלו כפרשן. לפיכך אותרו מרבית המקורות, והם באים לידי ביטוי בסידור המהדורה בדרכים האלה:

1. במקרה שמדובר בציטוט מלא ממקור פילוסופי או פרשני, המקור המצוטט מופיע בגוף המהדורה בגופן שונה מגופן הפירוש. שינוי הגופן יאפשר לקורא להתרשם ממידת ההישענות של כומטינו על קודמיו. בסוף הציטוט יש הפניה למקור הפילוסופי, אך כיוון שלרוב הספרות הפילוסופית אין מהדורות מדעיות, נבחרו כתבי יד אמזניים ומלאים יחסית, ואליהם הערת השוליים מפנה. כיוון שכומטינו לעתים קרובות מצטט בדילוגים ואינו מוסיף באמצע מילות קישור, הקורא עלול לחשוב שכך הוא הטקסט גם במקור המצוטט. כדי למנוע הבנה כזו הציטוטים מוקפים במירכאות יחידות, ואחריהם הערת השוליים למקור. ההפניה להערת שוליים מעידה אפוא על סיום של ציטוט רצוף, גם אם כומטינו המשיך לצטט ברצף, מאותו מקור עצמו, ואף מאותו עמוד במקור הפילוסופי, אך דילג על קטע בציטוט. במקרים כאלו הערות

- השוליים יפנו תמיד להערת השוליים האחרונה שבה הוזכר העמוד מתוך המקור הפילוסופי המצוטט.
2. במקרה שמדובר בפרפרזה של המקור ולא בציטוט מדויק, אין שינוי בגופן גוף המהדורה, אך בסוף הפרפרזה ישנה הפניה בהערת שוליים למקור עם ציטוט הנוסח המקורי.
3. במקרים שהיו שינויים בין נוסח הטקסט המצוטט אצל כומטינו ובין נוסח המקור שמופיע בכתבי יד הובא נוסח המקור בהערות שוליים. בדרך כלל לא תיקנו את הציטוט שמופיע אצל כומטינו (כשם שנעשה במקרים אחרים; ראו לעיל סעיף א.1), גם אם נוסח כתב היד של המקור סביר יותר מזה המצוטט בפירושו של כומטינו. זאת משום שאין ערובה שהציטוט בטקסט של כומטינו הוא שיבוש מעתיק ולא נוסח אחר של המקור הפילוסופי שעמד לפני כומטינו. ענין זה תקף גם במקרים שקיימות בידינו מהדורות מדעיות של המקור הפילוסופי.
- בהקשר זה יש לציין שקשה היה לקבוע בוודאות באיזה מהתרגומים לספר היסודות של אוקלידס השתמש כומטינו, ולכן ההפניה למקור זה היא לשני התרגומים.

