

266-267

אדר ב'
התשס"ה

הנשר הגדול
800 שנה לפטירת
הרמב"ם



האגף לתרבות תורנית
במשרד החינוך
הוצאה לאור: מחלקת הפירסומים
העורך: ד"ר אריה סטריקובסקי

תוכן עניינים

עליו

[ר' ידעיה הפניני-תאמין](#)
[פרופ' משה אידל - דמותו של הרמב"ם](#)
[הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין - הרמב"ם, ייחוסו וזמן הולדתו](#)
[פרופ' אברהם יהושע העשל - ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?](#)
[פרופ' מאיר חבצלת - הרמב"ם והגאונים](#)
[הרב יוסף קאפח - הרמב"ם, הגאונים ויהודי תימן](#)
[הרב ראובן מרגליות - הרמב"ם והראב"ד](#)
[פרופ' צבי מאיר רבינוביץ - יחס הקבלה והחסידות אל הרמב"ם](#)

כתביו

[אריה סטריקובסקי - על איגרת השמד](#)
[פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן - הרמב"ם על המשיח התימני](#)
[פרופ' דוב רפל - שכבות במשנה תורה](#)
[הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק - הרמב"ם כאיש ההלכה](#)
[פרופ' אברהם מלמד - תעוזתו של הרמב"ם](#)
[פרופ' אהוד לוז - הרמב"ם בהגותו של ליאו שטראוס](#)
[פרופ' ליאו שטראוס - אופיו הספרותי של מורה נבוכים](#)

מצוות וטעמיהן

[הרב ברוך ברנר-תר"ג?](#)
[ד"ר יונה בן ששון - טעמי המצוות במורה נבוכים](#)
[פרופ' יצחק טברסקי - טעמי המצוות בין משנה תורה למורה נבוכים](#)
[פרופ' נחמה ליבוביץ - לדרכם של רמב"ם ואברבנאל בפרשנות אליגורית](#)

חברה והיסטוריה

[פרופ' יעקב יהושע רוס - התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם](#)
[פרופ' יעקביהושע רוס - הרמב"ם על קידמה](#)
[פרופ' זאב הרווי - חטאו של האדם ועונשו](#)
[הרב פרופ' מיכאל צבי נהוראי - יש לו חלק לעולם הבא - חסידי אומות העולם, חכמי אומות העולם](#)
[פרופ' אביעזר רביצקי - הרמב"ם במשפטו של סוקרטס](#)
[אריה סטריקובסקי - הרמב"ם על צונמי](#)
[הרב ד"ר אליהו אביעד - על המוזיקה במשנת הרמב"ם](#)

~~~~~

[הרב שלמה פולצ'ק - מצוות ודרישות לעמי העולם במקרא](#)  
[הרב יחיאל יעקב ויינברג - עוד על הרצל](#)  
[הרב יוחנן פריד - מדליה ממלכתית](#)

ר' ידעיה הפניני

1340-1270

## תאמין

תַּשְׁמָאִיל לְבִי אוֹ תִימִין  
תַּאֲמִין בְּכָל מָה שֶׁתַּאֲמִין בּוֹ  
אַתְרוֹן הַגְּאוֹנִים בְּזִמָּן, רֹאשִׁם בְּחִשְׁבּוֹת,  
קָרַב הַמּוֹרָה הַגָּדוֹל קְרַמְבִּ"ם זצ"ל,  
אֲשֶׁר אֵין עָרוֹךְ אֵלָיו  
בְּכָל חֲכָמֵי יִשְׂרָאֵל  
אַחַר תְּתִימַת הַתְּלִמּוֹר,  
בְּזֹאת אֲנִי בָטוּחַ  
אֲשֶׁר בְּכָל תְּדַרְי הַחֲכָמָה וְהַתּוֹרָה —  
אֵת ה' אֱלֹהֵיךָ תִּירָא.

סוף ספר "בחינת-עולם"

ספר זה זכה ליותר משבעים מהדורות ותורגם לכמה שפות.

## עליו

פרופ' משה אידל

## דמותו של הרמב"ם

הרמב"ם היה דמות רנסאנסית מובהקת והיתה לו שליטה נדירה במקצועות רבים ומגוונים. הוא חתר למצוא את סודות התורה העתיקים, "האבודים" בעטיה של גלות מנוונת, תוך פסיחה מודעת על רבדי יצירה יהודית שנכתבו במאות השנים הסמוכות לזמן פעילותו. הרמב"ם חיפש אחר "ההתאמה" (Concordia) בין הפנימיות שבכתבי הקודש בבית מדרשו של שם, ובין המחשבה העיונית מבית מדרשו של יפת. אם המאה הי"ב היא אל נכון תקופה של "תחייה" בתחום המחשבה, כדעתו של האסקינס (Ch. Haskins), הרי שהרמב"ם נמנה עם נציגיה המובהקים של תחייה זו. במידה רבה של צדק תיאר ר' יצחק דמן עכו את הופעתו של הרמב"ם, יחד עם דמויות יהודיות חשובות באירופה, באלה המלים:<sup>1</sup>

השתכלתי בדברי הנביאים והחכמים על תוקף גלות ישראל הוא מה שאמר הנביא עליו השלום: "ימים רבים לישראל ללא תורה וללא כהן וללא אלוהי אמת" ואז"ל [ואמרו זכרונם לברכה]: 'עתידה תורה להשתכח מישראל' וראיתי כי כל זה נתקיים עד עת בוא הרב המאמין... במצרים... שעל ידי אלה גדלו מורי ההוראה בלא יגיעה וגדל השכל ע"י השכל הפילוסופי...

<sup>1</sup>"ספר אוצר חיים", כתב-יד מוסקבה – גינצבורג 775 דף קפג ע"א

בתחום הפילוסופיה היהודית היה אפוא מעמדו של הרמב"ם ללא מתחרים. הוגי דעות יהודיים אחרים שקדמו לו, או שחיו אחריו, לא זכו לשלל התרגומים, הפירושים, השבחים ואף הגינויים שזכה להם הרמב"ם. בהשוואה למצב הדברים בספרות הפילוסופית בדתות אחרות, מעמדו של הרמב"ם הוא יוצא דופן, שכן גם אישים כאבן רושד במחשבה האיסלאמית ותומאס דה אקווינאס בין הנוצרים, לא זכו למעמד בכורה כפי כשהרמב"ם זכה לו בהגות היהודית. גם מעבר לתחומי היהדות ניכרת השפעה משמעותית של מחשבתו; גלגולי רעיונותיו מוכחים בכתביהם של כמה מגדולי הסכולסטיקאים הנוצריים, וכן אצל מייסטר אקהארט, אחד מגדולי המיסטיקנים הנוצריים; השפעתו ניכרת גם אצל הוגי דעות שהטביעו חותמם על הפילוסופיה האירופאית, דוגמת גוטפריד ו' לייבניץ, ברוך שפינוזה, הוגו גרוטיוס, שלמה מימון והרמן כהן. המחשבה היהודית בימינו ספוגה ביסודות משנתו, ביחוד בחיבוריהם של הרב יוסף דב סולובייצ'ק וישעיהו לייבוויץ, שכונו, בצדק, "ניאו- מימוניסטים".

התייחסות מעניינת להרמב"ם היתה גם לאחר מותו, בקרב מקובלים. רבים מהם התנגדו בחריפות לכמה מדעותיו בנושא מהותם של סתרי התורה ואף על פי כן, התנגדות זו לא מנעה היווצרותה של האגדה על חזרתו של הרמב"ם ב"תשובה" והפיכתו, בערוב ימיו, למקובל. ח' וירשובסקי<sup>2</sup>, הראה כיצד התפיסות של ר' אברהם אבולעפיה אודות מהותו של ספר מורה הנבוכים, נוצלו על-ידי המומר פלאוויוס מיתרידאטס, כדי לבנות תדמית קבלית לרמב"ם; הוא מתואר כמי שמוסר סודות קבלה לתלמידו ותדמית זו עברה אל התרבות האירופאית באמצעות אחד מחיבוריו של פיקו דלה מירנדולה. מעבר לתדמית זו השפיע הרמב"ם על המיסטיקה היהודית השפעה של קיימא. בעיקר חשובה תרומתו לגיבוש תפיסת הדבקות בקבלה הנבואית. צאצאיו, ר' אברהם בנו ור' עובדיה נכדו, יצרו מיסטיקה חסידית- צופית, שמחלקה נבעה מתוך תודעה של המשך דרכו.

רק חיבורים משל אישיות בעלת שיעור קומה כהרמב"ם יכלו לעורר פולמוסים חריפים כאלה שספריו עוררו, עשרות שנים אחרי מותו של הרמב"ם עדיין סובב ר' שלמה פטיט בארץ-ישראל ובאירופה וליבה את הוויכוח שנדמה היה כי שכן. כשלוש מאות וחמישים שנה אחרי השלמת כתיבתו של המורה עדיין התנהל בפולין ויכוח חריף ועיקש, כשספר זה עמד במרכז.

מקראה בחקר הרמב"ם, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' ז-ח

המחבר מלמד קבלה באוניברסיטה העברית

## הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין הרמב"ם, ייחוסו וזמן הולדתו

מיוחד הוא הרמב"ם בין שאר גדולי ישראל שבדורות הקדומים, גם בכך, שנשתמרו ונתקיימו ממנו ועל אודותיו ידיעות רבות ושרידים מוחשיים רבים, באופן יחסי, כמובן, לתולדותיו, לפרשת חייו ולקורות חיבוריו הגדולים, יותר משאר החכמים.

יש בידינו כיום כתבי-יד רבים משל חיבוריו, ומהם רבים אשר נכתבו בעצם כתב ידו. נתקיימו ונתגלו קטעים אוטוגרפיים מכתבי-ידו או כתבי-יד שהיו בביתו וברשותו - מן משנה תורה, מן פירושיו לתלמוד, מן פירוש המשנה, מן מורה הנבוכים ומן תשובותיו ואיגרותיו.

<sup>2</sup>ראה: "Liber Redemptionis" - נוסח קדום של פירוש מורה הנבוכים על דרך הקבלה לר' אברהם אבולעפיה בתרגומו הלאטיני של פלאוויוס מיתרידאטס "דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים", ג (תשכ"ט) עמ' 135-149

יחד עם זה נפוצו גם אגדות דמיוניות ובדויות על אודות הרמב"ם, ומהם זיופים שנעשו עוד בחייו. אף נפלו שיבושים רבים ושונים בכתביו, מחמת מקורות לקויים, מקורות שלא נתפרשו כהוגן או שלא נשקלו בעיון כל הצורך, ומכאן הצורך לשוב ולעיין בפרשיות שונות כדי להעמידן על בוריהן. ברצוננו לדון כאן בשתי מסורות שנקבעו ונתקבלו, ואשר יסודן בליקויים האמורים (הן במקורות עצמם, הן בפירושם, והן בשיקול לא נכון של כלל העדויות), ולעיין מחדש בטיב המקורות, דיוקם ויפי כוחם ללמד על פרטים בחיי הרמב"ם.

## ייחוסו של הרמב"ם לבית דוד

דעה נפוצה היא שהרמב"ם מתייחס לרבינו הקדוש - רבי יהודה הנשיא, וממילא לצאצאי בית דוד, כפי שיוצא מן הנאמר בתלמוד הירושלמי (תענית פ"ד ה"ב, סח, ע"א) ובתלמוד הבבלי (כתובות סב, ע"ב).

דעה זו, המתגלגלת בכל הספרות, מבוססת על דברי ר' אהרן ב"ר משולם מלוניל במכתבו אל רבי מאיר הלוי אבולעפיא (הרמ"ה):<sup>3</sup>

מעיד אני עלי שמים וארץ, כי שמעתי כתב יחוסו:

כלם חכמים וידועים עובדי אלקים,  
רב בן רב דיין בן דיין  
קורא הדורות מראש  
במהלל עד רבינו הקדוש  
כלם אנשים בעלי חכמה ויראה  
אנשי שם ותהלה  
בעלי תורה וגדולה  
עד שהתורה חוזרת לאכסניא שלה.

התיבה במהלל נתפרשה מלשון שבח והלל, ומכאן ששושלת היחס המפורטת הידועה של הרמב"ם נמשכת והולכת מלמטה למעלה עד לרבינו הקדוש הוא רבי יהודה הנשיא. על פי זה נתפרש גם המונח: "זקינינו", הנמצא ב"שיר להרמב"ם בתחילת פירושו למשנה":

ספר אשר חובר בדין משה  
כדת אשר העתיק זקינינו  
ביאור הלכותיו ודת צדקו  
בוניו אשר הם חזקו בדקו

וכביכול "זקינינו" הוא רבי יהודה הנשיא, עורך המשנה ומסדרה, שהוא מאבות אבותיו של הרמב"ם.

קרוב לוודאי שדברי רבי אהרן ב"ר משולם שימשו מקור לדבריו של ר' שלמה ב"ר שמעון דוראן:<sup>4</sup>

אם יתהלל המתהלל בפאר האבות הוא היושב במלכות ראשונה; אבותיו ואבות אבותיו כולם חכמים ונבונים מזרע דוד מלך ישראל.

<sup>3</sup>אגרות הרמ"ה (כתאב אל רסאייל), מהדורת ר"י בריל, פריס תרל"א, עמ' לג  
<sup>4</sup>מלחמת מצוה, לייפציג תרט"ז, סוף הספר.

וכך הלך ונתגלגל ייחוס זה אצל חכמים ומחברים רבים, כגון: ר"י אברבנאל, שלשלת הקבלה, החיד"א, ר"ח מיכל, ועד אחרון במאמרו של א"ח פריימן. אף יש שנתנו ייחוס זה עניין לשאיפות משיחיות וכיוצא באלה. וכך נמסר בשם ר' ישראל מרוז'ין:

הרמב"ם עשה הלכה פסוקה מטעם כי היה ממלכות בית דוד ורצה להיות משיח, אך כי לא היה העולם כדאי לזה, ועשו השגות.<sup>5</sup>

כנגד זה פליאה רבה היא שהרמב"ם עצמו אינו רומז כלל לייחוס זה בשום מקום, בעוד שהוא מונה את שלשלת ייחוסו למעלה במשך שבעה דורות. בסוף פירושו למשנה כתב הרמב"ם בזה הלשון:

אני משה ב"ר מימון הדיין, ברבי יוסף החכם, ב"ר יצחק הדיין, ב"ר יוסף הדיין, ב"ר עובדיה הדיין, ברבי שלמה הרב, ברבי עובדיה הדיין זצ"ל.<sup>6</sup>

לאמיתו של דבר, נפלה בדבריו של ר' אהרן ב"ר משולם, טעות קלה, חילוף של האותיות ב/כ, והיא שגרמה למסקנה המוטעית שהוציאו מדבריו. וכך יש לקרוא בדבריו:

קורא הדורות מראש  
כמהלל עד רבינו הקדוש

ושיעור הדברים איפוא לציין את ייחוסו הנכבד של הרמב"ם, ששבעה (!) דורות לפניו היו אבותיו ואבות אבותיו שרשרת רצופה של חכמים ודיינים, והוא משווה שרשרת זו של גדולה וחשיבות לשלשלת אחרת מפורסמת שבתולדותינו, והיא שלשלת הנשיאים שמן הלל עד לרבינו הקדוש, שמונה אף היא שבעה דורות, (הלל, שמעון, גמליאל, שמעון, גמליאל, שמעון, רבינו הקדוש)! והלך לו איפוא כל דבר הייחוס של הרמב"ם לרבינו הקדוש. "זקנינו" שבשיר הרמב"ם הנזכר לעיל, הוא אמנם רמז לרבי יהודה הנשיא, אבל לא במובן של קירבה משפחתית, אלא "זקן" בהוראה של "חכם", כרגיל בפי החכמים ובפי הרמב"ם. וכן הוא, למשל, בשיר של דונש: "סעדיה בן יוסף זקני..."

## זמן הולדתו של הרמב"ם

בשאלה זו, רבתה המבוכה, ודווקא מפני שפע המקורות. שלא כשאר גדולי ישראל, שלעתים רחוקות נשמרו על אודותם תאריכים ברורים בקביעת זמנם, יודעים מקורות מסויימים לציין לא רק את היום בשבוע ובחודש בהם נולד הרמב"ם אלא אף את השעה המדוייקת בה נולד.

...באנו עתה לעיון בדיוקם של דברי הרמב"ם עצמו בסוף פירושו למשנה:

אני משה בר מימון הדיין בר יוסף החכם בר יצחק הדיין בר יוסף הדיין בר עובדיה הדיין בר שלמה הרב בר עובדיה הדיין זכר קדושים לברכה, התחלתי לחבר פירוש זה ואני בן שלוש ועשרים שנה והשלמתי אותו במצרים ואני בן שלשים שנה שהיא תשע ושבעים לשטרות.

<sup>5</sup>ליקוטי הר"י מרוז'ין, כנסת ישראל, וארשה תרס"ו, עמ' 4.

<sup>6</sup>יש להדגיש שתיקה זו של הרמב"ם ושל צאצאיו במיוחד על רקע משפחה אחרת במצרים, משפחת ר' יהודה ב"ר יאשיה הנשיא, "נשיא גלויות כל ישראל", שהתייחסו על דוד המלך נעים זמירות ישראל

<sup>7</sup>תשובות על מנחם, עמ' 22 בית 101

נוסח זה מופיע בדפוס הראשון (נאפולי רנ"ב), של הפירוש, ובשאר כל ההוצאות של הפירוש, כולל מהדורת דירנבורג, ברלין 1892-1887, המבוססת על שני כתבי-יד.

...להחלטה זו הגיע גם הרב י' קאפח, שההדיר מחדש את פירוש המשנה לרמב"ם ומכאן הגיע אף הוא למסקנה לגבי תאריך הולדת הרמב"ם, שהיא שנת אלף תמ"ט לשטרות = ד' תתצ"ח (1138 למניינם). גם הרב קלמן כהנא נוטה להעדיף את נוסח החתימה בסוף פירוש המשנה כנגד שאר המקורות, שיש בהם כולם סתירות וספיקות.

בשולי הדברים יש להוסיף, כי על פי מסקנה זו שנרשמה בערך רבי משה בן מיימון שבאנציקלופדיה העברית, קבע בנק ישראל את תאריך הולדת הרמב"ם על גבי שטר הכסף בן אלף השקלים שהופיע בשנת תשמ"ד: ד'תתצ"ח-1138.

דעת הרמב"ם, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד

המחבר משמש פרופסור בחוג לתלמוד באוניברסיטת בר אילן

פרופ' אברהם יהושע העשל  
תרס"ז-תשל"ג

## ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?

ראה כמה יגיעות יגע הרמב"ם בעניין הנבואה. כל ימיו לא הסיח דעתו ממנה. בכל פינות שפנה, לבו נטה אחריה. בהיותו צעיר הכין לבבו לדרוש ולתור בה. חשב לחבר חיבור בפני עצמו בשם "ספר הנבואה", אף התחיל בכתיבתו, אלא שמשך ידו ממנו מטעמים שונים. אמנם אף שלא ביצע מחשבתו, תמצית משנתו, קב ונקי, ניצלה כנראה מתהום הנשייה. במספר פרקים בספרו "מורה נבוכים" הוא שואל ומשיב בסוגיה זו.

מתוך רמזים בכתבי הרמב"ם יגונב לנו הדבר שאביר החכמים ורבן של כל הדורות היה נכסף ומתאוה לנבואה.

הרמב"ם שהיה נזהר שלא להוציא דברים לבטלה מודה במקצת שהגיע ל"תחילת מדרגות הנבואה". מספר הוא בלי עקיפים שהגיע לו "עזר אלוהי", מין השראה עליונה, בלימוד מעשה מרכבה<sup>8</sup>. "עזר אלוהי" הוא על פי שיטתו "תחילת מדרגות הנבואה", מעלה לנבואה, ואדם שהגיע לזה אינו נמנה בכלל נביאים<sup>9</sup>. אבל לא היה הרמב"ם עומד במעלה אחת ושוקט על שמריו. פעמים אחדות רמז לנו שהגיע למדרגה בנבואה. ועל הפיקחים לדעת רימוזו והגיונו.

בפתיחה ל"מורה נבוכים" אומר: "ולא תחשוב שהסודות העצומות ההם ידועות עד תכליתם ואחריתם לאחד ממנו. לא כן, אבל פעם יוצץ לנו האמת עד שנחשבנו יום ואחרי כן יעלימוהו הטבעים והמנהגים עד שנשוב בליל חשוך קרוב למה שהיינו תחילה, ונהיה כמי שיברק עליו הברק פעם אחר פעם והוא בליל חזק החושך. והנה יש ממנו מי שיברק לו הברק פעם אחר פעם במעט הפרש ביניהם עד כאילו הוא באור תדיר לא יסור, וישוב הלילה אצלו כיום, וזאת היא מדרגת גדול הנביאים... ויש מי שיהיה לו בין ברק וברק הפרש רב והיא מדרגת רוב הנביאים". כאן גילה לנו באופן שאינו משתמע לשני פנים שגם בחייו הבריק הברק.

ושמא תאמר: אין מביאים ראיה מראיה אחת. תדע שהבריק עליו הברק יותר מפעם אחת. הודאת בעל דין כמאה עדים. אומר הוא בעצמו: "האור ההוא הקטן אשר יזריח עלינו... אינו תדיר, אבל יציץ ויעלם כאלו הוא להט החרב המתהפכת". הרי שעלה

<sup>8</sup> והנה עוררתי בו המחשבה המיושבת והעזר האלוהי אל ענין שאספרהו מו"נ, ח"ג, הקדמה (א, ב)

<sup>9</sup> שם ח"ב, פמ"ה (צ, א)

הרמב"ם על מדרגת "מי שיבריק לו פעם אחת בלילו כולו והיא מדרגת מי שנאמר בהם ויתנבאו ולא יספו".

כשניגש לבאר מעשה מרכבה שהם סתרי תורה - הדגיש הרמב"ם שידיעתם נפסקה מן האומה לגמרי, "עד שלא נמצא ממנו דבר קטן או גדול... ולא חובר בו ספר כלל". ועל עצמו אומר: "ולא קיבלתי מה שאאמינהו בו ממלמד". ומתעוררת השאלה: איך הגיע הוא לידיעת סתרי תורה אלה? ואומר הוא לנו: "ולא באתני בו נבואה אלוהית להודיעני שכן נתכוון בעניין. והנה עוררתני בו המחשבה המיושרת והעזר האלוהי". המשפט הזה פלאי. רק מי שחושדים אותו בנבואה ימצא לנחוץ לאמר שלא הגיעה לו.

בפירוש מודה הרמב"ם שזכה למין התגלות בהבנת ספר איוב שהוא משל, "שנתלו בו פליאות ודברים שהם כבשונו של עולם והתבארו בו ספקות גדולות ונגלו ממנו תעלומות שאין למעלה מהן". אחר שפירש את המקומות על דבר השטן נזרקה מפיו ההודאה: "והבן זה העניין והשתכל מה מאד נפלא וראה איך עלו בידי אלו העניינים כדמות נבואה". והרמב"ם ודאי שלא זילזל בביטוי "דמות נבואה". כינוי נבואה כנבואה.

### נבואת משה דרעי

ואם ישאל השואל איך האמין הרמב"ם שהשיג מדרגה בנבואה והלא פסקה הנבואה עם מות חגי זכריה ומלאכי? יבוא בעל דין ויעמוד על הנדון. עדות היא שהשאייר הרמב"ם לבאי עולם ועל פיה יקום דבר. וזה לשונו: "מה שנספר עתה ידוע לנו לאמת ותהינו על דיוקה מפני שהדבר אירע לפני זמן קרוב (בערך 1122) איש חסיד ונעלה, אחד מחכמי ישראל, הנודע בשמו מר משה דרעי... בא לאנדלוס... והעם התקבץ אליו מפני חסידותו, מעלתו ותורתו... אחרי כן התחיל לנבא דברים שנתקיימו לנכון. מנהגו היה להודיע להמוך: "התקבצו למחר ודבר זה או זה יארע". ובאמת כן היה הדבר. "המופת הזה הוכיח לעיני כל שהוא נביא באין ספק. אמנם דבר זה איננו בלתי אפשרי מצד התורה. כמו שביארתי לך בנוגע לנבואה שתחזור (לישראל) קודם ביאת המשיח.. ארץ ישמעאל לא יכלה עוד לנשוא אותו ובכן הלך לארץ ישראל ומת שם, יהי זכרו ברוך. כפי שאמרו לי אלה שראו אותו כשנסע (לארץ ישראל), ניבא על מה שאירע אחרי כן ליהודי המערב, דבר גדול ודבר קטן" (היינו השמד של האלמוחדים משנת 1140 והלאה).<sup>10</sup>

אף בחזון העתידות לא ראה הרמב"ם שידוד המערכות או דבר רחוק מן המציאות. להיפך כל אדם יש לו חלק בכוח הכרת העתיד. יש כוח בנפש לשער ולדמות מראש את אשר יקרה בעתיד.<sup>11</sup> כוח המשער הזה או אינטואיציה "נמצא בכל האנשים",<sup>12</sup> אלא שאצל נביאים הכוח הזה מתחזק על ידי שפע הרוח היורד עליהם.<sup>13</sup> בכוח זה אפשר להגיע לידיעות בלי הקדמות ולימוד ובו "יגידו קצת בני אדם עתידות עצומות".

### מקום שנביאים עומדים, אין פילוסופים יכולים לעמוד

תשוקת הרמב"ם לנבואה לא נולדה בו מתוך כוונה להשתמש ב"תגא" ולעשות נסים ונפלאות. אחר שהתאבק עם בעיות וחידות העומדות ברומו של עולם וראה שפתרון מחוץ לגבול השכל האנושי, תאבה נפשו לעבור את הגבול.

<sup>10</sup> איגרת תימן

<sup>11</sup> "כוח משער" הוא שם לכוח שבו יחשוב האדם שכך יהיה, לא שיהיה בו שום ידיעה, ר"ש אבן תבון, פירוש המלות הזרות

<sup>12</sup> מו"נ ח"ב, פל"ח (פא, ב).

<sup>13</sup> שם (פא, ב): "ותמצא מבני אדם מי שדמיונו ומשערו חזק מאד נכון עד שאפשר שכל אשר ידמה היותו יהיה כו שידמה או שיהיה קצתו וסיבות זה רבות מעניינים רבים קודמים ומתאחרים והווים, אלא שמכוח זה המשער יעבור השכל על ההקדמות ההם כולם ויוליד מהם בזמן מועט עד שיחשב שזה בלא זמן, ובזה הכוח יגידו קצת בני אדם עתידות עצומות".

חיבב הרמב"ם את הנבואה יותר מכל דרכי העיון. מי שהיה ארי שבחבורה, שליט ומושל בהרבה חכמות, הרגיש שלא כל השערים פתוחים לפניו, שהרבה אוצרות סמויים מעיני ההיגיון, "שיש לשכל האנושי גבול יעמוד אצלו". ידע הוא שחידות שונות המסתכל בהן. עיניו כהות וסופו כסומא הממשש באפילה. "דעת האדם יש לה קץ וכל זמן שהנפש בגוף אינה יכולה לידע מה למעלה מן הטבע. ולפי שהיא שורה בטבע אי אפשר לה לחזות ולראות למעלה".<sup>14</sup> יש עניינים לא יגיעו שכלי האדם לידיעתם, "והטריח המחשבות במה שלא יגיעו להשגתו ואין כלי להם שיגיעו בה... הוא חסרון דעת או מין מהשיגוע".<sup>15</sup> אכן יש "מעלה בדעת למעלה ממעלת הפילוסופים והיא הנבואה" בה אדם משיג מה שלא ישיג בכוח השכל.<sup>16</sup> מקום שהנביאים עומדים אין פילוסופים גמורים יכולים לעמוד. אף אריסטו, שדעתו "היא תכלית דעת האדם", ערכו קטן מאלה "שנשפע אליהם השפע האלוהי עד ששיגו אל מעלת הנבואה אשר אין מעלה למעלה ממנה".<sup>17</sup>

## לא השגת הנבואה אלא העדר הנבואה הוא הפלא

בא הרמב"ם וחדש שהנבואה תופעה טבעית היא.<sup>18</sup> מדרך הטבע כל מי שראוי לנבואה יתנבא. נפלא ולמעלה מדרך הטבע הוא אם אדם שכזה אינו מתנבא. הגעה לנבואה היא פעולה טבעית. על האלוהים להתערב כדי למנוע האדם הראוי לנבואה מלהיות נביא.<sup>19</sup> תורה זו פורצת כל הגדרים. נושאי כליו של הרמב"ם בכל הדורות השתוממו עליה. היא מעין "איפכא מסתברא": לא השגת הנבואה כי אם העדר הנבואה הוא הפלא! רגליים לדבר שדעה זו הורתה ולידתה בשרעפים פנימיים, בהרהורי לבו על חלקו וגורלו. הוא חזה על הנבואה מבשרו ודן גזירה שוה מעצמו. מי היה מסוגל, ראוי והגון לנבואה כמותו? ואף גם זאת לא שרתה עליו שכינה כפי כוחותיו ומידותיו. אין זה כי אם אצבע אלוהים.

...דן הרמב"ם בעניין הנבואה ב"משנה תורה" לכל פרטיה כאילו היה דבר הנוהג בכל מקום ובכל זמן ואינו מזכיר שהנבואה נסתלקה מישראל. האם שתיקתו רמז לדעה שהנבואה היא בכדי הישג? לתקוה שהנבואה עומדת לשוב? מדבר הוא עליה כעל דבר שאפשר לרכוש: "אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו... מיד רוח הקודש שורה עליו. המלה "מיד" מתנוססת במקומה. ונושאי כליו של הרמב"ם התקשו בה.

## שיבת הנבואה תקדם לביאת הגואל

אף הרמב"ם הסתכל כלפי מעלה וצפה ליום שבו עתיד הקב"ה להשרות שוב רוח הנבואה על ישראל. אכן שונה דעתו בפרשה זו מדעות החכמים האחרים בזה שמצמצם הוא את חוג השראת הנבואה ומקדים את זמן שיבתה. הוא סובר, שגם לעתיד לבוא לא תשרה הנבואה על כל ישראל אלא על יחידים המוכנים והראויים לה בלבד. מלבד זאת הוא כאילו דוחק את השעה ומורה ששיבת הנבואה תקדם לביאת הגואל...

...חשב אולי שעם שיבת הנבואה תהיה להדרכה שלו חשיבות מעשית. ספר היובל לכבוד ר' לוי גינצבורג נזירק, תש"ו

<sup>14</sup> מכתב הרמב"ם לר' חסדאי באלכסנדריה, קובץ ח"ב, כ"נ.

<sup>15</sup> מורה נבוכים ח"ב, פכ"ד (נא, א).

<sup>16</sup> מורה נבוכים ח"ב, פכ"ד (נא, א); פל"ח (פב, ב)

<sup>17</sup> אגרת הרמב"ם לר' שמואל אבן תבון, קובץ ח"ב, כ"ח, ד, עי' מלטר, JQR, N.S., 1, 492.

<sup>18</sup> כל פעולות השכל הן פרי השפעת "השכל הפועל" כי הוא המוציא שכל האדם מן הכוח אל הפועל (ח"ב פ"ד, כ, ב). אמנם כשהשפע שופע על השכל בלבד יגיע האדם לחכמה, כשיגיע לכוח המדמה בלבד יהיה האדם מכת מנהיגי המדינות, הקוסמים ובעלי חלומות הצודקים (ח"ב, פל"ז, פ, ב) וכשהשפע מגיע אל הכוח הדיבורי והמדמה יגיע לנבואה.

<sup>19</sup> שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוהי, וזה אצלי, כדמות הנפלאות כולם ונמשך כמנהגם, שהעניין הטבעי כל מי שהוא ראוי לפי בריאתו ויתלמד לפי גידולו ולימודו שיתנבא, מו"נ ח"ב, פל"ב (סז, ב).



## פרופ' מאיר חבצלת הרמב"ם והגאונים

הגאונים הם שפתחו את התלמוד שהיה חתום בפני כל בני האומה והוציאו הוראה על פי מסקנותיו לכל ישראל. ברם, מפעלם לא היה מגובש לחטיבה שלימה ומאחדת את כל ההלכה, ולא התאים שוב לכל צרכי הקהילות בכל מקום. ובזאת נוכח הרמב"ם. חיבורו הגדול אינו אלא מיגבש של כל החומר שהיה מצוי לפניו תוך זיקה למגמות החדשות של דורו, והפיכתו למסכת אחת אשר היא "היד החזקה". אין ספק שספריו של הרמב"ם הוא פרי שילובה של האינטואיציה וטיפול מקורי יסודי ושיטתי בחומר התלמוד וכל מה שניתוסף עד ימיו.

מפירושי הגאונים קיבל הרמב"ם רק את המבוססים על נוסחאות נכונות, ומן השאר התעלם. באותם מקרים שבהם מביא הרמב"ם את הנוסחאות שאינן נכונות בעיניו, הוא מביאן על מנת לדחותן. הוא דוחה איפוא נוסחאות מסוימות מפני שלדעתו מקורן בגירסה לא מדויקת, או במסקנה בלתי נכונה מהתלמוד. ברור שהיתה לו מסורת מדויקת על לשונות הגאונים.

הגאונים ורבותיו של הרמב"ם הספיקו רק להניח את היסודות לפרשנות התלמוד, לדרך לימודו ולשיטת מבנה וסידור חדשה בפסק ההלכה, אבל ברמב"ם קם ליהדות הממזג את תרבותה שהתפתחה במרכז הבבלי והספרדי; היוצר "ספר כולל... עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי כול" (בסוף ההקדמה למשנה תורה). יפה עשה ר' מנחם המאירי בכנותו את הרמב"ם בשם "מגדולי המחברים".

חיבור המקח והממכר לרב האי הוא מהחיבורים המצוינים בספרות ההלכה, וביחוד בספרות הגאונים, ומאותה שעה שהופיע התפשטה והלכה השפעתו. עד ימי הרמב"ם תורגם החיבור לפחות פעמיים מהמקור הערבי אל הלשון העברית. חיבור זה היה לעיני הרמב"ם בכתבו הלכות מכירה והשפיע עליו. השוואת ראשי הפרקים של הלכות מכירה לרמב"ם לראשי השערים בספר המקח והממכר מעידה על השפעה ישירה, הן בניסוח נושאי הפרקים, והן במבנה ושיטת הסידור של ההלכות. המפתח של חיבור המקח והממכר וכן המבואות הקצרים בראש כל שער ו"דרך" מראים על מטרת הספר כמדריך לתלמידים, וממנו עמד הרמב"ם על ערך ה"הקדמות" הקטנות והגדולות. השוואת הלשונות של שני החיבורים, טור מול טור, לא רק מגלה כמה מקורות הלכה מהגאון ששיקע הרמב"ם בחיבורו אלא אף מבארת את סיבת החזרות של כמה לשונות כלליים אצל הרמב"ם במידה המעוררת תימהון, שהעתיקן מהגאון.

החיבורים שהשפיעו ביותר על בני התפוצות היו: סידור רב עמרם גאון וסידור רב סעדיה גאון. מתוך ניתוח הטקסט ובדיקת פנים מתברר שסידורי התפילה של הגאונים השפיעו על הרמב"ם בצורתם ובשיטתם.

הרמב"ם בחן, בדק ודן לפי כללים ועיקרים, את תקנות הגאונים ומנהגיהם, תוקפם, זמנם, השינויים הכלכליים והמדיניים שהכריחו את הגאונים לתקן כדי להשלים דיני התלמוד, או להכניס בהם שינויים, ואף להתקנת תקנות ומתן הוראות חדשות. הוא בחן ובדק אלו מהן תוקנו על תקנות חז"ל ולאיזה צורך תוקנו, ומה מידת התפשטותן במקומות שהתקבלו בהם, ותנאיהם, אם עדיין קיימים או שחלפו. מתוך עיון במקורות

ניתן להבין משום מה נפלו לדעתו בחשיבותן תקנות הגאונים לעומת תקנות חז"ל ומדוע רק מספר קטן מהן תוקפן כללי ומחייב בכל הזמנים.

הרמב"ם והגאונים, סורא, ניו יורק תשכ"ז

המחבר לימד בישיבה אוניברסיטה

הרב יוסף קאפח

## הרמב"ם, הגאונים ויהודי תימן

זכה מחברנו ידידי הרב מאיר חבצלת נ"י ונזדמנה לו נקודת תצפית מאד חשובה ומעניינת "הרמב"ם והגאונים".

ייתכן שתהא לחיבור זה השפעה לקביעה ההלכה לאותן עדות וארצות שטרם נהגו לפסוק כהרמב"ם, כי לאחר פרישת יריעה זו לפנינו לכל ממדיה לארכה ולרחבה מתגלה לעינינו היקף הספרות ההלכית העצומה שהיתה לפני רבינו בבואו לקבוע הלכה. המחבר עומד על העובדה כי חשובי הגאונים וראשי הישיבות היה לפנייהם מניין רב של חכמים ותלמידים, וכל תשובותיהם ופסקיהם נעשו על דעת רבים, ואם כן איפוא בקבוע רבינו את פסקיו והלכותיו שקל הרבה שיטות ובנות שיטות, ובדחותו את אשר דחה ובקיימו את אשר קיים על דעת רבים דחה ועל דעת רבים קיים, לו חכמה עמו עצה ותושייה, והרי הוא גדול בחכמה ובמניין (ראה גם שו"ת הרא"ש כלל צד, ה. ורמ"א בדרכי משה או"ח ח אות א). ולכן אין פלא ואין תימא, שארצות רבות לרבות ארץ ישראל קיבלו את הוראותיו של הרמב"ם, על פיו יצאו ועל פיו יבואו אף נגד חיבורי פוסקים אחרים המצויים בידיהם, בידועם כי רבים אשר עמו, ואם כי ספריהם חדלו להתקיים בידינו מסיבות שהזמן גרמא הרי אין משיבין את הארי לאחר מותו.

ידועה היא התקנה שהיתה בטולידו שלא יורה ושלא יפסוק שום אדם נגד הרמב"ם, (ראה יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 955). וכך ארצות קאסטיליא ותוניס, וכמו שכתב הרב אברהם זכות ביוחסין עמ' קכב: "ומשיצאו חיבוריו אלה ונתפשטו בכל גלויות ישראל הסכימו כל ישראל לנהוג בהם ולעשות על פיהם בכל דיני התורה". גם כל ארץ מצרים וכמו שכתב הרדב"ז: דמצרים אתריה דהרמב"ם, ראה בשו"ת רדב"ז... וכיוצא בכך כתב הר"ם אלאשקר בתשובה... וכתב ר' יעקב פראגי בתשובותיו סימן נט: "שאנו מקובלים מגאוני מצרים ומחכמי המערב שכל הקהילות שמסוף המערב וארץ מצרים וארם נהריים וארם צובה ופרס ותימן כולם קיבלו עליהם להתנהג על פי חיבור הרמב"ם". גם ארץ ישראל, כאמור, אתריה דהרמב"ם היא, וכמו שכתב הרשב"ש [ר' שלמה בן שמעון (דורן)] בתשובה סי' רנא. וכך כתב מרן (רבי יוסף קארו) בשו"ת אבקת רוכל סי' לב שהרמב"ם הוא גדול הפוסקים וכל קהילות ארץ ישראל ועריבסתן והמערב נוהגים על פיו וקיבלוהו עליהם לרבן. מעתה אין לסור מדברי מרן ז"ל שבארץ ישראל יש לפסוק ולנהוג כהרמב"ם דמאריה דאתרא (שאדון במקום) הוא. ומן המפורסמות שבכל ארץ תימן נהגו כהרמב"ם כקולוהי וכחומרוהי, (כקולותיו וכחומרותיו) ואף לפי המסורת נתחברו שם ספרים רבים סביב חיבוריו של הרמב"ם, ופעמים רבות הובאו בדבריהם נימוקים וטעמים לדברי הרמב"ם שהיו מקובלים בידיהם מדורות עולם ושלא נודעו ממקום אחר.

אף עוד בחיי רבינו שלחו יהודי תימן למצרים לבלרים להעתיק להם ספרי הרמב"ם, ולא אחת אלא פעמיים ושלוש, וראיה לדבר, ההעתיקות השונות המצויות בתימן, ואשר כבר התברר שנעשו על פי המהדורות השונות של הרמב"ם עצמו, וכפי שכתבתי במבואי לפירוש המשנה לרמב"ם בסדר זרעים ובסדר קודשים. וכפי שכבר ידוע שלא משו חיבורי

רבינו מתחת ידו במשך כל ימי חייו, וללא הפסק תיקן בהם, שינה, מילא והחליף, ומעולם לא קפא ולא הקפיא את אשר כתב אי פעם. ולא רק בפירוש המשנה אלא אף בחיבורו הגדול הכניס תמיד שינויים, ויש מקרים שדבר מסוים נזכר פעמיים או יותר בספרו, וכאשר תיקן הכניס את התיקון במקום המרכזי שהוא מקום עיקר הדין, ואילו במקום שנזכר דרך אגב לא תיקן אם משום שנטרפה השעה ואם משום שלא חש לדבר, כך נהג בפירוש המשנה וכך נהג בחיבורו...

...אנו למדים כי מה שנקבע סופית בחיבורו לא היה פרי עיון זמני, אלא פרי עיון של שנים תוך שינון חוזר ועיון במרחב עצום של דעות, סברות והשקפות.

עתה לאחר פריסת שולחנו של רבינו הגדול לפנינו בספר זה, נראים הדברים שכאשר נתפשטו ספרי הרמב"ם בכל ארצות המזרח ונהגו על פיו כנ"ל לא היתה שם מין "מהפכת תרבות", שינוי ממנהג למנהג שונה, מאורח חיים לאורח חיים אחר, שאלולי כן היה הדבר מעורר התנגשויות חמורות, ואפילו חמורות מאד בין מנהיגי הקהילות, וזאת לא שמענו במזרח בקשר לפסקיו כפי שידוע לנו בקשר לדעותיו המחשביות על ידי אישים ואנשים אשר לא חלק להם בדרכו החשובה שלו. יוצא איפוא שפסקיו נתקבלו כדבר המובן מאליה. כנראה מפני שאותם הדעות, הפסקים וההכרעות המובאים בספריו רוב רובם נהוגים ומקובלים היו בידם מדורות רבים על פי הוראות גדולי הגאונים וראשי הישיבות. אלא שמא שהיה בידיהם מקוטע, מסורג ומפורק בשמועות, תשובות וחיבורים קצרים הגיע זה עתה בכל הדר שלימותו ויפעת זהרו. אמור מעתה פסקיו של הרמב"ם הנם שרשרת במסורת הדורות ממשה ועד משה.

מתוך הקדמה לספר "הרמב"ם והגאונים" לפרופ' מאיר חבצלת, סורא, ניו יורק, תשכ"ז

על המחבר ראה ב"דף" אלול תשנ"ז, 230

הרב ראובן מרגליות

1889-1971

## הרמב"ם והראב"ד

מועטים הם ספרים מחוללי תקופה שהשפעתם היתה גדולה על הדורות הבאים ומהם ביחוד ספר "משנה תורה" לרבינו משה בן מיימון.

אחד המורים היה זקוק להכרעת הלכה עמומה, ידע כי בו ימצא הנחוץ לו ואמר "הגישו האיפוד".<sup>20</sup>

אולם עם ההכרה וההערצה קמה גם ביקורת והתנגדות, וכידוע אחד מגדולי המשיגים על הספר היה הראב"ד, זה האיש שהפליא את חכמי דורו בבקיאותו שהיה סוקר כל התלמוד בסקירה אחת.<sup>21</sup>

האדם הגדול הזה אשר לא חת מלבקר דברי חכמי דורו וגם קודמיו כמו את הלכות רבינו יצחק אלפסי, ואת ספר "המאור" לרבינו זרחיה הלוי<sup>22</sup> הוא לא נכנע גם להכרעות המיימוני, כאשר יצהיר מפורש בהערותו הראשונה על דברי הרמב"ם שכתב: "קראתי שם

<sup>20</sup> כתאב איל רסאייל לר' מאיר הלוי אבולעפיה עמ' טז

<sup>21</sup> שו"ת מהרי"ק שורש ק. וראה מסעות ר' בנימין מטולידא שכותב: בפוסקירה ישיבה גדולה ע"י הרב הגדול ר' אברהם ב"ר דוד זצ"ל רב פעלים, חכם גדול בתלמוד ובפסק ובאים מארץ מרחק אליו לתלמוד תורה ומוצאים מנוחה בביתו והוא מלמד, ומי שאין לו להוציא הוא מוציא להם משלו וממונו לכל צרכיהם, והוא עשיר גדול.

<sup>22</sup> הרמב"ן כשבא בספרו הזכות ליישב השגותיו הוא כותב: מלאו חלחלה מותני וקולמוסי וקונדריסי ינועו בידי כאשר ינוד הקנה במים באשר ידעתי מעלת האיש ההוא בחכמה וגדולתו ביראת אלוהים.

חיבור זה "משנה תורה" לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה הספר ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך ספר אחר בינתיים"<sup>23</sup>, על זה מגיב הראב"ד בכתבו: "אמר אברהם, סבר לתקן ולא תיקן כי הוא עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם הביאו ראיה לדבריהם וכתבו הדברים בשם אומרים, והיה בזה תועלת גדולה כי פעמים רבות יעלה על לב הדיין לאסור או להתיר וראיתו ממקום אחר ואילו ידע כי יש גדול ממנו הפליג שמועתו לדעת אחרת והיה חוזר בו, ועתה לא אדע למה אחזור מקבלתי ומראיתי בשביל חיבורו של זה המחבר, אם החולק עלי גדול ממני הרי טוב ואם אני גדול ממנו למה אבטל דעתי מפני דעתו, ועוד כי יש דברים שהגאונים חולקים זה על זה, וזה המחבר בירר דברי האחד וכתבם בחיבורו ולמה אסמוך אני על ברירתו והיא לא נראית בעיני ולא אדע החולק עמו אם הוא ראוי לחלוק או לא, אין זה אלא כל קבל די רוח יתירא ביה".

ומהר"מ חאגיז בספרו על המ"ח מידות שהתורה נקנית בהן ערך המעלה השלישית עריכת שפתיים<sup>24</sup> כותב: "מה מאד היה קשה בעיני איך הראב"ד ז"ל חסידא קדישא שבדורו היה גדול בתורה וביראה כמו שמעידין עליו שבזמנו של הרמב"ם כשהשיג עליו היה זקן ומופלג בתורה ובחסידות וכדי ביזיון וקצף סתר את קצת מדבריו והשיג עליו, מאחר שהיה אפשר לו להשיגו באהבה ואחיה, הן ראה ערך מעלתו שהרי על רובו ככולו קיים דבריו הואיל ולא סתר אותם וכמו שכתבו "בעלי הכללים" דבכל מקום שהראב"ד ז"ל אינו חולק על הרמב"ם ז"ל הרי דעתו של הרמב"ם נחשב לשתי דיעות"<sup>25</sup>. אם כן מה חורי האף הגדול שהראה בהשגותיו כאלו חלילה אויב היה לו ונתייבשה דעתי במה ששמעתי מפי מרן מר זקני ז"ל כיון שראה הראב"ד ז"ל החיבור הגדול הזה שהוא נפלא מאד, אבל הוא סתום וחתום כאלו הלכה למשה ניתנה לו מסיני, והאמת הוא כי יש בו מהדברים שחלקו וחולקים עליו גדולים מחכמי ישראל בכוונת השמועות, ולכן חשש שלא יגררו אחריו הדורות הבאים, וייראו מגשת אליו לחלוק, בחשבם שכך עלתה הסכמת חכמי ישראל כולם לדון כדבריו..."

...לא התחרות קטנטונות... היו הסיבה לכתובת השגותיו, כי אם לקבוע שהרשות ביד כל חכם בהלכה לבקר כל הכרעה לכן מצא הראב"ד לנכון לרשום לא רק השגות, אלא לפרקים גם הסכמה, וכפעם בפעם הוא כותב: "יפה אמר" "יפה פירש" "יפה עשה" "סברא יפה היא" "סברא היא זבו, והיא יפה בעיני" "יפה אמר אע"פ שלא הסכים לדעת הרב" "מצאתי נוסחה מהופכת אבל זאת הנוסחה מיושרת בעיני יותר", "הסוגיא - ולפי פירושה צריך להיות... אבל באמת הסוגיא שלו והפירוש שכתב הוא נוח לי משלנו" "דבר זה אמר מפני... אבל מכל מקום רואה אני את דבריו" "אמת הוא זה וכן מכוון בירושלמי" "אמת כך מצא בתוספתא ולא ידעתי טעמה ואולי..."

כמו כן הוא כותב: "ראיתי מי שהקשה עליו... ולא קושיא היא..." "לא כך כתב הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו ותמיהני עליו"... וכפעם בפעם ביאר דברי הרמב"ם ושיטתו, גם תיקן שיבושי מעתיקי דברי הרמב"ם באמרו "כל זה אין לו שורש ולא ענף והוא שיבוש המעתיק" "יש כאן שיבושים והגהתי אותם מדעתי".

כן ציין כפעם בפעם מקורות להכרעות הרמב"ם, והרבה מהערותיו הן כמילואים כעין הגהות הרמ"א לדברי ר"י קארו בשולחן ערוך. ומתוך זה אנו רואים עד כמה היה הראב"ד המשיג, מתחשב עם דעתו של הרמב"ם ומסכים אתו, ביודעו גם הוא להעריך את

<sup>23</sup> הקדמת הרמב"ם ל"יד החזקה".

<sup>24</sup> משנת חכמים אות פו-פח

<sup>25</sup> הערת העורך: ידידי הרב פרופ' חיים סולובייצ'יק הוכיח שהראב"ד השיג על הרמב"ם באופן חלקי בלבד. והראיה, מאות מקומות שבהם הראב"ד בפירושו ובפסקיו חולק על הרמב"ם ולא ציינם בהשגותיו. כמו-כן הביא פרופ' סולובייצ'יק בשם אביו הגר"ד זצ"ל שהראב"ד לא השיג על הפסקים התמוהים שברמב"ם. ("ראב"ד"...) פרקים בתולדות החברה היהודית, מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ם, עמ' 40-7 (החלק האנגלי).

עבודתו הגדולה והחשובה של הרמב"ם בספרו "משנה תורה", הוא ה"יד החזקה" שעשה לעיני כל ישראל.

הר"מ במז"ל, ערך הרב י"ל הכהן מימון, מוסד הרב קוק, ירושלים. תשט"ו

על המחבר ראה באנציקלופדיה העברית, כד, עמ' 364-365

פרופ' צבי מאיר רבינוביץ

## יחס הקבלה והחסידות אל הרמב"ם

לכאורה, הרי יחסן של הקבלה והחסידות אל הרמב"ם, צריך להיות שלילי. תהום עמוקה מפרידה בין תנועות אלו לרמב"ם. הקבלה והחסידות מקורן בהדגשת יסוד הרגש שביהדות, והרמב"ם הוא בעל "שלטון השכל". בקבלה וחסידות - רגש, שירה, לב; ברמב"ם - שכל, היגיון, מוח.

התנגדות לחסידות וקבלה מכילים דברי הרמב"ם כי "שלימות מעלת המידות – איננו רק הצעה לזולתו ואינו תכלית כוונה בעצמו... השלימות האנושי האמיתי הוא כשיגיעו לאדם המעלות השכליות"<sup>26</sup> ורק "בעיני ההמון נחשב לגדול בעל מידות טובות"<sup>27</sup> בחסידות וקבלה תופסת את המקום הראשי הערצת שלימות המידות והמעשים ולא שלימות ההשגה. כמאמר חז"ל: "לא המדרש עיקר אלא המעשה".

למרות מאמרי הרמב"ם הנזכרים, המכילים התנגדות נמרצה לקבלה וחסידות התייחסו התנועות האחרונות בהוקרה והערצה אל הרמב"ם. כמעט כל גדולי המקובלים וצדיקי החסידות מזכירים בחרדת קודש את שמו. הקבלה הלכה בהערצת-הרמב"ם כל כך עד שעשתה אותו למקובל שחזר לגמרי משיטתו הפילוסופית, והחסידות עשתהו לצדיק שליט בתחתונים ועליונים וארגה מסביב לאישיותו ארג של אגדות חסידיות. עובדה היא, שההתנגדות היותר גדולה להרמב"ם, ביחוד, בזמן הפולמוסים על ספריו, לא יצאה מחוגי המקובלים כי אם מהתלמודיים, חכמי צרפת. אנסה לבאר את התופעה המעניינת הזאת:

התלמודיים, חכמי צרפת וספרד, שהתנגדו לרמב"ם היו תמימים באמונתם. התלמוד לבדו היה להם לקו שעל פיו כיוונו את מעשיהם ומחשבותיהם. הם לא אהבו לחקור במהותה הפנימית של תורת ישראל והתנגדו מלבד לפילוסופיה גם לקבלה. עוד רבינו בחיי קובל בהקדמה ל"חובת הלבבות" על התלמודיים שאינם מתעניינים באמונות ודעות של היהדות רק מרכזים את כל לימודם בהלכות ופולפול התלמוד. הרמב"ם היה הראשון שנתן מקום גם לאמונות, דעות ומוסר היהדות בצד ספר החוקים והמצוות. לא רק על הלכות דינים ומשפטים כתב כי אם גם על תשובה ועיקרי היהדות, מידות ודרך ארץ. זה היה הצד השווה שבין הקבלה והפילוסופיה שעסקו מלבד בתלמוד גם במוסר היהדות והשקפתה על אלוהים וטבע, כל אחת לפי דרכה. ודבר זה קירב את שתיהן מול מחנה התלמודיים. הקבלה מצאה, איפוא, ברמב"ם אילן גדול לתלות עליו את עיסוקה הרב במחקר האלוהות.

אנסה לתת לקורא, בקוים כלליים, את השקפות המקובלים והחסידים על הרמב"ם כפי סדר התפתחותן, את נימוקיהם להערצתו ותירוציהם להתנגדותו הגדולה של הרמב"ם למיסתורין וקבלה.

<sup>26</sup>מורה נבוכים, ח"ג פרק נד  
<sup>27</sup>שם

## רמב"ן וממשיכיו

הסניגור הראשון של הרמב"ם בין המקובלים היה רבי משה בן נחמן, הרמב"ן. הוא יצא באיגרת מיוחדת לקנא את כבוד הרמב"ם. את גדולת הרמב"ם הוא מבסס על מידותיו הטובות, אהבתו לישראל ואישיותו, וביחוד על גאונותו בתורה.

את עיסוקו של הרמב"ם בפילוסופיה הוא מצדיק בזה "שהיה כמוכרח ואנוס, לבנות ספר מפני פילוסופי יוון שמה לנוס, לרחקם מעל אריסטו וגאלינוס". כל הספר "מורה נבוכים" נכתב רק בשביל קטני אמונה השוגים ב"מינות", כדי לקרבם לשכינה. בתוך הדברים הוא כותב לחכמי צרפת התלמודיים: "הלכם גאוני התלמוד הטריח עצמו? לא עליכם רבותינו... והנה שם הרב ספריו כתריס בפני הפורעניות להעלות הטובעים בבור שאונם".<sup>28</sup> דברי הרמב"ן עושים את הרושם שהרמב"ם בעצמו לא היה כותב ומפיץ השקפותיו הפילוסופיות לולא המתפלספים היהודים ש"נמשכו אחרי המינות". הספר "מורה נבוכים" הוא בבחינת "עת לעשות לד' הפרו תורתך" - הוראת שעה שאין למדין הימנה.

דעתו זו של הרמב"ן נתקבלה בחוגי המקובלים, ומאז מזכירים בקבלה את הרמב"ם בהערצה. אחד מגדולי המקובלים שאחרי הרמב"ן, רבי שם טוב בן אברהם הספרדי מחבר הספר "כתר שם טוב" בקבלה, כתב בספרו ["מגדול עוז"] ש"הדרך אשר תפס הרמב"ם ז"ל ב'מורה נבוכים' הוא ליישב דעת המתפלספים, אבל הוא בעצמו ידע את דרך האחת, שאינה נמסרת אלא מפה אל פה לשרידים אשר ה' קורא, ולדעתי שר"מ ז"ל ידע בהם בסוף ימיו, שאני מעיד שראיתי בספרד ארץ תולדתנו כתוב בקלף ישן נושן ומעושן לשון זה: 'אני משה בן מיימון כשירדתי בחדר המרכבה בינותי בעניין הקץ', וקרובים היו דבריו לדברי המקובלים האמיתיים שרמז רבנו הגדול הרמב"ן ז"ל.<sup>29</sup> לדברי המקובל הזה לא רק שהרמב"ם לא האמין במה שכתב "ליישוב דעת המינים", כי אם גם נעשה בסוף ימיו למקובל. באחד מספרי הקבלה מובאה גם "העתקה" ממכתבו "המקורי" של הרמב"ם שכתב על-דבר התקרבותו לקבלה.<sup>30</sup>

גם המקובל, ההוזה והחולם, רבי אברהם אבולעפיא, בן הדור ההוא, חושב את הרמב"ם בין שלושת "נשיאי העולם", והלא הוא ששר את השיר הידוע:

האל הקדמון האדירך, הפאירך הכתירך  
משה בר מימון אור לנתיבך,  
עבד ה', מה טוב חלקך, בגן מושבך,  
שעה ידך שמה, העניקך זרח כוכבך...<sup>31</sup>

לדעה זו, שהרמב"ם נעשה בסוף ימיו למקובל לא כל המקובלים מסכימים, לא נתקבלה על דעתם דעה משונה זו. רבי חיים ויטל כתב בשם האר"י ש"הרמב"ם והרמב"ן הם גלגול משה רבנו ע"ה... ולכן שניהם נקראים משה, ואמנם הרמב"ן מן פאה ימנית, שהוא קצת רחמים, ולכן זכה בצדקתו לחכמת האמת, והרמב"ם מפאה שמאלית שהוא כולו דין, ולכן לא עסק בחכמה זו".<sup>32</sup> המקובל רבי שלמה אלקבץ כתב, כי "אף שכוונת הרמב"ם היתה לשם שמים אבל לא ראה מאורות חכמת האמת מימיו".<sup>33</sup>

<sup>28</sup> שם

<sup>29</sup> "מגדול עוז" פ"א מהל' יסודי התורה

<sup>30</sup> בספר "שושן סודות" להר"ר משה ב"ר יעקב, השווה; מעין גנים דף כה

<sup>31</sup> "מורה מקום המורה"

<sup>32</sup> "ספר הגלגולים" (חמ"ד) דף עח

<sup>33</sup> בפירושו לשיר השירים

הקבלה עוסקת גם בגלגול נשמת הרמב"ם ושייכותו הנשמטית לזמן האמוראים. המקובל רבי מנחם עזריה מפאנו כתב ש"נפש רש"י היא מגלגול רב ונפש הרמב"ם – מגלגול שמואל וכמו שהלכתא כשמואל בדינא... כן נקבע עתה הרמב"ם את ההלכה".<sup>34</sup>

מגדולי מעריציו של הרמב"ם בדור האחרון של הקבלה היה רבי יוסף קארו ה"בית יוסף". בספרו "מגיד מישרים" הוא מתנגד לדעת המקובלים שכתבו כי הרמב"ם נתגלגל, ומביא מה שאמר לו ה"מגיד": "מה שפלפלת אתמול על הרמב"ם ז"ל, הם אמת והרמב"ם שמח בך על שירדת לסוף דעתו וגם שמח בך שאתה תמיד מביא דעתו ומפלפל בו... וכי שכיבת, הרמב"ם נפיק לקדמותך, דמתרצית הלכתיה ועל כן השתא מוליך עלך זכו והא איהו במדרגת צדיקא... אלא אגלגל בגלגולא ואסתלק ויתבי בהדי צדיקא".<sup>35</sup> הרמב"ם נתעלה בדבריו למדרגת צדיק, המלמד זכות על הלומדים בתורתו. הוא יושב "בהדי צדיקא" בעולם העליון ונהנה מזיו השכינה. רעיון זה על הרמב"ם הצדיק הגיע להתפתחותו הגמורה בספרות החסידות.

### הרמב"ם בספרות החסידית

הקבלה עשתה את הרמב"ם למקובל והחסידות עטרתו בעטרת צדיק, שתפס בחסידות את המקום היותר חשוב. הרמב"ם נעשה בספרות החסידות לשליט בעליונים ותחתונים, ש"כל הפמליא של מעלה" נשמעת לדבריו.

בהערצה גדולה מזכיר רבי מנחם מנדיל מויטבסק. את הרמב"ם וספרו "מורה נבוכים". לדעתי - הוא כותב - שפתי חכם חן דברי הרמב"ם ז"ל אמת (נגד הרמב"ן).<sup>36</sup> והוא מוצא את טעמו של בעל המורה למצוות מילה לאמת, וכותב ש"הוא ז"ל הוציא מפיו הקדוש דברים אמיתיים העומדים ברומו של עולם".<sup>37</sup>

רבי שניאור זלמן הרב מלאדי משה את המחלוקת שבין המתנגדים והחסידים לזו שהיתה בין הרמב"ם ומתנגדיו. "זכרו ימות עולם - הוא כותב במכתב לחסידי ווילנא - מי לנו גדול ממה בדורו הרמב"ם ז"ל... שראו כבודו וקדושתו וחסידותו, אך בארצות הרחוקות אשר לא שמעו ולא ראו את כבודו, החזיקוהו למין וכופר בתורתו הקדושה ושרפו ספריו... על פי חכמים גדולים בעיניהם... ולא עלתה על דעתם לתלות בקוצר ידיעתם והבנתם בדברי קודשו, כאשר נתבאר לבסוף ע"י הרמב"ן והרד"ק ז"ל... ותצמח אמת מארץ, וידעו כל ישראל כי משה אמת ותורתו אמת".<sup>38</sup>

רבי פנחס מקוריץ לא רצה להשאל את הספר "מורה נבוכים" באומרו, שספרי הרמב"ם מכניסים יראת שמים לבית שהם בו.<sup>39</sup>

יוצא מן הכלל ויחידי בהשקפתו היה רבי נחמן מברסלב, שהתנגד לרמב"ם ושיטתו בכל התוקף. רבי נחמן היה מסור לגמרי לאמונה שבלב, לרגש, וברמב"ם בעל "ההיגיון" ראה את מתנגדו היותר מסוכן. הוא ירה, איפוא, בו ובפילוסופיה בכלל, את כל חיצי תורתו. "מי שרוצה לחוס על עצמו - הוא כותב - צריך להתרחק מאד בתכלית הרחוק מספרי

<sup>34</sup> רמ"ע מפאנו "גלגולי נשמות" (לובלין תרס"ח) סעיף קנא. מתנגד גדול לשיטתו הפילוסופית של הרמב"ם היה רבי משה קורדוביירו; אולם רק לתורתו "מפני שלא ידע את חכמת האמת". הרמב"ם בעצמו "החוקר והפילוסוף האלוהי", קדוש ונערץ בשבילו. ("שיעור קומה" לד)

<sup>35</sup> "מגיד מישרים" תרל"ה (ווילנא) פ' ויקהל מהדורה ב

<sup>36</sup> פרי הארץ פ' ויגש

<sup>37</sup> שם פ' לך

<sup>38</sup> האיגרת נדפסה בספרו של טייטלבוים "הרב מלאדי" עמ' 221. למרות דברי הרב המובאים המלאים הערצת הרמב"ם, נמנע מהזכיר את הספר "מורה נבוכים" בספריו, כי אם הוא כותב רמב"ם סתם, בשעה שאת יתר ספרי הרמב"ם הוא קורא כמעט בכל פעם בשמותם כשמביא מהם דבר ("הרב מלאדי" ח"ב עמ' 20).

<sup>39</sup> "מדרש פנחס" (בילגוריי תרפ"ט) עמ' 92

המחקרים שחיברו קצת הקדמונים. ממילות היגיון לרמב"ם, מורה נבוכים הכל כאשר לכל איסור גדול מאד ללמוד בהם כי הם פוגמים ומבלבלים מאד את האמונה הקדושה".<sup>40</sup>

"ושים לבך והבן - אמר רבי נחמן - מפני מי ראוי לך להתיירא יותר אם מספר 'מורה נבוכים' הבנוי עפ"י סברות אריסטו הינן ימ"ש [=ימת שמו], אם להבדיל מספר הזוה"ק [הזוהר הקדוש] שחיברו הרשב"י ברוח הקודש".

אולם היה רבי נחמן בודד בהתנגדותו לרמב"ם בין כל צדיקי החסידות. דבריו לא השפיעו להשניא את ספרי הרמב"ם ודעתו לא נתקבלה.

גם החסידות הפולנית והגליצאית התייחסה בכבוד רב לרמב"ם. אגדה חסידית מספרת בשם המגיד רבי ישראל מקוז'ניץ שבשעה שכתב הרמב"ם, כי מי שמאמין שהש"ת הוא בעל תמונה נקרא מין, נתגרשו מגן העדן "תלי תלים" של נשמות שהאמינו ככה ורק הראב"ד, בדעתו את ה"גירוש" השיג על הרמב"ם והנשמות הוחזרו למקומן.<sup>41</sup>

רבי משה ליב מסוסוב אמר שלרמב"ם מותר היה להתפלסף כי היה תמיד דבוק בה' ובשעה שחשב על הספקות באמונה, ג"כ לא נפרד מדבקותו, כי ידע תחילה את התשובות על הקושיות. אבל אדם אחר כשקורא ב"מורה נבוכים" את הקושיה, עד שמגיע אל התירוץ הרי נפרד בינתיים מדבקות.<sup>42</sup>

גם המתנגד הגדול לפילוסופיה ו"חכמות" רבי צבי אלימלך מדינוב, מצדיק את הרמב"ם ואת עסקו בפילוסופיה. "הרמב"ם ז"ל – הוא כותב - התורה היתה חמד שעשועיו, כאשר תראה רוב השתדלותו בה בספר הי"ד שחיבר, אשר כל עולם יעידון ויגידון שילאה כוח הבשרי לחבר חיבור גדול ונורא כמוהו, ומגודל תשוקתו לד' באהבה רבה, מעטו בעיניו עבודתו במצוות ועיון התורה, עד שרצה לעבדו במושכלות בלי הפסק והנה לא היתה בידו הקבלה האמיתית ע"כ התעסק בחכמות להשיג שלימות אהבתו ויראתו, והשי"ת ראה בר לבבו והוציאו מן המבוכה בסוף ימיו והודיעו מחכמת הקבלה".<sup>43</sup>

ביחוד התייחסה בחיבה לרמב"ם בפרט, ולחוקרי ישראל בכלל, החסידות הפשיסחאית-קוצקאית. חסידי רבי שמחה בונם מפשיסחה ורבי מנחם מנדל מקוצק הרבו ללמוד ב"מורה נבוכים" ולפעמים עם תלמידים.

כשהביאו לרבי ישראל מריזין את הספר "מגדול עוז" לרבי יעקב עמדין אחרי צאתו מדפוס עם הסכמתו הוא, אמר, כי לו ידע מקודם, שהמחבר מדבר כנגד הרמב"ם והמור"ן [והמורה-נבוכים] שלו לא היה מסכים עליו.<sup>44</sup>

פעם שאל רבי ישראל מריזין במסיבת חסידיו: "למה מדברים על הרמב"ם?" השיב לו רב אחד, יען שכתב במקום אחד שאריסטו השיג עד גלגל שמיני יותר מיחזקאל הנביא, אם כן למה לא ידברו? והשיב הוא: הצדק עם הרמב"ם. כי נתבונן: שניים הלכו למלכות. החכם הולך למלכות ממש ואינו מביט כלל בפינות הבית: על תכשיטי המלכות והצביונים והגוונים. והשוטה כשבא לחדרים ורואה הגוונים ותכשיטי המלך ואוצרותיו שוכח בהמלך ונותן כל דעתו על זה.<sup>45</sup>

<sup>40</sup>חיי מהר"ן ח"ב

<sup>41</sup>עשר אורות עמ' 82

<sup>42</sup>רבי שמואל שינאוור "רמתיים צופים" עמ' 135

<sup>43</sup>מעין גנים ל"אור החיים" דף כה

<sup>44</sup>ד"ר. ש"א הורדצקי "החסידים והחסידות" ח"ג עמ' קד

<sup>45</sup>עשר אורות עמ' 129



ממערצי הרמב"ם וספריו, היה גם הגאון והצדיק רבי חיים הלברשטם מצאנז. דרכו היה ללמוד אחרי "כל נדרי" ב"מורה נבוכים" והיה רגיל לאמור כל לילה לפני שנתו: "רבונו של עולם! עזרני שאזכה לעבוד את הבורא כמו הרמב"ם!..."<sup>46</sup>.

ספר יובל לרמב"ם, ערך הרב י"ל מיימון, מוסד הרב קוק

המחבר לימד באוניברסיטת בר-אילן

## כתביו

### אריה סטריקובסקי על איגרת השמד

ב"איגרת השמד" יוצא הרמב"ם הצעיר להגנת אנוסי האיסלאם שבמרוקו. בניגוד לחכם מסוים, שהתייחס אליהם כלמשומדים קורא רמב"ם לחברי הקהילה לקרב את אחיהם. הוא אף מתיר לאנוסים להתאסלם למראית עין אך תובע מהם לעזוב את ארץ השמד.

האיגרת יצאה לראשונה על ידי אברהם גייגר ב-1850<sup>47</sup>. גייגר צירף מאמר הערכה שבו טען, בשפה סטירית, שהצדק ההלכתי היה עם החכם המחמיר ושהרמב"ם עצמו בכתביו ההלכתיים פסק כאותו חכם לחומרה.

במאמרנו<sup>48</sup> זה נשתדל להוכיח, כי בניגוד לדעתו של גייגר, האיגרת הזאת אינה חורגת מיתר תשובותיו ההלכתיות של הרמב"ם הן בנאמנותה לדרכי החשיבה של ההלכה והן בהשתלבותה עם פסיקתו ופירושו בכתביו ההלכתיים האחרים. אך תחילה נברר את מהותו ורקעו של השמד המתואר באיגרת.

### למהות השמד של אלמנחון

האיגרת משקפת מדיניות לא-עקבית. לכאורה, יכלו האנוסים להמשיך בשמירת מצוות באין מפריע כדברי הרמב"ם באיגרתו, ב"מין הרביעי": "אבל השמד הזה אינם חייבים לעשות מעשה זולת הדיבור בלבד, ואם ירצה אדם לקיים תרי"ג מצוות בסתר, יקיים ואין אשם לו" (עמ' סא).

תיאור שונה לחלוטין עולה מדברי האיגרת ב"מין החמישי" כאשר הרמב"ם פונה לאנוסים שטרם היגרו וממריצם לשמור מצוות בנימוק "ואינו דומה שכר מי שעושה מצווה בלא פחד לשכר מי שעושה אותה והוא יודע שאם יודע בו שעשאה יאבד נפשו וכל אשר לו"<sup>49</sup> (עמ' סז).

<sup>46</sup> א' מיכלזון "מקור חיים" (לבוש תרפ"ט) עמ' 17 בשם ר"א איטינגאי

<sup>47</sup> בספר: Moses ben Maimon: Studien (Breslau 1850) p. 18; שנדפס מחדש ב- Nachgelassene Schriften, III (Berlin 1876) p. 51

על מקור זה העמידני חיים סולובייצ'יק ואריה גולדברג סייעני בקריאתו

<sup>48</sup> מיספור הדפים והמובאות (אם לא מצויין אחרת) לפי מהדורת רבינוביץ, רמב"ם לעם, מוסד הרב קוק. הסתייעתי גם במהדורותיהם של הרב יוסף קאפח, מוסד הרב קוק תשל"ב; הרב יצחק שילת, "תרגום בלתי ידוע של איגרת השמד לרמב"ם". סיני, סיון-תמוז תשד"מ, קנז-קסד; איגרות הרמב"ם, ח"א, ירושלים, תשמ"ז, עמ' כה-ס (להלן: מהדורת שילת)

<sup>49</sup> בסוף האיגרת מבחין הרמב"ם בין מצב שבו יכול אדם לקיים מצוות, תחת תחושה של פחד כשעליו להסתתר בביתו, ובין מצב שבו "כופין אותו לעבור על אחת מן המצוות". במקרה הראשון מייצג הרמב"ם להגר ובמקרה השני הוא מחייב להגר (מהדורת קאפח, קיח-קט). מסתבר שחלו שינויים בתקופות שונות בדרכי הכפייה של המייחדים, ראה: דוד קורקוס, "לאופי

סתירה דומה עולה מתיאור שמירת השבת: בעמ' סז מובא שלא אנסו על השבת ובמקום אחר באיגרת מדובר על "מי שאינו משמר שבתו מפני החרב" (עמ' לא, לב). מסתבר שהממשל המוסלמי לא הפעיל אינקוויזיציה רשמית, אך באקראי נטפלו לאנוסים. האנוס שרצה לשמור מצוות נאלץ להיסגר בביתו ולפעול בזהירות רבה לבל ייתפס. קשיים ייחודיים נערכו על שמירת השבת. כידוע, ההלכה המוסלמית מחייבת לעבוד שבעה ימים בשבוע. השבת היהודית הותקפה על ידי המוסלמים כפגם בהגשמת הבורא, כאילו הבורא נתייגע ממלאכת הבריאה ונזקק למנוחה.<sup>50</sup>

האנוסים שנרתעו מלהגר ממרוקו, נימקו את הישארותם בדאגתם לילדיהם ולבני משפחתם שלא ייטמעו בגויים (עמ' כט). אך זו לא הייתה הסיבה היחידה. ממקורות שונים עולה, שהמרת הדת סייעה למתאסלמים להשתחרר מהגזירות המעיקות שנגזרו על כלל היהודים. ורבים מהם אכן עלו לגדולה.<sup>51</sup>

היהודים, שעמדו תחת לחץ כפול של ה"שוט והגזר", ביקשו היתר "להעיד" (להצהיר) את השהאדה<sup>52</sup> (עדות) באופן ש"לא יודה להם אמונה שלימה באופן שהיא מכחשת לתורת משה רבנו עליו השלום",<sup>53</sup> דהיינו שיוכלו להיענות לדרישות האיסלאם, מבלי לפגוע בעקרונות ההלכה היהודית.

בתקופה קשה זו הופצה בקרב יהודי מרוקו איגרת שנשלחה על ידי אישיות רבנית, ולפיה אין כל ערך למצוותיהם של האנוסים שהעידו את השהאדה, דינם כמשומדים לעבודה זרה והם רשעים ופסולים לעדות. איגרת זו אבדה ואין לנו מידע על מחברה. כנגד איגרת זו כתב הרמב"ם הצעיר את איגרת השמד ובה הוא מפרך את טיעוני החכם וגם מעודד ומדריך את אנוסי האיסלאם.

האתגר האינטלקטואלי של הרמב"ם היה גדול מזה של יריבו. הלה יכול היה להסתפק בסיכום ההלכה התלמודית על משומד לעבודה זרה. אך הרמב"ם, שהחשיב את האיסלאם לדת מונותאיסטית כופרת, נאלץ ליצור ויצר פסיקה הלכתית חדשנית ויישמה לצרכים הייחודיים של עדה במצוקה. בפסיקתו זו מתעלה הרמב"ם הצעיר כפוסק סמכותי וכמנהיג דגול החש את פעימות עדתו. אגב כתיבה זו, הכין הרמב"ם פרקים וסעיפים שבתקופה מאוחרת שובצו בכתביו ההלכתיים הגדולים.<sup>54</sup>

## סקירה הלכתית

נפתח בסיכום הלכתי של האיגרת: האיסלאם אינו עבודה זרה והשהאדה אינה אלא הצהרה גרידא בשליחותו של מוחמד. לכאורה היה מקום למיין את השהאדה, כאחת מ-610 המצוות שאף עליהן בשעת השמד ייהרג ואל יעבור, כפי שהרמב"ם עצמו פוסק

השמד של שליטי האלמוחדון ליהודים" ציון, 32, 1967; עמ' 137-161; אברהם הלכין, "לתולדות השמד בימי האלמוחדון", קובץ מחקרים לזכר יהושע סטאר, נ.י. תשי"ג, 101-110; בת-יאור (ג'יזל ליטמן), ד'מים, יהודים ונוצרים תחת שלטון האיסלאם, ערך: משה שרון, תירגם מצרפתית אהרן אמיר, הוצאת כנה, ירושלים. מיספור העמודים בהערותי הם לפי התרגום האנגלי.

<sup>50</sup> מובא בקוראן: "אנו בראנו... בששה ימים... ולא נגעה בנו עייפות" (ג. 38). כשמוחמד פונה לסוחרים לבוא למסגד ביום שישי, הוא מציין שהם יכולים אחר התפילה לחזור לעסקיהם. לפי פשוטם של דברים, הוא אינו מחייב לעבוד בימי שישי (סורה ב 9, 10) אלא מתיר זאת. אך פרשני הקוראן המסורתיים הסיקו מהדברים שהעבודה בימי שישי היא בגדר חובה. יש לציין שיום שישי מכונה "יום אלג'מעה" (יום התכנסות) למטרת תפילה.

<sup>51</sup> לפי עדות של תייר מוסלמי, ההצלחה הכלכלית של היהודים בסג'למאסה ופס הביאה לגזירות כלכליות ותרבותיות שהגבילו למלאכת בנייה ולהפשטת נבלות. בתקופה מאוחרת ה' שהתלוננו שמתאסלמים אלו אינם מאמינים בדתם החדשה. (תופעה דומה חזרה על עצמה בספרד הנוצרית אחרי גירוש ספרד). המתאסלמים הללו חוייבו ללבוש בגדים בצבע כהה מיוחד, לשם היכר, כדי שיהיה אפשר להתחקות על מעשיהם ("ח"ז הירשברג, ממזרח ומים, 145).

<sup>52</sup> תוכנה: "אעיד לאללה שאין אלוה כי אם אללה ומוחמד שליח אללה".

<sup>53</sup> על-פי מהדורת שילת, סיני, עמ' קנט (ראה שם הערה 7).

<sup>54</sup> הלכות יסודי התורה פ"ו וספר המצוות, מצוות עשה ט ולא תעשה סג

באיגרתו (עמ' נא) ובמשנה תורה (מדע, יסודי התורה ה, ג). אך כאן מחדש הרמב"ם כי התלמוד לא החמיר אלא בעבירה שיש בה מעשה ואילו השהאדה אינה אלא דיבור גרידא (עמ' סב). העובדה שגם האנס המוסלמי יודע שהאנוס מתכחש בלבו<sup>55</sup> למוצא שפתיו מרוקנת מהדיבור את ממשותו. לכן מאפשר הרמב"ם לאנוס להתחזות כמוסלמי, לבקר במסגד (עמ' לב) ואף פוטר מעוון "חילול ה'" (עמ' ס). הבעיה ההלכתית, מוסיף הרמב"ם, קיימת לא בהצהרה עצמה, אלא במכלול החיים הדתיים ושמירת המצוות שקיומם הגלוי נאסר בעונש מוות. לפיכך חייב כל יהודי החי תחת משטר המייחדים להגר לאלתר לארצות בהן יוכל לעבוד את ה' בגלוי. כל עוד נשאר היהודי במרוקו, עליו להיסגר בביתו, לחוש רגשי אשמה כבדים ועם זאת להיות מודע לערך הסגולי שיש לקיום המצוות על ידיו<sup>56</sup> (עמ' סז). היהודים מצדם נקראים לקרב את אחיהם האנוסים ולזרזם לשמירת מצוות, ובבואם לבית הכנסת - יש לקבלם בכבוד (עמ' סח).

## מטרותיה המנוגדות של האיגרת

אילו מטרת הרמב"ם היתה הלכתית בלבד, יכול היה להסתפק בדברי הסיכום שהעלינו בתוספת חתימתו: "וכתב משה". אך לרמב"ם היתה גם מטרה חינוכית: לעודד את רוח האנוסים, לחזקם בנאמנות לתורה ולהמריצם להגר. כאן נוצרה התנגשות בין ההלכה המקילה באמירת השהאדה, התחזות למוסלמי ותפילה במסגד ובין המטרה החינוכית ש"חייב הוא כל-מי שאינו יכול לצאת... שיראה נפשו מחלל שם שמים... ושהוא נזוף מלפני המקום, נענש על רוע מעשיו" (עמ' סז). אינך יכול להלל את המוסלמים על "שמייחדים ייחוד שאין בו דופי" ולבנות מגדל הלכתי של קולות הלכתיות ובו בזמן לטפח רגשי אשמה בקרב אנוסי האיסלאם.

הרמב"ם פתר את הבעיה המיתודית בדרך מקורית. הוא גיבש את הטיעונים ההלכתיים ה"נייטרליים" בחלקה השני של האיגרת, אך את הנימוקים ההלכתיים המקילים שנגדו את מטרותו החינוכית המחמירה הוא פיזר והבליע בחלקה הראשון של האיגרת בין דברי אגדה ופולמוס. דרך כתיבה זו<sup>57</sup>. מחייבת אותנו ללקט את הנקודות ההלכתיות המובלעות, להרכיבן ולשחזרן.

## מדוע מכריע הרמב"ם לקולה?

### 1.האיסלאם אינו עבודה זרה

הגדרת האיסלאם מהווה סלע מחלוקת רב-אנפין בין הרמב"ם והחכם. לרמב"ם ברי שהאיסלאם אינו עבודה זרה<sup>58</sup>, ולחכם ברי "שהישמעאלים יש להם עבודה זרה במכה

<sup>55</sup> יש לציין שעל מדוכה זו ישבו גם תיאולוגים מוסלמיים שהעלו שמוסלמי אע"פ שחטא, מוסלמי הוא, כל עוד הוא מאמין בלבו.

ראה: W Madelung, "Early Sunni Doctrine" ... Studia Islamica (32) 1970 pp. 233-254.

<sup>56</sup> השווה: "ואין אומרים לאדם רשע: הוסף רשע והימנע מן המצוות" (רמב"ם משנה תורה, אהבה, נשיאת כפיים פט"ז, ה"ו). אמנם גם לפי הרמב"ם, בשעת השמד, על כל עבירה "ייהרג ואל יעבור" (שילת מז) אך האנוס שיסתגר בביתו יימנע ממצבים שבהם יחוייב לעבור עבירות. רמב"ם באיגרתו נמנע מלפרט מה יעשה היהודי כשנתפס ומאלצים אותו לעבור עבירות.

<sup>57</sup> הרמב"ם מתאר דרך כתיבה מעין זו בהקדמתו למורה נבוכים.

<sup>58</sup> באיגרת השמד, הרמב"ם אינו אומר בפירוש שהישמעאלים אינם עובדים עבודה זרה, אך הוא רומז על כך בדרכים הבאות: (א) בלגלוגו על דברי החכם "שהישמעאלים יש להם עבודה זרה" (עמ' מד). (ב) בהגדירו את השהאדה כאמירה שאין בה אלא ש"איש מבני אדם שהוא נביא" (עמ' לא). (ג) בהיתרו להיכנס למסגד מתוך הנימוק שהמסגד משמש לעבודת האל (עמ' לב).

בין אלו שדנו את האיסלאם כ"עבודה זרה" יש למנות את מדרש "לקח טוב", במדבר (כא כט) המזהה את הכעבה עם כמו"ש המואבי, ורבי אברהם אבן עזרא (על דניאל, יא, לא) המחשיבה כמקוליס. כך גם האמין מורו של ר' עובדיה הגר (תשובות הרמב"ם; מהדורת בלאו, ח"ב סי' מח עמ' 725). עמדת ביניים מייצג הר"ן בחידושי על סנהדרין סא, ע"ב, ד"ה יכול: "וגם המשוגע של הישמעאלים אף על פי שאין טועין אחריהם לעשותן אלוהות, הואיל ומשתחוים לפניהם השתחוואה של אלוהות דין עבודת-אלילים יש להם".

רוב רובם של גאוני בבל פסקו שהאיסלאם אינו עבודה זרה. לריטב"א ולרדב"ז, אין האיסלאם עבודה זרה, ובכל זאת הם פסקו שאדם ייהרג ואל יעבור על אמונתם בגלל יסודי דתם. (ש"ת הרדב"ז ח"ד סי' אלף קסג; חידושי הריטב"א פסחים כה, יעב"ץ מגדל עוז, אבן בוחן, פינה א אות לה).

ובמקומות אחרים" (מד). שתי התפיסות הנוגדות הללו, מטביעות את חותמתן על צבינה של השהאדה:

הוא אומר שמי שהודה לו בשליחות – כבר כפר בה' א-להי ישראל והביא ראיה על זה ממה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה: "כל המודה בעבודה זרה כאילו כופר בכל התורה כולה". ולא היה אצלו זה ההיקש בהפרש בין מודה לעבודה זרה בלי אונס אלא ברצון נפש כירבעם וחבריו, ובין שיאמר על איש מבני אדם (מוחמד) שהוא נביא בהכרח מפחד החרב (עמ' לא).

הרמב"ם שאינו מחשיב את האיסלאם כעבודה זרה אינו מוצא בשהאדה אלא אמירה נבובה. לעומתו, החכם דן את האיסלאם כעבודה זרה, וממילא, המודה בו כופר בכל התורה כולה. לשיטתו אף אם תדון בשהאדה כאמירה גרידא, לא תוכל להקל על המצהיר, כי בהלכות עבודה זרה חייב האומר: "אלי אתה". (רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פ"ג, ה"ד עפ"י סנהדרין ס).

הרמב"ם תיכן את קולותיו ההלכתיים במיבנים של קווי הגנה בדרך התלמודית של "אם תמצא לומר".

לדידי, אומר הרמב"ם, האיסלאם אינו עבודה זרה, והשהאדה, הנאמרת מהשפה ולחוך, אינה התאסלמות אלא הצהרה נבובה על נבואת מוחמד. אך אם תטען שמצהיר השהאדה עובר על איסור התחזות לכופר, לגוי ולעכו"ם אטען כנגדך שאין איסור על דברי כפירה הנאמרים תחת אונס מתוך הסתייגות פנימית ביחוד כשהאנס יודע שהאנס אינו מתכוין לדבריו.

ידיעת האנס, בצירוף הרקע הפרגמטי של גזירת השמד, מפרנסים גורם נוסף לקולא: "הנאת עצמם". השהאדה אינה נאמרת כאמירה דתית צרופה אלא "להפיס דעתו של המלך" (עמ' סא).

לכאורה, יש כאן בעיה חמורה אחרת. הרי השהאדה היא מעין שבועה דתית וקיים איסור של חילול ה' לעיני הגויים כאשר נשבע האנוס לשקר. על זאת משיב הרמב"ם שאין איסור על שבועת שקר תחת אונס והראיה שבית הלל התירו להישבע לשקר עבור אונס ממון למרות חילול ה' הכרוך בכך (עמ' ס).<sup>59</sup>

וממשיך הרמב"ם: אפילו אם לא שוכנעתם לחלוטין שיש להקל, דעו שכשאין חיוב גמור ש"יהרג ואל יעבור", קיים חיוב גמור של "וחי בהם", ואז הנהרג עובר על איסור חמור. לפיכך אפילו אם לא הצלחתי אלא להטיל ספק בצדקת טענותיכם, חייבים אתם לפסוק: "יעבור ויעיד ואל ייהרג" כי אין ספק חיוב מסירות נפש דוחה עשה של "וחי בהם".

העמדות של החכם, והרמב"ם הולכות ומתקטבות בדיון על הכניסה למסגד:

אחר-כך מצאנוהו אומר: כי כשייכנס אחד מהאנוסים בבית תפילתם (מסגד) להתפלל שם, אפילו אינו אומר שום דבר, ואחר כך ייכנס בביתו ויתפלל תפילתו – שהתפילה פשע הוא מוסיף בה, ועבירה היא בידו. והביא ראיות על זה מדברי חז"ל: "כי שתיים רעות עשו עמי" (ירמיה ב, יג) – שהיו משתחוים לצלם ומשתחוים להיכל. ולא היה הפרש אצל זה המפרש במי שהיה משתחוה לצלם ולהיכל על דרך כפירה למען טמא את שם ה'... לבין מי שנכנס לבית שידמה לאשר ידמה

לפיכך כשהחכם המחמיר דן את האיסלאם כעבודה זרה, הוא מצא עצמו בעמדת מיעוט ובכך הקל על הרמב"ם במלאכת הפולמוס.

<sup>59</sup> מדובר בשבועת שקר עבור השתמטות ממס כשברור שזהו מס שאין לו קיצבה או שהמוכס עומד מאליו. כלומר, כשאין מקום ל"דינא דמלכותא".

להשתדל בגדולת ה', ולא יזכור בו ולא יאמר דבר שהוא היפך הדת בשום פנים<sup>60</sup> והוא עם כל זה מוכרח להיכנס (עמ' לב).

הדברים מחבהרים על ידי הגירסה שפירסם שילת ב"סיני":

נראה שאין למורה (החכם המחמיר) הזה הפרש בין מי שמשתחוה לצלם ולהיכל ברצון למען טמא מקדש ה' ובין מי שנכנס לבית שנעשה לפאר ולהלל להשי"ת ולא יזכיר בו ולא יאמר דבר היפך התורה בשום אופן ועם כל זה אינו נכנס שם אלא בעל כורחו. (שם, קס).

לפנינו ניגוד קוטבי: בעוד שהחכם אוסר לאנוס אף להיכנס לבית הכנסת, הרי הרמב"ם קובע ש"אין (בתפילה במסגד) היפך הדת בשום פנים". את הרקע של פסיקה זו יש למצוא בהשקפת הרמב"ם על הצדדים החיוביים שבאיסלאם והתפקיד החיובי שנועד לדת זו בהתפתחותה של האנושות<sup>61</sup>. בהתאם לכך פוסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ז: "כל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם כגון אלו הישמעאלים, יינו אסור בשתייה ומותר בהנאה וכן הורו כל הגאונים"<sup>62</sup>. ואם הדברים אמורים על המוסלמים בכללם, קל וחומר על כת המייחדים שהפליגו בייחוד הבורא.

יש להקשות: לאור חשיבות המונותאיזם שבאיסלאם במיבנה ההלכתי של האיגרת, מדוע מסתפק הרמב"ם ברמיזות קצרות ונמנע מללבן ולהרחיב בסוגיה זו? את ההימנעות הזאת נוכל להסביר לפי דרכנו שמטרותיה החינוכיות של האיגרת מנעו מהרמב"ם מלהרחיב בשבחי המונותאיזם שבאיסלאם.

## 2. חילול ה'?

עם כל זאת נשארה בפני הרמב"ם בעיה חמורה. האין באמירת השהאדה משום "חילול ה'"? כאן הרמב"ם עונה בפירוש ומכללא:

חילול השם ייחלק לשני חלקים: כללי ופרטי. ... שיעשה אחד מבני אדם עבירה להכעיס; לא יעשה לתענוג או ערבות שימצא במעשה ההוא, אלא להיותה קלה ונבזה בעיניו הנה זה כבר חילל את השם. והוא אמרו יתברך (ויקרא יט, יב): "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך" - וזה מעשה אין שם תענוג והנאה נמצא בו, ... וכל זה שיהיה מחלל שם שמים ברצונו" (שילת, מז, נ). לכאורה כוונת הרמב"ם שהאנוסים המזלזלים במצוות הקלות בעיניהם נכשלים גם בעוון חילול ה' אף על מעשים שבסתר; אך יש בכך גם רמז לקולא. הגבלת חילול ה' למעשה "שאין תענוג והנאה נמצא בו", מפקיעה את האנוסים מהעוון של חילול ה', שהרי "הם לא מרדו באל לבקשת ערבות והנאה כי מפני חרבות נדדו... הם לא שלא פשעו ברצונם" (עמ' לו).

הרמב"ם אינו מסתפק בכך שהוא פוטר את האנוס מעוון חילול ה', הוא אף מדריך ומכוון את האנוס לקיום מצוות קידוש ה' במעשים יום-יומיים, שאין בעשייתן כל סיכון.

כאן מאריך הרמב"ם בדוגמאות של מצוות שבין אדם לחבירו, ואף בהפלגת דברים זו אינו מסתפק: "ולולא פחדתי מן האריכות הייתי מבאר לך... ואולם לא יספיק בזה אפילו

<sup>60</sup> ההלכה האיסלאמית מתירה למוסלמי להתפלל בבית-כנסת כי אז הופך בית-הכנסת למסגד. אולי בגלל סיבה זו לא חשש הרמב"ם מחילול ה' לעיני המוסלמים אם ימצאו שהיהודים מתפללים במסגד לא-לוהי ישראל. על החובה לבוא למסגד בימי שישי ולהאזין לדרשה ראה: חוה לצרוס יפה: "בין הלכה ביהדות ובאיסלאם", תרביץ, נא, תשמ"ב, 224. היא נימקה זאת גם מטעמים פוליטיים.

<sup>61</sup> פרופ' ישעיהו לייבוויץ הפנני למדרש פתרון תורה (מהדורת רא"א אורבך) שבו מובא על מקום המקדש שבנחלת בנימין: "שגם היום הזה אותם אנשים שהבית בידם (מוסלמים) עשו אותו בית עבודה ומובחר ומעולה ומכובד... ולכן אמר כל היום עד ביאת מורה צדק ויום העתיד. ואותו היום החדש בו עבודת הצדקה ותהיה מקובלת לפני שד". (שם, עמ' 339; ראה עוד שם עמ' 331).

<sup>62</sup> אמנם רבי יעקב בן הרא"ש מביא דעה זו בשם "ויש מהגאונים" (טור יורה דעה, קכד).

ספר גדול" (שילת, עמ' מט). גדולה מזו, את הפן הזה של קידוש ה' שהאנוס יכול לקיימו בנקל מייחס הרמב"ם לאישי סגולה. דהיינו, אף האנוס יכול ללא מאמץ להגיע לדרגתם.

### 3. התחזות: "וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים באותו הדיבור"

ההנחה שהאנוסים ידעו שאין ממש באמירת השהאדה חשובה לו לרמב"ם והוא מסתייע בה כדי להוכיח שאין באמירה עוון של התחזות לגוי<sup>63</sup> או לכופר.

אמנם מסתבר שהרמב"ם מחלק בין עבודה זרה ממש ובין שהאדה. בעבודה זרה ממש, אין היתר לאמר דברי מינות וכפירה אלא כאשר האנס יודע שהאנוס אינו מתכוון לדבריו, ואילו בשהאדה מותר לנאנס להטעות את אונסיו.

דומה שהרמב"ם אומר ליריבו: לשיטתי, אין בשהאדה משום כפירה ולכן מותר ליהודי אף להטעות את האנס. אך אף אתה, לשיטתך, ששהאדה היא בגדר עבודה זרה, תוכל להתיר כשתביא בחשבון את ידיעת האנס.

### 4. הסתייגות פנימית

הרמב"ם דן בהסתייגות פנימית (mental reservation) בפירוש ומכללא. בתחילת האיגרת מביא הרמב"ם שהשהאדה נאמרה אופן "שלא יודה להם... אמונה שלימה באופן שהיא מכחשת לתורת משה רבנו עליו השלום" (שילת, סיני, קנט).

היתר זה מתחרז עם דברי הרמב"ם במו"נ: "האמונה אינה העניין הנאמר בפה אבל העניין המצוייר בנפש כשיאמינו בו שהוא כן כמו שיצוייר..." (ח"א, פ"נ).

ההסתייגות הפנימית לא היתה נחלה בלעדית של אנוסי המגרב. קיימות עדויות שונות על ההסתייגות הפנימית שהיתה נהוגה בין האנוסים בספרד המוסלמית. לפי הרב יוסף שלום אשכנזי מברצלונה (סוף המאה ה"ד): "בזמן שהמוסלמים מכריזים על אמונתם, היהודים הכסילים הללו שאין להם חלק ונחלה בדתנו מצטרפים אליהם ואומרים מצדם "שמע ישראל" (עפ"י קורקוס, ציון שם, עמ' 160). כיוצא בכך עשו אנוסי ספרד הנוצרית (אסף, באהלי יעקב 155).

סרח'אסי מביא כי היהודים בעירק שנאלצו להתאסלם אמרו את השאדה מתוך הכרה פנימית שמוחמד נשלח אמנם על ידי האל אך נשלח לערבים בלבד ואין הוא מנביאי ישראל.

יש לציין שגם החארג'ים (כת מוסלמית שנרדפה על ידי המייחדים) נקטו בשיטת ההסתייגות הפנימית (קורקוס, שם). לאור השכיחות של ההסתייגות הפנימית, נוכל לנחש שהמייחדים במרוקו לא הופתעו כשמצאו שאף אנוסיהם היהודים נוהגים בדרך זו וייתכן שהם לא ציפו אחרת.

על כל פנים, הערכתו של הרמב"ם, שהאנוסים נוהגים בדרך ההסתייגות הפנימית, מעוגנת במציאות ההיסטורית של זמנו.

### 5. הנאת עצמם

<sup>63</sup>א. העובדה שהאנוסים ביקשו והמשיכו לטפח את קשריהם עם הקהילה היהודית איפשרה לרמב"ם להקל להם. ב. היתרו של הרמב"ם לומר "גוי אני" בכדי להציל עצמו מעונן בשני התלמודים. מובא בנדרים סב ע"ב: "שרי ליה לצורבא דרבנן לאמר: "עבדא דנורא אנא, לא יהיבנא אכרגא" ולפי הסבר הר"ן מותר לכל יהודי "דהן (הגויים) סבורים לעבודת כוכבים, והוא - לבו לשמים". כך גם משמע מירושלמי, עבודה זרה, פ"ב ה"א (מ ע"ג).

אף שרמב"ם אינו מסתייע בפירוש בנימוק של "הנאת עצמם", נראה לי שהוא רומז עליו. "וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים באותו דיבור, ואינו בפי אומרו אלא כדי להינצל מהמלך, כדי להפיס דעתו בעילוי דתו" (שילת, נג).

ולפי הגירסא של שילת ב"סיני: "והנה זה השמד שאנו בו אין אנו מודים שאנחנו עובדי עבודה זרה, אלא שאנו אומרים בפה בלבד שאנו מאמינים בדתם, וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים בשום דבר מזה בשום אופן כלל, אלא שאנו מודים בכך לרצות את המלך שאנו תחת ממשלתו באונס גדול ומחמת יראה גדולה נפתו בפיו ונכזב (ו)לו ולבנו אינו מאמין כלל באמונתם" (עמ' קסג).

הדברים מתבהרים על ידי ההלכה האיסלאמית שאינה מכירה בשהאדה הנאמרת מן השפה ולחוץ. לפי זה יודע האנס שאין לאמירה זו כל משמעות דתית, ואין לכפותה אלא בגלל פקודת המלך, ריצויו ופיוס דעתו.<sup>64</sup>

הרמב"ם הקדים להיתרו חידוש הלכתי בהרחיבו את הגדר של "הנאת עצמו": "ושאר כל המצוות כולן, מלבד אלה השלוש (החמורות) אם אנסו אונס... אם להנאת עצמו נתכוון - יעבור ואל ייהרג, בין בשעת השמד בין בפרהסיה".

המוטיב של "הנאת עצמו" מובהר לאור המניע הפרגמטי לגזירות השמד.<sup>65</sup> עם זאת, יש מקום להקשות: מניין לו לרמב"ם שיש להרחיב את ההיתר של "הנאת עצמו" לפעולה פולחנית כשהאדה? על כך עונה הרמב"ם בצטטו בהרחבה את דברי רבא: "הנאת עצמם שאני, ואזדא רבא לטעמיה, דאמר רבא: 'האי גוי וכולי' (סנהדרין עד, ע"ב) וקיימא לך הלכה כרבא. אם הנה נתבאר לך שכל זמן שיתכוין להנאת עצמו-יעבור ואל ייהרג, אפילו בפרהסיה ובשעת השמד" (שילת, מז).

ההמשך של דברי רבא הרמוז ב"כולי" מכוון להצדקת ההיתר לתת לעובדי האש הפרסיים את האש לצרכיהם הפולחניים: "דאי לא תימא הכי (שהנאת עצמם שאני) הני קוואקי ודימוניקי היכי יהיבין להו? - אלא הנאת עצמן שאני הכא נמי הנאת עצמם שאני", הרי לך שמרחיבים את ההיתר של "הנאת עצמם" גם לפעולות פולחניות של עבודה זרה.<sup>66</sup> ממש, קל וחומר שניתן להרחיבן לאמירת "העדות".

לרמב"ם היו סיבות טובות להעלים את הרקע האיסלאמי של פסיקתו, כי לפני אנוסי האיסלאם לא היה הרמב"ם מעוניין להתפאר בידעיותו בהלכה האיסלאמית.<sup>67</sup> וגם לא

<sup>64</sup> ממסמכים שונים עולה שזו אכן היתה תחושת המוסלמים. ראה: The Dhimmi 189. לפי קורקוס, המייחדים היו בראש ובראשונה מושלים פראגמטיים. במידה והם רדפו יהודים ונוצרים, היה זה עקב סיועם לאלמורבידים שנואי נפשם. שם 159.

<sup>65</sup> יש לציין שלפי האיסלאם הצרוף, אין כופים את אמונת האיסלאם:

The Dhimmi 60-66; p. 75, n. 26. Lewis, The Jews. p. 82;

על הגדרות שונות בעניין הכוונה באיסלאם ראה:

"Iman", Encyclopedia of Islam, New Edition, III p. 1170-1174, 1971

אמנם בחד"ת מובאות גם מסורות שלפיהן יש ערך להצהרות אמונה המבוססות על אמונה חלקית, (Madelung, שם, לעיל, הערה 8). ראה: גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, 33. על מקור זה העמידני פרופ' יעקב לוינגר ז"ל.

זא ולמד, כיצד הדגיש הרמב"ם את מושג הכוונה בעבודה זרה: "העובד עבודה זרה... מיראתו לה', שמא תרע לו - כמו שהם מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה - אם קיבלה עליו באלוה - חייב סקילה; ואם עבדה... (בלי לקבלה עליו באלוה) מאהבה או מיראה - פטור" (הלכות עבודה זרה, פ"ג ה"ו).

<sup>66</sup> החוקרים המודרניים לא הצליחו לעמוד על המשמעות המדויקת של "קוואקי ודימוניקי". השאלות, הערוך ערך "קווק" ובעל המאור מסבירים שמדובר בתשמישי עבודה זרה. פרשנים אחרים אומרים שמדובר בכלי חימום גרידא. עכ"פ, הרמב"ם יוכל ליישם היתר זה גם פי הפירוש השני.

סיכום הדעות מובא באוצר הגאונים, סנהדרין מ' תכט ובמרגליות הים, ב, עמ' 86.

<sup>67</sup> על בקיאותו המופלגת של הרמב"ם בתורת האיסלאם, ראה: אבן אבי אצבעה, עיון אל אנבא, קניגסברג 1884, עמ' 117. הדברים מועתקים בדף לתרבות יהודית 150.

לנמק, מדוע התיר לעצמו ללמוד את תורת האיסלאם, מה שאסר על אחרים (הלכות ע"ז פ"ב, ה"ב).

## 6. האם מותר להחמיר בהלכות מסירות נפש?

פרשני הרמב"ם מעירים על סתירה בין דבריו באיגרת: "וכל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש לא יאמר עליו אלא שעשה הישר והטוב ויש לו שכר גדול לפני השם ומעלתו כמעלה עליונה" (עמ' סא) ובין דבריו במשנה תורה שאסור לאדם להחמיר ולמסור עצמו כאשר ההלכה אינה מחייבתו (הלכות יסודי התורה פ"ה, ה"ד). נראה לי שהרמב"ם היה תמיד עיקבי כשיטתו במשנה תורה, וכשהפליג באיגרתו במעלות הקדושים, לא עשה זאת אלא מטעמים חינוכיים ומתוך התחשבות ברגשות הקהילה וזכרון קדושה.<sup>68</sup> אך בדברי הפולמוס הלגלגניים כנגד החכם המחמיר, הגניב הרמב"ם את השקפתו ההלכתית: "נראה זה האיש יותר יקר מהחכמים, ויותר מדקדק במצוות והתיר עצמו למיתה בפיו ובלשונו, וקידש את ה' לפני דבריו, והוא חוטא ומורד במעשיו, והוא מתחייב בנפשו, לפי דברי ה' יתברך (ויקרא יח, ה): "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" - ולא שימות בהם" (עמ' ס). לפי גירסת שילת, הביע הרמב"ם רעיון זה בפסק מפורש: "במקום שאמר ז"ל: "יעבור ואל ייהרג" וראה איש אחד עצמו יותר... מדקדק במצוות והתיר עצמו למיתה בפיו ובלשונו וקידש את השם. לפי דבריו ומחשבתו - הוא חוטא ומורד במעשיו, דמו בראשו, והוא מתחייב בנפשו לפי דבר האל יתברך "אשר יעשה... וחי בהם" (עמ' נב).

הרי לך שהכתוב "וחי בהם" כביטוי "יעבור ואל ייהרג" נאמר כחיוב גמור והמוסר נפשו עובר על "לאו הבא מכלל עשה". והראיה היא, שאת האיסור ליהרג מביא הרמב"ם במסגרת דיון הלכתי מקיף על מצוות קידוש ה' (שילת, נב). ואילו את השבחים על הנהגים הוא מביא בפיסקה על "זה השמד" (שילת נג), שבה הוא קורא לאנוסים לשאוב השראה מקדושי הקהילה שעליהם נמנה רבו של הרמב"ם, רבי יהודה אבן סוסן שנהרג על קידוש ה' בשנת תתקכ"ה (1165). מתוך ההנחה שהכתוב "וחי בהם" מהווה מצווה וחובה יכול הרמב"ם לטעון שאין עוקרים מקרא "וחי בהם" מכוחה של סברא גרידא. דומה שהרמב"ם אומר ליריבו: "עליך להוכיח באופן מוחלט שהחיוב של קידוש ה' דוחה את החיוב: 'וחי בהם' אך לדידי, די להטיל ספק קל בשיקולך בכדי להשאיר את החיוב 'וחי בהם' על כנו".

## האם הרמב"ם היה מקל גם למתנצרים?

במאמר שהופיע ב'ספונות' טוען ז'אומה ריירה<sup>69</sup> כי רבי יצחק בר ששת (הידוע בכינוי ריב"ש), עמד בראש האנוסים שהתנצרו ביום תשעה באב קנ"א (11 ביולי 1391). לפי השערה זו, נשאר ריב"ש נוצרי דומיניקני לפחות שנה ומחצה ולאחר שברח לצפון אפריקה חזר בגלוי ליהדותו. באותו כרך מעלה יוסף הקר את התופעה של חכמים בארצות הנצרות שהמירו את דתם למראית עין, עד שברחו לתחומיה של האימפריה העות'מאנית ושבּו ליהדותם.

האם אותם חכמים הסתמכו על איגרת השמד של הרמב"ם? עכ"פ הריב"ש בהסתמכו על איגרת השמד, כותב: אלו ש"בוחרים להתעכב שם למען הביא את בני ביתם בכבל רסן

<sup>68</sup> אמנם ראה בפרשני הרמב"ם על הלכות יסודי התורה פ"ה, ה"ד, בייחוד כסף משנה ולחם משנה. הם לא ראו את איגרת השמד.

<sup>69</sup> ספונות כרך שני (יז) הוצאת מכון בן-צבי, ירושלים, עמ' 10-20. לפי שיחזורו של זיאמה עשה הריב"ש מה שעשה מתוך הידיעה שסירובו יסכן את חיי הקהילה כולה. אמנם, נראה שאין לפנינו אלא סקופ גרידא, כי במסמכים הנ"ל לא התבררה זהותו של אותו יצחק בן ששת, וסביר להניח שאילו היה מדובר בריב"ש היו המקורות הנוצריים מציינים "הישג" זה.



התורה ומצוותיה עד ירחמו עליהם מן השמים... ובינתיים הם נזהרים מלהתגאל בטומאת העבירות זולתי בשעת סכנה... נראה לומר שאינם פסולים להעיד<sup>70</sup> (שו"ת הריב"ש, סימן יא).

בתקופת השואה הסתייעו רבני בודפשט בדבריו של הרמב"ם בכדי להתיר ליהודים לשאת תעודות אריות. ההיתר היה מבוסס על כך שגם הפקיד ההונגרי שהנפיק את התעודות ידע שהיהודי מתחזה. על כך העיד הרב ברוך רבינוביץ<sup>70</sup> ז"ל שהיה חתנו של האדמו"ר ממונקאץ' בעל "מנחת אלעזר". הרי לך שאיגרת השמד נתפסה כתשובה הלכתית על ידי פוסקים מובהקים.

## 7. טבלת סיכום של טיעוני הרמב"ם

| אם תמצי לומר                                                                                                    | אטען                                                                                                                                                       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| שאסור לאנוס להיכנס לביכנ"ס אחר כניסתו למסגד                                                                     | שאין איסור להיכנס למסגד ולהתפלל בו. קל וחומר כשהכניסה נעשית תחת אונס.                                                                                      |
| כמוני, שהשהאדה אינה אלא עדות בנבואת מוחמד, או שתטען שדינה בהתאסלמות, וכן אם תטען שקיים איסור על התחזות למוסלמי. | שאין איסור לא על התחזות ולא על אמירת דברי כפירה ומינות הנאמרים תחת אונס מתוך הסתייגות פנימית וכשהאנס יודע שהאנס אינו מתכוון לדבריו.                        |
| הרי בשעת השמד יש להחמיר אף על עבירה קלה?                                                                        | ההיתר של "הנאת עצמם" תופס גם בשעת השמד, והשהאדה אינה נאמרת אלא להפיס דעתו של המלך.                                                                         |
| שאמירת שהאדה היא בגדר שבועה, ולכן יש חילול ה' כשהאנוס אומר כשבועת שקר.                                          | בית הלל התירו שבועת שקר אף לצורך אונס ממון.                                                                                                                |
| שמא אתה, רמב"ם, אינך צודק?                                                                                      | ואולי שמא אתה המחמיר אינך צודק? כי אם יש ספק בנכונות טיעונך, עליך לפסוק "יעבור ואל ייהרג" בגלל שאין ספק חילול ה' מפקיע את קיומה הברור של מצוות: "וחי בהם"! |

## על דרכה הדידאקטית של האיגרת

### 1. מחמאה ומחאה

האיגרת נחלקת לשלושה חלקים בלתי שווים באורכם. בחלקה הראשון מתפלמס הרמב"ם עם יריבו ומסנגר על קהל מרוקו, בחלק האמצעי (המין הראשון, השני והשלישי) הוא מלבן את עמדתו ההלכתית, ובחלק השלישי (המין הרביעי והחמישי), הוא עוסק בהנחייה מעשית. הקורא ימצא ניגוד קוטבי בין תחילתה של האיגרת ובין

<sup>70</sup> ראה דף לתרבות יהודית, מס' 67.

סופה. אם בתחילתה מתפלמס הרמב"ם עם החכם על שזלזל בקהל הקדוש, הרי בסופה הוא כותב דברים כדורבנות כנגד אותו הקהל הקדוש על שאינו מתכוון להגר מארץ השמד: "וכל העומד שם הרי הוא עובד ומחלל שם שמיים והוא קרוב למזיד... המין החמישי אפרש בו איך ראוי לאדם לראות עצמו באלה ימי השמד: חייב הוא כל מי שאינו יכול לצאת מפני משאלות לבו ועמד באותם המקומות - שיראה נפשו מחלל שם שמיים... ושהוא נזוף מלפני המקום ונענש על רוע מעשיו" (שילת, עמ' נז-נח).

## מה פשר התפנית?

הרמב"ם משתמש בטכניקה עתיקה של שיכנוע שתחילתה במחמאה וסופה במחאה. בתחילה הוא רוכש את לב שומעיו על ידי מחמאות וכן על ידי הוקעתו של החכם המחמיר. באמצעות פתיחה עריבה זו שותל הרמב"ם בלב קוראיו האנוסים ציפייה לנוסחת פלאים שתאפשר להם להמשיך להתגורר במרוקו. הרמב"ם מחזק ציפייה זו על ידי היתרו לאמירת השהאדה וההנחיות לקידוש שם שמיים במציאות הנוכחית (נד-נה). פיתיון נוסף מובא בתחילת האיגרת כשהרמב"ם שוקל את עתיד הצאצאים כנימוק שבגיננו יעבור ואל ייהרג: "האם יודה האדם בזה בשביל שלא ימות וייטמעו בניו ובנותיו בגויים" (עמ' כט). לכאורה זהו נימוק הומאניטארי מובהק, וסביר לצפות שבגללו יצדיק הרמב"ם את ההישארות במרוקו. האשליה הללו מתנפצות בסוף האיגרת כשהרמב"ם תובע מהאנוסים להגר לאלתר<sup>71</sup> (עמ' סא) ודוחה בשתי ידיים את השיקול של עתיד הצאצאים: "...והתנצלות מי שטוען בעניין ביתו ובניו - אינה טענה" (עמ' סה).

ומוסיף הרמב"ם: "כשכופין אותו לעבור על אחת מהמצוות - אסור לעמוד באותו מקום... אלא... ילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיוכל להעמיד דתו והעולם גדול ורחב".

דברים בסגנון זה השמיע התיאולוג המרוקאי ונשריסי שפסק שמוסלמי הנמצא תחת שלטון של כופרים חייב להגר לארצות האיסלאם<sup>72</sup>, "ארצו של אללה רחבה". יש לזכור, שבין פוסקי ההלכה האיסלאמיים נחשב ונשריסי למחמיר שבמחמירים. מכאן שבקנה מידה איסלאמי הרמב"ם לא נחשב למקל, בכך מתבטלת טענת החכם המחמיר שיש חשש לחילול ה' לעיני הגויים.

בהקשר זה נוצר קוריוז מעניין. אף שהרמב"ם הבהיר את עמדתו, כותב רבי שמעון ב"ר צמח (תשב"ץ): "ולפי שהוגד לי כי הרמב"ם ביאר דעתו במאמר קידוש השם שמי שיכול לצאת ונשאר שם לחמלת בניו נקרא מרוצה".

<sup>71</sup> הרמב"ם מצטט את אלה המצדיקים את אמירת השהאדה ואת ההישארות במרוקו.

<sup>72</sup> הרמב"ם משוכנע כי הגירה היא הפתרון לשמד - לא רק באיגרת זו - אלא גם באיגרת תימן ובספר המדע, הלכות יסודי התורה פ"ה והלכות דעות פרק ו'. הרמב"ם מסתמך על הפסוק: "כי גרשוני היום מנחלת ה' לאמור: לך עבוד אלוהים אחרים" (שילת נז). ואם יקשה המעיין, הרי במשנה תורה לומד הרמב"ם מכתוב זה ש"כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד זרה" (הלכות מלכים ה, יא)? יש ליישב, באיגרתו הוא מחדש שבמקביל לנחלת ה' הגיאוגרפית שבארץ-ישראל, קיימת נחלת ה' במובן רוחני גם בחוץ לארץ. אליה יש להגר מארצות השמד, ואין להגר ממנה למקומות הרחוקים מתורה.

ואכן, בהלכות מלכים סמוך להלכה שאין יוצאים מארץ-ישראל לחוץ-לארץ, מביא הרמב"ם שאין יוצאים מבבל, נחלת ה' הרוחנית, לשאר ארצות. יש לציין כי משפחת הרמב"ם בחרה לעלות ארצה מארץ השמד, ולפי מקצת גירסאות ממליץ הרמב"ם באיגרתו על עלייה לארץ (שילת, נז, 4). לפי שיחזורו של שילת תבע הרמב"ם בנוסח המקורי של האיגרת: "שילך לארץ ישראל לשכון שם" (נז) ומאוחר יותר כשהוצרך לרדת למצרים, שינה את נוסח המשפט (שם, כז).

חששו של הרמב"ם היה מוצדק. בסופו של דבר, האינקוויזיטורים האלמוחידים חשדו בכנותם של המתאסלמים היהודים והפקיעו מהם את ילדיהם וגידולם כ"מוסלמים" The Dhimmi, 61.

ההצדקה התיאולוגית לחטיפת הילדים מבוססת על מסורת בחד"ת שמוחמד אמר שכל הילדים נולדים מוסלמים, אלא שהוריהם מגדלים אותם כנוצרים או כיהודים. The Dhimmi, p. 75, n.31. שמעתי מפרופסור משה שרון בשם פרופ' ברנרד לואיס.<sup>73</sup>

בהמשך דבריו מהסס התשב"ץ אם יש לתרץ את שיטת הרמב"ם במישור ההלכתי, "או דילמא הוא ז"ל הפריז על מידותיו בזה למלאכת שמיים לחזק ידי הנאחזים במצודה רעה" (ח"א, סוף סימן סג).

## 2. אהבה מגולה ותוכחה מוסתרת

עיון נוסף באיגרת מגלה שכבר בתחילתה כשהרמב"ם מטיל דופי בחכם המחמיר וכביכול מחמיא לאנוסים, הריהו רומז על פגמים במעשיהם.

נביא שתי דוגמאות:

הרמב"ם מסתייע בנזיפת ה' לאליהו על שקיטרג על עם ישראל כדי לפסול את קיטרוגו של החכם המקטרג (עמ' לו). אך המעיין במקרא ימצא כי עובר ל"נזיפה" מודיע ה' לאליהו שישאיר בישראל רק שבעת אלפים - "כל הברכיים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו" (מל"א, יט, יח). הרמז ברור. רק אותם האנוסים שמתכננים לצאת מארץ השמד יישרדו כיהודים.

גם האיזכור שעם ישראל השתחוה לצלם בימי נבוכדנצר רחוק מלהחמיא: "לא חשב ה' יתברך עליהם עוון עובדי עבודה זרה - מפני שהיו אנוסים, וכך אמר עליהם השלום: הם עשו לפני, אף אני אעשה עמהם לפני בימי המן" (עמ' מב).

אמנם יש בדברים הללו הסבר להקלה בעונש מתוך התחשבות בנסיבות האונס אך אין בהם הצדקה להשתחוואה. יש כאן טיעון תקף כנגד החכם, אבל אין כאן הצדקה לאנוסים. ואכן המצווה התשיעית שבספר המצוות מגנה הרמב"ם בחריפות את אותו הדור שלא עמד בניסיון:

ולא היה שם (בשעת גזירתו של נבוכדנצר להשתחוות לצלם) מקדש שם שמיים והיה בכך חרפה גדולה לישראל שאבדה מכולם מצווה זו, ולא היה שם מי שמקיים אותה אלא הכל פחדו... וכבר הבטיח ה' על ידי ישעיהו, שלא תהיה חרפת ישראל גמורה באותו מעמד, ושיופיעו בהם בחורים (חנניה מישאל ועזריה) שלא ירתיעם המוות... ויקדשו שם שמיים ברבים.

מסתבר, שקטע זה, שנכתב כמה שנים אחרי "איגרת השמד", מכוון לא רק כלפי אנוסי נבוכדנצר אלא גם כלפי רבבות האנוסים שהחליטו להישאר במרוקו.

אין בכוונתנו לבטל את דברי העידוד שבאיגרת אלא לאזנם עם דברי התוכחה וההלכה הכלולים בה. השילוב המאוזן שבאיגרת מאציל אמינות לדברי העידוד והחלטיות לפסק ההלכה. האנוס מקבל תחושה של השתייכות למסורת מפוארת של נרדפים ואנוסים מדורי דורות ומתחזק באמונה ובתקווה שהאלמוחדין אינם אלא תופעה חולפת בעידן הרשע. כמו כן משתכנע האנוס שהרמב"ם מיצה בפסקו את כל האפשרויות לקולא ועמידתו על החיוב להגר מהווה "קו אדום" הלכתי שאין לסגת ממנו.

## הרמב"ם ויריבו - גישות חינוכיות

צמצמנו את הפער שבין הרמב"ם ויריבו ומצאנו שאף הרמב"ם מוקיע את האנוסים שאינם מזדרזים לצאת ואף הוא מוכיחם בתוכחות מוצנעות ומגולות. עם זאת נשאר בין הרמב"ם ויריבו הבדל תהומי. הרמב"ם דן את האנוס כיהודי גמור והחכם דנו כמשומד שאין ערך למצוותיו. לפיכך, יכול הרמב"ם ליישם על האנוסים את מאמרי חז"ל

המסנגרים על עם ישראל<sup>74</sup> ואילו החכם יטען שאין ליישם דברי סינגור אלה על משומדים.

אם נשווה את פתרונו של הרמב"ם לפתרון של יריבו נמצא, שמבחינה חינוכית, הרמב"ם הוא שמציע פיתרון מעשי לאנוסי האיסלאם, כי החכם פסק שעל הצהרה השהאדה ייהרג ואל יעבור, אך חומרה זו היא משמעותית רק בשביל אלה שטרם הצהירו אך לא עבור אלה שכבר הצהירו. כי לפי החכם הם נמקים בעוונם ואין ערך למצוותיהם. בא הרמב"ם ומנחם ליציאה מארץ השמד: "אבל מי שבא לשאול אותנו אם ייהרג או יודה - אומרים לו שיודה ולא ייהרג, אבל לא יעמוד במלכות אותו המלך, אלא ישב בביתו עד שיצא מאותה המלכות ואם הוא צריך למעשה ידיו - יעשה בסתר" (מהדורת שלח עמ' נד). גדולה מזו, הרמב"ם אינו מתייחס אף מאותם אנוסים שהחליטו להישאר: "כל מי שאינו יכול לצאת מפני משאלות ליבו וסיבות סכנת הימים (ונשאר לגור) באותם המקומות - שיראה עצמו מחלל שם שמיים לא ברצון ממש, אבל קרוב הוא להיות ברצון, ושהוא נזוף מלפני המקום... ועם זה יהיה בדעתו: אם עשה מצווה מן המצוות שהקב"ה מכפיל שכרו עליהם" (עמ' סז). אע"פ שלפי ההלכה שבאיגרת חייבים אנוסים אלה ב"יהרג ואל יעבור" הרי הרמב"ם סמוך ובטוח שיש ערך למצוותיהם: "שאפילו היו הם חס ושלוש פושעים ברצונם אין הקב"ה גועלם ומואסם ולא ישליכם מעל פניו כאומרם ז"ל: וירח את ריח בגדיו - אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו" (מהדורת שילת, סיני, עמ' קסב), ואין ספק שבקטע זה שימרה מהדורה זו את הטקסט המקורי בהשוותה "בוגדים" עם "פושעים ברצונם" כי הדרשה "בגדיו - בוגדיו" נאמרה במקור על יוסף משיתה ויקום איש צרורות שאף שהיו רשעים בחייהם קידשו שם שמיים במותם (בראשית רבה, סה; סנהדרין לז, ע"א).

אף בדברי תוכחתו שבסוף האיגרת נשמר הרמב"ם מביטויים קיצוניים. על זה נעמוד לא רק מתוך השוואה עם דברי מתנגדו הקנאי, אלא גם מתוך השוואה עם דבריו שבמשנה תורה על "מי שיכול למלט נפשו מתחת יד המלך ואינו עושה". במשנה תורה מעמיד הרמב"ם את הדברים על חומרתם: "הנה הוא ככלב שב על קיאו והוא נקרא עובד עבודה זרה במזיד" (מדע, יסודי התורה, פ"ה, ה"ד). אך באיגרת, כשהרמב"ם פונה אל עדה מיוסרת, הריהו ממתן את דבריו "וכל העומד שם - הרי הוא עובד ומחלל שם שמיים והוא קרוב למזיד" (עמ' סו).

הביטויים "קרוב למזיד" ו"קרוב הוא להיות רצונו" מטוענים במשמעות הלכתית מחמירה כי בשעת גזירת השמד על כל עבירה - ייהרג ואל יעבור! ייתכן גם שהרמב"ם נוטה לדון אדם זה כמשומד, כי בכל היתריו הוא מסתייע בטיעון שהשמד נעשה תחת אונס ומאימת החרב. אך כאשר האנוס אינו מסתגר בביתו עובר עבירות ונרתע מלהגר, יש לדונו לפי הפסיקה המחמירה, שאינה מבודדת את הצהרת השאהדה ממכלול הדת האיסלאמית (כפי שפסקו הריטב"א והרדב"ז). כי הרמב"ם דן את המתאסלם מרצון

<sup>74</sup> הסינגור של הרמב"ם מסתייע גם בזהות העצמית היהודית של האנוסים, שלמרות הסבל העובר על עמם: "הם לא מרדו באל לבקש ערבות והנאה... שהם אלה שלא פשעו ברצונם לא יעזבם האל ולא יטשם, כי מפני חרבות נדוד, מפני חרב נטושה ומפני קשת דרוכה ומפני כובד מלחמה". הדברים מתחרזים עם הגדרות הרמב"ם על זהות יהודית, הגדרות שהובאו בקשר למשומדים ולמתיגיירים:

"מומר לכל התורה כולה - כגון החוזרים לדתי עובדי הכוכבים בשעה שגוזרים גזירה ויידבק בהם ויאמר: מה בצע לי להידבק בישראל שהם שפלים ונרדפים, טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה - הרי זה מומר לכל התורה כולה" (מדע, הלכות תשובה פ"ג, ה"ט) הראב"ד על אתר משיג ומדגיש את הכפירה התיאולוגית של המשתמר. אך הרמב"ם כשיטתו באיגרת מדביק תווית של משתמד בגין נטישת "עם ישראל שהם נרדפים", ושפלים. לזהות היהודית של אנוסי האיסלאם יש חשיבות נוכח ההלכה האיסלאמית המחייבת שעל המתאסלם לנתק את קשריו עם בני דתו הקודמת.

כ"מומר לכל התורה כולה"<sup>75</sup> והיתרו שבאיגרת אינו מבוסס על גישה מקלה להתאסלמות אלא על פירוש מצומצם ומגביל להצהרות ולתפילות שהאנוס נאנס לאומרן.<sup>76</sup>

## 8. התיאודיציה שבאיגרת

לכאורה הרמב"ם אינו נכנס באיגרתו לכבשונם של המאורעות ואינו עוסק בסיבתם המיטאפיסית אך בעקיפין הוא מביע דעתו בסוגיה זו. הוא מבחין בין האנוסים לאנוסים. האנוסים שולטים בזכות מצוות קלות שנעשו בשחר ההיסטוריה ואילו האנוסים עושים בסתר מצוות יקרות שאין ערוך לחשיבותן.

ונבוכדנצר הרשע שהרג מישראל כחול אשר על שפת הים, ושרף בית הדום רגליו של אלוהינו, בשביל שרץ ארבע פסיעות... היה גמולו שמלך ארבעים שנה... ועשיו הרשע... כשהחזיק במצווה... של כיבוד אב היה שכרו שנתן לו ה' מלכות בלי הפסק עד שיבוא מלך המשיח. ואם אלו הכופרים... יגמלם ה' גמול טוב... ישראל שנאנסו באונס השמד ועושים מצוות בסתר איך לא יגמלם ה' על כך! (עמ' מז-מט).

היו שהסבירו את השמד כעונש על שרוב האנוסים לא מסרו נפשם על קידוש ה',<sup>77</sup> לא כן הרמב"ם. לשיטתו, קידוש השם היא מצווה גדולה...

"על מנת כן הוצאתי אתכם (מארץ מצרים) שתקדשו שמי ברבים" (שילת, עמ' נ).

ומיום שגלינו מארצנו לא פסק ממנו שמד כי מנעורינו גידלנו כאב ומבטן אימנו נחנו... ה' יבטל אותו... מה שנאמר: "בימים ההם... יבוקש את עוון ישראל ואיננו... כי אסלח לאשר אשאיר" (ירמיהו נ, כ; סיום האיגרת).

אם קידוש ה' הוא תנאי קיומי הכלול בבחירתו הסגולית של עם ישראל, הרי השמד הוא ספיח ממארת הגלות. שורשי הגלות נעוצים בעוונות ראשונים. הכפרה תביא לידי גאולה והגאולה תביא לביטול הגלות והשמד. לכאורה, הרמב"ם חוזר על רעיונות ידועים מתורת הגמול של חז"ל, אך הוא גם משמיע זעקה גדולה כלפי מעלה; הרי בזכות מצוות קלות זיכה ה' את העמים בשלטון והם משתמשים בו כדי להטיל עלינו גזירות שמד ולהרחיקנו מאלוקינו!

לאור פרשנות זו, אין מקום להעניש את האנוסים אלא את האנוסים, ואין להצביע על עוונותיהם של האנוסים אלא על מצוותיהם,<sup>78</sup> ואת הצלחת שלטון הרשע אין להסביר אלא ברזיה הנעלמים של ההשגחה.

## סיכום

בניגוד למקובל, האלמוחדין לא איפשרו למצהירי השהאדה לשמור מצוות בגלוי וכפו עליהם חילולי שבת. האנוס מצא את עצמו שסוע בין שני קטבים. מחד גיסא, קרצו לו

<sup>75</sup> הרמב"ם (שאינו מחשיב את האיסלאם לעבודה זרה) יטען שהתאסלמות תחת כפייה נמדדת לפי תוצאותיה, וגם הוא מודע לאפשרות ש"העדות הזאת מביאה לעזוב המצוות כולן" (שילת, עמ' ל).

<sup>76</sup> חיים סולובייצ'יק העמידני על כך שהרמב"ם נמנע מלציין את איגרת השמד בכתביו האחרים, אף כאשר היה מקום לצינה, כגון באיגרת תימן. ייתכן שהרמב"ם חשש שמא הקולות שבאיגרת שנכתבה עבור ציבור שבמצוקה יתפרשו שלא כהלכה בנסיבות שונות, מה עוד שהנימוקים החינוכיים שעמדו לפניו מנעוהו מלהבהיר כמה מטיעוניו ההלכתיים.

<sup>77</sup> אברהם הלקין, "לתולדות השמד בימי האלמוחדין", קובץ מחקרים לזכר יהושע סטאר, ניו-יורק תשי"ג, 101-110. באותו מאמר שיחזר הלקין את טיעוניו של רבי יוסף בן עקינן. שכתב איגרת קיצונית ליהודי צפון אפריקה.

<sup>78</sup> השווה: "ואם זה יהיה בדעתו: אם עשה מצוות מן המצוות שהקב"ה מכפיל שכרו עליהם... ואינו דומה שכר מי שעושה מצווה ללא פחד לשכר מי שעושה אותה והוא יודע שאם ייוודע בו יאבד נפשו וכל אשר לו" (סז).

התמריצים שניתנו למתאסלמים ומאיך גיסא, הוא מצא שחכם ידוע שלל את זכויותיו היהודית עקב הצהרת השהאדה.

בפני הרמב"ם עמדו כמה מטרות:

א. לעודד את רוחם של האנוסים ולחזקם באמונתם.

ב. לעוררם להגירה מיידית מארץ השמד.

ג. להזכיר לנשואים בארץ השמד שהם מחוייבים בקיום כל המצוות ועל כל עבירה עליהם להתייגר ברגשי אשמה כבדים.

המטרות המורכבות האלה חייבו את הרמב"ם לנקוט באיגרתו בדרכי כתיבה מתוחכמות. בפותחו את איגרתו בפולמוס כנגד החכם הקנאי הוא הבטיח לעצמו את אהדת קוראיו. בדברי פולמוס אלו שילב הרמב"ם דברי עידוד גלויים והבליע תוכחות וכן קולות הלכתיות שלא היה מקום לנמקן מטעמים חינוכיים. בדרך זו יכול היה להצליף באנוסים ובו בזמן לשמור על אהדתם על ידי רמיזות שיוכלו להישאר בארץ השמד. רק בסוף האיגרת מפתיע הרמב"ם ומנפץ את אשליותיהם בתובעו מהם להגר לאלתר.

קולותיו ההלכתיות של הרמב"ם מבוססות על שבעה צירים:

א. האיסלאם אינו עבודה זרה, לפיכך אין לזהות את אמירת השהאדה עם הביטוי "זה אלי" האסור בעבודה זרה באיסור של "ייהרג ואל יעבור".

ב. השהאדה הנסחטת תחת אונס אינה הודאה במכלול האיסלאם ויש לפרשה בדרך המצמצמת ביותר כך שאין בה אלא הכרה מזויפת בשליחותו של מוחמד.

ג. החומרה על עבירה קלה בשעת גזירת השמד מוגבלת לעבירה שיש בה מעשה אך אינה תופשת את השהאדה והתפילה במסגד שאינן אלא דיבור בלבד. הקולא על תפילה במסגד מבוססת גם על אופיה המונותיאיסטי של תפילה זו ש"אין בה היפך הדת בשום פנים", מה עוד שהיהודים כיוונו ליבם לא-לוהי ישראל והיתה על כך הסכמה שבשתיקה. כמו כן אין מקום לחשוש מחילול ה' לעיני המוסלמים כי לפי דתם מותר למוסלמי להתפלל בבית כנסת.

ד. אין בשהאדה הנאמרת מתוך הסתייגות פנימית, משום חילול שם שמיים והראיה מההיתר להישבע לשקר תחת אונס.

ה. הרמב"ם מוסיף ומחדש קולא שעליה הוא רומז גם בספר המצוות: ידיעת האנס שאין ממש בהצהרתו של היהודי. מסתבר שהרמב"ם המציא יסוד זה בכדי לאשש את היתרו גם על פי ההלכה המוסלמית שלפיה אין כל משמעות לשהאדה נטולת כוונה, לפיכך כפיית השהאדה לא נעשית אלא כדי לפייס את רצונו של המלך והיא בגדר "הנאת עצמים". ידיעת האנס מצמצמת את חילול ה' ומאפשרת להעיד גם לדברי הטוענים שהאיסלאם הוא בגדר עבודה זרה.

ו. הרמב"ם בונה את היתרו על מספר קווי הגנה כך שהיתרו נשאר תקף גם לפי הנחות היסוד של יריביו. דומה כאילו הוא אומר: "לפי הנחות היסוד שלי, השהאדה אינה אלא דיבור נבוב בדבר מוחמד. אך גם לשיטתכם, שתוכן השהאדה מהווה כפירה והמרת דת, אוכל להצביע על התנהגותם של רבי מאיר ורבי אליעזר שהעמידו פנים כאילו הם אוכלי

מאכלות אסורות ומאמינים במינות. ואף לפי הגישה המחמירה ביותר יש ללכת בדרכם ללא חשש לחילול ה' כשיודע האנס "שאינן אנו מאמינים בזה הדיבור".

ז. אסור לאדם למסור עצמו להריגה על קידוש ה' כאשר הוא אינו מחוייב. לפיכך יכול הרמב"ם לטעון כנגד יריבו: כל עוד לא הוכחת שיש ליהרג ולא לעבור על השהאדה נשאר בתוקפו הדין: "יעבור ואל ייהרג".

\* \* \*

עד כאן דן הרמב"ם באתמול ובהווה המיידי; כיוון שפונה המורה למחר הריהו יוצר תפנית של 180 מעלות ועובר מכורסה רכה של סובלנות לכיסא נוקשה של קפדנות הלכתית בתובעו מהאנוס להסתגר בביתו ולהגר לאלתר. כי עובר להצהרת השהאדה, לא יוכל המתאסלם לשמור מצוות בגלוי ויאולץ לחלל שבת, והרי בשעת השמד אף על עבירה קלה "ייהרג ואל יעבור".

אם הקולא לאמירת השהאדה התבססה על נכונות להסתגרות כדי לשמור מצוות בסתר, הרי החובה להגר מבוססת על חוסר האפשרות להסתגר לתקופה ממושכת.

בניגוד לדעה שגזירות השמד החמירו עקב עוונות האנוסים, מציע הרמב"ם תורת גמול המאשימה את האנוסים, מפליגה בשכר מצוותיהם של האנוסים ותולה את הצלחת שלטון הרשע ברזיו של תמים דעים.

בכתיבת המאמר הסתייעתי במאמרו המאלף של חיים סולובייצ'יק שהתפרסם בספר הזיכרון לרב י' לוקשטיין והערתי עליו בספר היובל לרב דולגין.

מנחה לא"ש, ספר היובל לכבוד הרב א"י דולגין ערך איתמר ורהפטיג, ביהכנ"ס "בית יעקב", ירושלים תשנ"א

## פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן הרמב"ם על המשיח התימני

להלן פסקאות מאיגרת תימן ומן האיגרת לחכמי מונפליה העוסקות במשיח התימני.

### איגרת תימן<sup>79</sup>

ואשר לעניין האיש שטען בעיירות תימן שהוא משיח, שהזכרת. בחיי, לא התפלאתי עליו ולא על ההולכים אחריו. עליו, מאחר שהוא בלי ספק משוגע, ואין להאשים את החולה או לגנות אותו על מחלתו, הואיל והוא לא גרם לה. ואשר להולכים אחריו, הרי מחמת מצבם הקשה ובורותם בעניין המשיח ובמעלתו הגדולה, חשבו זאת, וחשבו שהוא יעמוד כעמידתו של אבן מהדי<sup>80</sup> שהם רואים.

ולא התפלאתי אלא על דבריך אתה – ואתה מבני תורה, וכבר עינת במאמרי החכמים – שמא זאת אמת.

כלום אינך יודע, אחי, שהמשיח נביא נערץ מאוד, גדול יותר מכל הנביאים אחרי משה רבינו?

<sup>79</sup>איגרת תימן, עמ' 84-94. התרגום הוא משלי  
<sup>80</sup>משיח מוסלמי (א"ס)

וכלום אינך יודע, שהטוען לנבואה, אם שיקר בטענתו, חייב מיתה על שנטל לעצמו את המדרגה הגדולה הזאת, בשמי את אשר לא צויתיו לדבר וגו' (דברים יח, כ). ואיזו ראייה מצביעה באופן ברור ביותר על שקרו, אם לא עצם טענתו שהוא המשיח? ! וכמה תמוהים הם דבריך עליו, שהוא ידוע בטוהר המידות ושיש בו קצת חכמה<sup>81</sup> ...

...כללו של דבר, הרי האיש הזה... חלה במרה שחורה ונשתבש כוח המדמה שלו. ואני מייצג לך בעניינינו עצה, שהיא טובה לכם ולו. והיא שייאסר במשך כמה ימים, עד שיתפרסם אצל הגויים כולם שנטרפה דעתו. ותפצו זאת ותפרסמו אותה ברבים, ואז תשחררו אותו. בכך תצילו את חייו קודם כול, כי כאשר ישמעו הגויים, לאחר הנסיבות הללו, את הטענה הזאת ממנו, יצחקו לו ויסבלו אותו כשם שסובלים את טירוף הדעת, כפי שהוא (באמת). ותצילו את עצמכם מרעתם של הגויים. ואם תניחו לדבר עד שיתגלה לגויים, תגרמו להריגתו, ואפשר שיביא עליכם פורענות<sup>82</sup>.

## האיגרת לחכמי מונפליה

ועל עסקי המשיח... בתימן עמד איש, יש לדבר היום כמו שתיים ועשרים שנה. ואמר שהוא שליח מיישר דרך לפני מלך המשיח, ואמר להם שהמשיח שם בארץ תימן. ונתקבצו לו אנשים הרבה יהודים וערביים... וכתבו לי אחינו שבתמן כתב גדול, יודיעו לי משפטו ודרכו וחיידושו שחידש להם בתפילות, ומהו אומר. ואמרו שכבר ראו מנפלאותיו כך וכך, ושאלו לי על זה. והבנתי מכל הדברים שאותו האיש העני<sup>83</sup> חסר דעת וירא שמייים היה אבל אין חכמה בו כלל, וכול שאומר שעשה או שנראה על-ידו שקר וכזב. ופחדתי על היהודים ששם, וחיברתי להן כמו שלוש קונדריסין, בעניין המשיח וסימניו וסימני הזמן שיראה בו. והזהרתי אותם שיזהירו לזה האיש שמא יאבד ויאבד קהילות. כללו של דבר, לאחר שנה נתפש, ובחרו כל הנלוים עליו. ואמר לו מלך מן הערביים שתפשו: מה זה עשית? אמר לו: אמת עשיתי, ובדבר ה' עשיתי. אמר לו: מה המופת שלך? אמר לו: תחתוך ראשי ואני אחיה מיד. אמר לו: אין לך אות גדול מזה, וודאי אני וכל העולם נאמין ונדע כי שקר נחלו אבותינו. מיד הרגו לאותו עני, תהא מיתתו כפרה לו ולכל ישראל, ונענשו היהודים ברוב המקומות ממון. ועד עתה יש שם חסרי דעת יאמרו: עתה יחיה ויעמוד. כך היו הדברים.

## דברי סיכום

1. הופעתם התכופה של משיחים בתימן מסתברת לנוכח הדמיון הגדול בין אמונתם של המוסלמים השיעים בתימן, המשתייכים לכת האסמאעילייה, שעל-פיה יקום 'מֶהְדִּי' או 'קֵאִים', לבין אמונתם של היהודים בביאת המשיח. עמידת קאים מוסלמי עוררה יהודים ומוסלמים כאחד להאמין ביהודי הטוען למשיחות.

2. העיקרון האסמאעילי בדבר יחסיות הדתות השפיע על יהודי תימן, ברם, הגישה האוניברסאלית הגדילה את מידת הספקנות בלבותיהם של יהודים רבים, שבלאו הכי נסתפקו והרהרו אם צריכים הם לדבוק באמונתם בשעה שנגזרה עליהם גזירת-שמד ונתרגשו עליהם צרות שונות.

3. הרמב"ם קובע שאין מניעה שלא-יהודי יהיה נביא, אבל ייחשב נביא-שקר, אם לא יקרא לאמונה בתורת משה רבנו. לדברי הרמב"ם הדמיון בין היהדות לבין האיסלאם הוא עניין חיצוני בלבד; למצוות ולאיסורים שביהדות יש משמעות פנימית, רוחנית, שאינה באיסלאם. בשעה שהרמב"ם פוסל את האיסלאם הוא משתמש במושגים הלקוחים ממנו.

<sup>81</sup>אני מעריך שר' יעקב בן ר' נתנאל בן פיומי (הנמנע של איגרת תימן) שיבח את המשיח על חוכמתו.

<sup>82</sup>על-פי שילת, איגרות הרמב"ם, עמ' תפט.

<sup>83</sup>אין משמעו כאן עני בממון או עניו, אלא עני בדעת ובמידות, מסכן.



4. האסמאעילים ניסו לשכנע את היהודים להמיר את דתם על-ידי השוואה בין המהדי למשיח. לטענתם, האמונה במהדי משחררת את המאמין מעול המצוות. בטענה זו גלגול מסורת יהודית עתיקה על ימות המשיח.

5. הרמב"ם נימק בכמה נימוקים מדוע המשיח התימני הוא משיח-שקר, עיקרי שבהם - הוראתו למאמיניו לחלק את כל נכסיהם לצדקה, אולם מהעיון בדברי הרמב"ם עולה שעיקר הוראת המשיח לא היה נתינת צדקה אלא הסתלקות מן הנכסים. סביר להניח שיש קשר בין הוראה זו לבין תורת 'אבלי ציון', שהיו בתימן בתקופה זו.

6. ראיה שהביא הרמב"ם להוכיח שהמשיח התימני הוא משיח-שקר היא העובדה שהלז לא עשה ניסים מופלאים כפי הצפוי שיחולל משיח-אמת. את נפלאות המשיח מזכיר הרמב"ם גם במקום אחר, אולם בכתביו המאוחרים הצניע אותן. יש בדברי הרמב"ם משום תגובה לנסיבות הזמן והמקום - באיגרת תימן: הצורך לשכנע את יהודי תימן שמשיחם משיח-שקר הוא - אולם יש בהם גם התפתחות בהשקפותיו. בהלכות מלכים תיאר הרמב"ם את המשיח כמלך צדק המצליח במשימותיו המיוחדות ותו לא.

7. עצתו של הרמב"ם ליהודי תימן לפרסם ברבים כי הטוען למשיחות לוקה בנפשו תואמת את ההלכה המוסלמית, שעל-פיה מי שאינו שפוי אינו בר-עונשין. איבחון המחלה כמלנכוליה אינו הולם את הרפואה המודרנית (הוא הדין בדבר ההשערה האומרת ששבתי צבי סבל ממלנכוליה), אבל מסתבר שההבחנה בין מלנכוליה למאניה או מאניה דפרסיה לא הייתה ברורה לקדמונים.

8. ניתן להבין את הצעתו של הטוען למשיחות שהביאה לפני המלך והיא בחינתו על-ידי חיתוך ראשו אך הוא יחיה, על-פי האמונה שהמשיח אינו בר-תמותה, או על-פי אמונתו שהוא משיח בן יוסף והמתתו תקרב את ביאת משיח בן דוד, וכשיבוא זה יחיה זה.

9. באיגרת תימן התכוון הרמב"ם לשכך את התסיסה המשיחית שבתימן. שאר כתביו התסיסו את הרוחות שם לסערה גדולה. בייחוד גרמו דבריו על תחיית המתים למבוכה רבה. עיקר גדול ראו יהודי תימן בתחיית המתים, שיזכו לה בימות המשיח. במשנתו של הרמב"ם לא נודעה חשיבות יתרה לתחיית המתים, ולא נקבע זמנה בימות המשיח. בעיני הרמב"ם, עיקר הגמול הצפוי - ההנאה השכלית שתהיה לנפש בעולם הבא, והוא לא ייחס כל חשיבות להנאות הגשמיות. אך תלמידו האהוב של הרמב"ם, ר' יוסף בן יהודה בן שמעון, הציג הצגה שגויה את תורת הגמול של רבו. יהודי תימן כתבו שמחמת דברי הרמב"ם נתייאשו הרבה מהגאולה.

הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד, יד בן צבי, ירושלים תשס"ב עמ' 85-145

המחבר משמש פרופסור בחוג לתלמוד באוניברסיטת תל אביב

פרופ' דוב רפל

## שכבות במשנה תורה

ישנן שלוש שכבות במשנה-תורה. תפקידו של הספר לפי כוונת מחברו, חייב את עריכתו בשלושה מישורים שלובים. הציבור הרחב היה זקוק לספר שילמד תורה ממנו - מכאן הצורך בשיקולים ובאמצעים דידקטיים מגוונים ומשוכללים, כדי לעשות את התוכן מובן גם להדיוטות. לבינונים, המסוגלים ללמוד את התורה שבעל-פה, אולם אינם מסוגלים להגיע אל כל מכמניה, חשובה ביותר עבודת הליקוט והריכוז הענייני של החומר ההלכי המפוזר במקורות. ואלה, אשר גם לזה לא היו זקוקים, ראו את עיקר ערכו של משנה-תורה בעבודת ההרמוניזציה, ביישוב אלפי הסתירות שבין המקורות.

הרמב"ם כמחנך, הוצאת ידיעות אחרונות, ירושלים, תשנ"ח

המחבר ז"ל שימש, פרופסור לחינוך באוניברסיטת בר-אילן

## הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק הרמב"ם כאיש ההלכה

וכשהרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל התופעות הריאליות, אין איש ההלכה מיצר ודואג כלל. משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לה מסיני, וזו קיימת לעולם ועד... אין איש ההלכה מצטער כלל וכלל על העובדה, שהרבה יצירות אידיאליות אינן מתגשמות כלל וכלל, כי מה הוא ההבדל, אם עיר הנדחת, בית המנוגע ובן סורר ומורה היו או לא היו, עתידים או אינם עתידים להיות? יסוד היסודות ועמוד המחשבה ההלכתית המה לא ההוראה למעשה, אלא קביעת הלכה עיונית... ההלכה – לא המעשה; היצירה האידיאלית – לא הריאלית, מייצגות שאיפת בעל ההלכה.

הרמב"ם סידר בספרו הגדול "יד החזקה" כל דיני התורה, ממשנה ראשונה בברכות עד האחרונה במסכת עוקצין. ובאותה הדייקנות ובאותה אמת המידה, שבהן השתמש לקבוע הלכה לדורות בדין האומר לחברו אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני, או המפקיד אצל חברו פירות שאינם מדודים ועירבם על פירותיו וכו'. או בדין פשיעה בקרקעות וכיוצא בהם, דינים הכרוכים בחיים היום-יומיים של עמנו, התייחס גם לסדר עבודת כהן גדול ביום הכיפורים, הלכות קרבן פסח, פסול לינה, יוצא, נזירות, פרה אדומה, טומאת מת וצרעת וכו'.

כלום ידאג המתמטיקאי, שאין המספר האי-רציונלי מכיוון כלפי מספר ריאלי? גם בעל ההלכה וגם המתמטיקאי חיים בתחום אידיאלי ונהנים מזיו יצירתם...

כשהרמב"ם מתאר את סדר המעשים בליל חמישה עשר בניסן, הרי הוא שוכח לרגע, כי הוא חי לערך אלף שנה אחרי חורבן הבית, והוא מצייר את דמותו של ליל התקדש חג בשלל צבעים מרהיבי עין, המשתקפים במושג של פסח לעתיד לבוא או של ירושלים העתיקה. כך כתב הרמב"ם בפרק ח מהלכות חמץ ומצה, הלכה א: "סדר עשיית מצוות אלו בליל חמישה עשר כך: מתחילה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום ושותה".

ברם כשאנו ממשיכים לקרוא הרי אנו נתקלים בסדר "משונה":

"ואח"כ מברך וכו' ומביאים שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר, מצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר".

הרמב"ם לא נתכוון לסדר את עשיית המצוות בליל חמישה עשר בעד בני דורו, אלא בעד עולי ירושלים, שצלו את פסחיהם ואכלום בהלל ובהודיה. כמו כן, כשהוא ממשיך את תיאורו:

"ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה וכו' שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי" וכו'.

אין הוא מתכוון לילד התמים, שישב בזמנו של הרמב"ם על שולחנו של אביו בקהירא או בקורדובה, שלא היה שם לא פסח ולא חגיגה, אלא לבן שהיסב על שולחנו של אביו

בירושלים, בליל התקדש חג, כשאווירה היה ספוג צלילי ההלל של אכילת הפסח, וכך היא נוסחתו גם לקמן:

"ומחזיר השולחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שום מה וכו' ואח"כ מברך ברוך אתה ה' א-להינו מלך העולם אשר קידשנו במצוותיו וציונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה ומברך וכו' על אכילת הזבח ואוכל מגופו של פסח וכו' ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם כלום".

ה"סדר" שהרמב"ם דן בו הוא המושג האידיאלי של ליל פסח ומצוותיו, ואין רבינו הגדול משגיח במציאות המרה והאכזרית. מרחפת לפניו דמות ירושלים בבניינה, בית המקדש בשכלולו, כהנים בעבודתם, וישראל, בני חורין, עוסקים במצוות הלילה. אמנם לרגעים הוא ניעור מתוך חלומו האידיאלי וחזונו הרומנטי ונתקל בגלות מליאת סיזיפים ובלהות, שיעבוד הגוף וניוון הרוח, ומתחיל ואומר: "בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן פסח וכו' ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלים, בזמן שבית המקדש היה קיים וכו' ובזמן הזה מוסיף כן ד' אלהינו וכו' בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא וכו' ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום" וכו'. כלומר, אין הזמן הזה אלא אנומליה היסטורית בתהליך התגשמות ההלכה האידיאלית בעולם הריאלי, וכאילו אין צורך להרחיב את הדיבור על שעה של סטייה חולפת, שתקפה על הישות ההיסטורית שלנו. ההלכה נשארת בכל תוקפה, ואנו מקווים ומייחלים ליום גאולת ישראל, כשהעולם האידיאלי ינצח את המציאות החילונית.

איש ההלכה גלוי ונסתר, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, 1979, עמ' 31-34.

על המחבר ראה ב"דף" מס' 200

## פרופ' אברהם מלמד תעוזתו של הרמב"ם

במבוא למשנה תורה, מציג הרמב"ם תיאור מצב חמור ביותר. זהו אולי התיאור הפסימי ביותר של הידרדרות הדורות שנמצא בכתביו, ואחד מן הקשים ביותר במחשבה הביניימית כולה:

ובזמן הזה תכפו הצרות יתרות, ודחקה השעה את-הכל, ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבונינו נסתתרה - לפיכך אותם הפירושים וההלכות והתשובות שחיברו הגאונים וראו שהם דברים מבוארים, נתקשו בימינו ואין מבין ענייניהם כראוי, אלא מעט במספר; ואין צריך לומר - התלמוד עצמו: הבבלי והירושלמי, וספרא וספרי והתוספתא, שהם צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך - ואחר כך יוודע מהם הדרך הנכונה בדברים האסורים והמותרים ושאר דיני התורה היאך הוא.

מחמת הסיבה האובייקטיבית של הזמן החולף והסיבה הסובייקטיבית של מצוקות העיתים נוצר עתה מצב שבו אפילו חיבוריהם של הגאונים, שבזמנם היו ברורים ומובנים, לא היו מובנים עוד, להוציא מתי מעט שהבינום, מה עוד שהרמב"ם לא הסכים עם כל דבריהם, קל וחומר חיבורי חז"ל, שהבנתם הנכונה מחייבת כישורים ייחודיים והקדשת זמן לימוד ארוך, תנאים שלכל היותר יחידי סגולה מסוגלים לעמוד בהם.

זה היה הרציונל שנתן הרמב"ם למעשהו היומרי והמהפכני בחיבור משנה תורה. דומה שהיה לו צורך נפשי בתיאור קשה ככל הניתן של חומרת המצב, זאת כדי להצדיק את מעשהו הרדיקלי. ככל שהמצב מתואר בצורה קשה יותר כן ההצדקה לפעולה יוצאת מהכלל גדולה יותר. רק מצב חמור באופן מיוחד מצדיק חריגה שכזו מנורמות מקובלות ומקודשות.

אין זה מקרי, כמובן, שתיאור פסימי זה של המצב ההיסטורי דומה ביותר, אם כי בצורה מוקצנת, לתיאור המצב שהוא נתן לחיבור המשנה והתלמוד. שני התקדימים הללו סיפקו לו, לדעתו, הצדקה לארגן ולסכם מחדש את כל בניין ההלכה, אך באופן רדיקלי עוד יותר, כאשר נסיבות היסטוריות דומות, אך חמורות עוד יותר לדעתו, חזרו ונתקיימו בתקופתו הוא.

## הרמב"ם ורבי יהודה הנשיא

הרמב"ם למעשה מעמיד את עצמו בדרגה אחת עם ר' יהודה הנשיא. נזכור כי במבוא לפירוש המשנה ציין הרמב"ם את גדולתו של ר' יהודה כסיבה לחיבור המשנה, והרמז ברור. מה עוד, שגם הוא טוען כי חיבר את משנה תורה לשימוש פרטי, ורק לאחר מכן היסב אותו לשימוש ציבורי. בהתחשב במשמעות השם שבחר לחיבורו, משנה תורה, הוא מציג עצמו בדרגה נמוכה ממשנה רבנו בלבד. כאשר חסידיו קראו "ממשה עד משה לא קם כמשה", הם לא היו רחוקים כל כך מהערכתו העצמית של הרמב"ם אף כי בהתאם להיגד זה הוא היה גדול אפילו מר' יהודה הנשיא! לא במקרה סירבו מבקריו להשתמש בשם זה, והעדיפו את הכותרת הסתמית ה"ד, המתייחסת לעובדה הטכנית שהחיבור כולל ארבעה-עשר ספרים. הם היו מודעים היטב להשלכות של השם משנה תורה, ולא היו רחוקים כל כך מן האמת כאשר ייחסו לרמב"ם מה שהם הגדירו יומרה גאוותנית ומה שהיה אולי במציאות הערכה עצמית מפוכחת, נטולת צניעות מזויפת. כפי שטען הראב"ד מפוסקייר, בעל ההשגות הראשון על משנה תורה, הרמב"ם "עזב דרך כל המחברים אשר היו לפניו".

שעה שבמבוא לפירוש המשנה הרמב"ם מציג את מפעלו במידה מופגנת של צניעות, כמי שמקבץ את החומר שנצטבר בידו ואינו אלא מפרש טקסט מסוים, חשוב ככל שיהיה, כאן אין הוא נרתע מלהציג את מעשהו בצורה יומרנית ובוטה, כארגון סופי של כל בניין ההלכה, לא פחות ולא יותר. בין פירוש המשנה לחיבור משנה תורה ודאי התחזקה בו המודעות לחומרת המצב ההיסטורי, ויש תחושה שעם הזמן גם רכש הרמב"ם ביטחון עצמי רב יותר ביכולתו - ויתר על כן במחויבותו - לקום ולעשות מעשה, בבחינת "עת לעשות לה'" (תהליך קיט, קכב), תהליך זה הגיע לשיאו לעת זקנה, עם המעשה המהפכני המכריע שעשה בכתיבת מורה הנבוכים והרציונל שנתן לכך.

וכך הוא מכריז לאחר תיאור הידרדרות הדורות בתקופתו, לקראת סיום ההקדמה למשנה תורה:

ומפני זה ניערתי חוצני, אני משה בן מיימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך-הוא, ובינותי בכל-אלו הספרים, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל-אלו החיבורים בעניין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה, כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל-פה כולה סדורה בפי הכל בלא קושיה ולא פירוק. לא זה אומר בכה וזה אומר בכה - אלא דברים ברורים, קרובים-נכונים, על פי המשפט אשר יתבאר מכל-אלו החיבורים והפירושים, הנמצאים מימות רבנו הקדוש ועד עכשיו, עד שיהיו כל-הדינים גלויין לקטן ולגדול בדין כל-מצוה ומצוה, ובדין כל-הדברים שתיקנו חכמים ונביאים. כללו של דבר: כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל-פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות, שנעשו מימות משה רבנו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל-חיבוריהם שחיברו אחר תלמוד. לפיכך קראתי שם חיבור זה: משנה תורה - לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל-פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

ביטחונו העצמי המופגן של הרמב"ם מתבטא היטב בשימושו בצירוף "אני משה", הרומז לא רק להשוואה עם משה רבנו, אלא גם לדברים המיוחסים לשלמה המלך: "אני קהלת"

(קהלת א, יב). אכן באותו מקום מתאר עצמו קהלת כחכם מכל אדם. גם בהקדמה הכללית למורה נבוכים משתמש הרמב"ם באותו ביטוי "אני האיש", גם כאן כאשר הוא מתאר את הנסיבות שהניעוהו לעשות מעשה רדיקלי כל כך כהעלאת מורה הנבוכים על הכתב. הביטוי מופיע בשני המקומות באותו הקשר ממש.

## ובינותי בכל אלה הספרים

הרמב"ם מצהיר באופן חד-משמעי כי הוא עושה זאת משום שהוא בקיא באופן מושלם בכל הספרות ההלכתית מאז המשנה ועד ימיו, ללא יוצא מן הכלל: "ובינותי בכל-אלו הספרים". לא רק מכיר את הספרות, אלא בקיא בה באופן מוחלט; ולא את הספרים סתם אלא את "כל-אלו הספרים". עובדות אלה הן שהקנו לו את האפשרות ואת הסמכות לעשות מעשה שכזה.

אך שעה שבאשר לספרים העוסקים בתחומים שונים של הידע האנושי – כמו עבודה זרה, אסטרונומיה, פילוסופיה מדינית וכיוצא באלה - הרמב"ם מציין שחלק מהם, ואולי אף רובם, אבדו במשך הזמן, והוא אינו אלא מכיר את שרידיהם, אין הוא כולל בכך את הספרות ההלכתית. באשר לזו הוא מציין, כאמור, באופן חד-משמעי, שהוא אישית הכיר את כולה על בוריה. זהו ייחודה של התורה, זו שבכתב וזו שבעל-פה. בהבדל מתחומים אחרים של הידע האנושי. המכניזם הפנימי של שלשלת הקבלה הוא שהבטיח את הישרדותה והעברתה בשלימותה מדור לדור, לפחות בקרב יחידי סגולה.

כתוצאה מהשילוב הייחודי של המסורת הישירה - בכתב ובעל-פה - שקיבל מאביו, שקיבלה מרבותיו הגאונים וכישוריו האישיים הייחודיים, מציג עצמו הרמב"ם כמי שמחזיק בכל מאגר הידע ההלכתי, בכתב ובעל-פה, והוא יודע ומבין אותו על בוריו. זה היה מצבו הייחודי האינדיבידואלי. הפוך לגמרי היה לדעתו המצב הקולקטיבי של כלל ישראל, לפחות במזרח. וזאת כתוצאה מנקודת השפל בהידרדרות הדורות והשתכחות התורה שנתקיימה בתקופתו. מבחינה זו הרמב"ם עוקב כאן אחר מסורת חז"ל (תענית כד, ע"ב) התולה את הקלקול בדור, ולא בגדוליו. ממש כמו במקרה של ר' יהודה הנשיא, אם כן, מפגש חד-פעמי זה של שני מצבים הפוכים בתכלית, מצבו האינדיבידואלי המושלם של הרמב"ם והמצב הקולקטיבי השפל של כלל ישראל, הוא שהצדיק, לדעתו, את מעשהו המהפכני במשנה תורה. אלא שעה שהרמב"ם שיבח את ר' יהודה על שתיעד במשנה לא רק פסקי הלכה אלא את כל מערכת השקלא והטריא ההלכתי, כולל דעות מיעוט ויחיד, הוא עצמו לא עשה זאת. מעשהו היה רדיקלי בהרבה. גם כאן וגם בספר המצוות הוא ויתר בכוונה על כל מערכת השקלא והטריא ההלכתי והביא פסקי הלכה בלבד, ובהם הכריע בהתאם לשיקול דעתו העצמאי "בהיות שכוונתי בכל החיבור הזה לקרב הדינין אל השכל...". הוא בנה את הטקסט בצורה כזו שכל אדם מישראל, קטן וגדול, יוכל להשתמש בו בצורה יעילה, ולא יזדקק לסיוע של הממסד הרבני, ולא לטקסטים קודמים, כדי לאתר פסקי הלכה סופיים בעניין נתון ולהבינם כראוי. כפי שחוזר הרמב"ם ואומר באחת מאיגרותיו לתלמידו ר' יוסף בעניין המחלוקת על משנה תורה:

...אבל בזמנים הבאים, כשתסור הקנאה ובקשת השררה יסתפקו כל בני ישראל בו לבדו, ויונח זולתו בלא ספק, אלא למי שיבקש דבר שיתעסק בו כל ימיו ואם לא ישיג תכלית.

## הרמב"ם, משה ואריסטו

התחושה היא שהרמב"ם העריך את עצמו כמי שמסוגל וראוי לא למעשה של תיעוד וסיכום גרידא, כמו שעשה, לדעתו, ר' יהודה, אלא למעשה של פסיקה סופית, מחייבת לזמנו, כמו שעשה בזמנו משה רבנו. כשם שבהדרכה הביבליוגרפית המופיעה באיגרתו

הנודעת לר' שמואל אבן תיבון בעניין תרגום מורה הנבוכים, הרמב"ם מציין כי מי שקורא בכתבי אריסטו שוב אינו צריך להזדקק לקודמיו, משום שכתבי אריסטו כוללים את כל הידע המדעי, כך כאן הוא מציין שמי שישתמש במשנה תורה ובספר המצוות, לא יזדקק עוד למשנה, לתלמודים ולכל הספרות ההלכתית שנתחברה עד ימיו, משום שספריו- הוא כוללים את כל הידע ההלכה. ר' יהודה הנשיא, מועמד אפוא עתה במקום המקביל מעתה הרמב"ם עבור ההלכה. ר' יהודה הנשיא, מועמד אפוא עתה במקום המקביל למקומו של אפלטון בהשוואה לאריסטו.

לרמב"ם לא הייתה סבלנות למשחקי צניעות ריטוריים מזויפים. כאשר הוא חש שעליו לעשות מעשה, והיה משוכנע שהוא מסוגל להתמודד בהצלחה עם מטלה שכזו, לא רק שלא נרתע מלעשות זאת אלא אף הכריז על כך קבל עם ועדה, הגם שהיה מודע היטב לקבלת הפנים הצוננת שתצפה לו. היה זה, לדעתו, מיפגש היסטורי חד-פעמי בין "עת לעשות לה" לבין "אני האיש".

על כתפי ענקים, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד עמ' 83-88

המחבר מלמד מחשבת ישראל באוניברסיטת חיפה

פרופ' אהוד לוז

## הרמב"ם בהגותו של ליאו שטראוס

מהביקורת שמתח שטראוס על הפילוסוף- פיה המודרנית, אפשר לעמוד על המניעים שהביאו אותו לקרוא לחזרה (return) אל הרמב"ם, המילה 'חזרה', כמו ששטראוס הטעים, היא שם נרדף ל"תשובה", ובמובן הזה יש לה צליל מוסרי-דתי מובהק, שכרוך ברעיון של שיבה אל המקור, של החזרת עטרה ליושנה ושל היטהרות (קתרזיס). המקור כאן הוא שני השורשים הראשונים של התרבות המערבית (ירושלים ואתונה), שהשילוב ביניהם - שילוב ולא סינתזה! - היה כאמור ההישג הבולט ביותר של הפילוסופיה המוסלמית-יהודית של ימי- הביניים, בראש ובראשונה של הרמב"ם.

שטראוס חלק על הכיוון העיקרי ששלט בפרשנותו של הרמב"ם מאז צמיחתה של חוכמת ישראל. על רקע שאיפתה המוצהרת לשלב את היהדות בתוך התרבות והמחשבה המודרניות, הציגה חוכמת ישראל את הרמב"ם כפילוסוף שהצליח ליצור סינתזה בין הדת היהודית ובין הפילוסופיה.

### אקזוטריזם ואזוטריזם

...מתוך הלך המחשבות הזה הגיע שטראוס אל אחד הגילויים החשובים ביותר שלו: האקזוטריזם.

האקזוטריזם הוא סוג של כתיבה שנועד להגן על חירות הפילוסוף ועל יציבות החברה כאחד.

...מכיוון שהפילוסופים אמורים לכבד את ההשקפות שעליהן עומדת החברה - לכבד, אבל לא לקבל כאמיתות - הם מבדילים בין תורתם האזוטריה האמיתית, תורה שיגלו למעטים, ובין תורתם האקזוטריה השימושית, שפתוחה בפני כל אחד ואחד.

### האזוטריזם של הרמב"ם

שטראוס נעשה יותר ויותר ער לבעייתיות שבעצם המונח "פילוסופיה יהודית". התברר לו שהרמב"ם וריה"ל, שני הנציגים החשובים ביותר של הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים, מעולם לא הציגו את עצמם כפילוסופים. שניהם טענו שלהיות יהודי ולהיות פילוסוף הם שני דברים שמוציאים זה את זה. בהדרגה נעשה פירושו של שטראוס לרמב"ם יותר ויותר רדיקלי, ובעוד שבספרו הראשון הוא הציג אותו כיהודי אורתודוקסי בכל מובן וכהוגה שהצליח ליצור הרמוניה בין אמונתו היהודית להשקפותיו הפילוסופיות, הרי ככל שהתעמק ברמב"ם, הוא הסיק שהגותו של הרמב"ם היא הרבה יותר מורכבת ממה שנראה, ודעותיו האמיתיות אינן אלה שהוא מבטא במפורש. ספר דוגמת מורה נבוכים של הרמב"ם מלא תמיהות וחדרים נסתרים שנעולים בשבעה מנעולים. ההבחנה הזאת היתה תוצאה של גילוי האקזוטריות של הרמב"ם. שטראוס לא היה הראשון שחשף את האקזוטריות של הרמב"ם. פרשני הרמב"ם בימי הביניים כמו שמואל אבן תיבון, כבר עמדו על כך.

כל מי שקורא את פירושו של שטראוס לרמב"ם, עומד מיד על הרצינות הגדולה שבה הוא התייחס לכל מילה ולכל רמז של הרמב"ם. אפשר לומר שהוא קרא את הרמב"ם בדיוק כדרך שקרא הרמב"ם את המקרא, אבל לאו דווקא משום שייחס לטקסט של הרמב"ם קדושה - כמו שייחס הרמב"ם למקרא - אלא משום שסבר כי הדרך הבטוחה ביותר לפרש את כתביהם של הוגים גדולים מהעבר היא לעמוד תחילה, עד כמה שזה אפשרי, על הדרך שקראו בה הם ספרים אחרים; שהרי אלה שקוראים בקפדנות ובזהירות, הם גם אלה שכותבים בקפדנות ובזהירות. בפירושו לרמב"ם, שטראוס מחקה במדויק את פירושו של הרמב"ם למקרא.

במחקריו המאוחרים יותר נמנע שטראוס מלומר במפורש מה היתה דעתו האמיתית של הרמב"ם בסוגיות העיקריות שעוררו בשעתו מחלוקת חריפה כל-כך בתוך היהדות (בריאית העולם, הישוארות הנפש, נחיצותן של המצוות המעשיות להשתלמות האדם וכו'). במקום זאת הוא מסתפק ברמזים שמכוונים להנחות את הקורא למצוא בעצמו את התשובה לשאלותיו, וזאת באמצעות הצבעה על סתירות, חזרות, השמטות וכו'. הוא האמין שכך הוא נשאר נאמן לכוונתו של הרמב"ם, שספר המורה שלו לא התכוון לספק את הפירוש הסופי לתורה הסודית של המקרא, אלא "להחיות את הדיון שבעל-פה שעוסק בה בשעה שהוא מעורר בכוונה קושיות שנשארו ללא פתרון".

אין פלא שמחקריו של שטראוס הצמיחו ספרות ביקורתית ענפה, שבאה להתמודד עם כמה מהנחות היסוד שלו והמסקנות שלכאורה עולות מהן. כמעט כל חוקרי הרמב"ם מסכימים ביניהם ששטראוס שינה לחלוטין את גישתו של המחקר המודרני אל הרמב"ם. מחקריו שמו קץ, אחת ולתמיד, לגישה הפשטנית אל הרמב"ם שהיתה מקובלת בעבר, ופקחו את עינינו להכיר את המורכבות, התייחסות וריבוי המשמעויות שטמונים בדבריו של הרמב"ם. ההכרה באזוטריות של הרמב"ם מקובלת כיום על רובם ככולם. ועם זאת, לא מעט מבין החוקרים, בעיקר שומרי-המצוות ביניהם, דוחים את פרשנותו של שטראוס לרמב"ם, פרשנות שיוצרת לדעתם חיץ עבה מדי - שלא לומר: תהום! - בין יצירתו הפילוסופית ליצירתו ההלכתית.

ליאו שטראוס, ירושלים ואתונה, ערך והקדים מבוא אהוד לוז. מוסד ביאליק, מכון ליאו בק. תשס"א עמ' 52-61.

המחבר מלמד באוניברסיטת חיפה

פרופ' ליאו שטראוס  
(1973-1899)

**אופיו הספרותי של מורה נבוכים**



שהרי מענה מוצלח בדיעבד אינו פתרון לבעיות שהועלו קודם; ומי שאינם מכירים את הקושיה אינם מסוגלים לפותרה. (אריסטו)

בקרב היסטוריונים רבים שפירשו את תורתו של הרמב"ם או שהשקיעו מאמץ לפרשה, ספק אם ימצא ולו אחד שלא יסכים עם העיקרון שהתורה הזאת, בהיותה תוצר של ימי-הביניים בעיקרה, אינה ניתנת להבנה אם יוצאים מהנחות יסוד מודרניות. המאמר הזה מבוסס על ההנחה שרק בעזרת הפעלתו המסקנית ביותר של העיקרון הזה נוכל להגיע למטרתו: הבנה נכונה ומדויקת של תורת הרמב"ם.

## נושא הדיון

הפרשן של מורה נבוכים חייב לפתוח בשאלה הבאה: לאיזה מדע או מדעים שייך נושא-הדיון של היצירה? הרמב"ם משיב עליה כמעט ממש בפתח יצירתו, באומרו שהיא מוקדשת למדע האמיתי של החוק.

המדע האמיתי של החוק שונה ממדע-החוק במובנו הרגיל, כלומר הפקה. המונח פקה מופיע כמובן במורה יותר מפעם אחת, אבל הסבר משמעותו נדחה כמעט עד לסופה של היצירה. הפקה עוסק בקביעה המדויקת של הפעולות שהודות להן חיי אדם נעשים נאצלים, ובייחוד פעולות שקשורות בעבודת האלוהים. הטיפול ברמה המדעית הגבוהה ביותר במסגרת הזאת יהיה מורכב מקודיפיקציה (עריכה שיטתית) עקבית וברורה של החוק, כמו שעשה זאת הרמב"ם במשנה תורה, היצירה שקרויה בפיו 'חיבורנו הגדול על הפקה'. ואילו בניגוד לצד המשפטי של החוק שמורה לאדם איך להתנהג. המדע האמיתי של החוק דן במה שאדם חייב לחשוב ולהאמין. ניתן לומר שמדע החוק כולו נחלק לשניים: חלק מעשי, שנידון במשנה תורה, וחלק עיוני, שנידון במורה. ההשקפה הזאת מתבססת על-כך שהיצירה הראשונה עוסקת באמונות ודעות רק אם הן מובלעות בתוך צווים ואיסורים, בעוד שהמורה דן באיסורים ובצווים רק כדי להסביר את סיבותיהם.

הרמב"ם קובע שמטרת יצירתו היא להסביר את משמעותן של מילים מקראיות מסוגים שונים, כמו גם את המשמעות של משלים מקראיים. הסבר כזה נחוץ משום שביאור פשטני של המילים והמשלים יכול לגרור אחריו אי הבנות חמורות. מכיוון שהמשמעות הפנימית חבויה וסודית, הרי ההסבר של כל מילה או משל הוא גילוי של הסוד. המורה כולו מוקדש אפוא לגילוי סודות המקרא.

ניתן למנות במפורש לפחות את נושאי הסוד הנכבדים ביותר. לפי רשימה אחת, הנושאים האלה הם: תארי-האל, הבריאה, ההשגחה, הרצון והידיעה האלוהיים, הנבואה והשמות האלוהיים. רשימה אחרת, כמדומה מאירת עיניים יותר, מציגה את הסדר הבא: "מעשה בראשית", "מעשה מרכבה" (יחזקאל א, ו-י), הנבואה והכרת האלוהים. יהיה אשר יהיה הקשר בין שתי הרשימות - נעלה מכל ספק שהמעמד העליון בקרב סודות המקרא שמור למעשה בראשית ולמעשה מרכבה. לפיכך הרמב"ם יכול לומר שהמטרה הראשונית או הראשית של המורה, היא להסביר את מעשה בראשית ומעשה מרכבה. עניינו של המדע האמיתי של החוק הוא איפוא הסבר סודות המקרא, ובייחוד הסברת "מעשה בראשית" ומעשה מרכבה.

## יצירה פילוסופית?

התגלית שהמורה מוקדש להסבר התורה הסודית של המקרא, כמדומה אינה אלא דבר שלמד מעניינו. ואף-על-פי-כן טמונה בה המסקנה שהמורה אינו ספר פילוסופי. בשביל הרמב"ם הפילוסופיה זהה בעצם עם התורות והשיטות של אריסטו, "נסיך-הפילוסופים", ושל האסכולה שלו. והרמב"ם מתנגד לפילוסופיה במשמעות הזאת. הוא הרי מגן על



האמונה היהודית מפני השקפותיהם של "הפילוסופים". ומה שהוא מעמיד מול השקפותיהם השגויות של הפילוסופים אינו פילוסופיה של ממש, ובייחוד לא פילוסופיה דתית או פילוסופיה של הדת, אלא "דעתנו, רצוני לומר דעת תורתנו", או דעות "אשר יאמינו בו המון חכמינו", או דעות "הנמשכים אחר תורת משה רבינו ע"ה". הוא מניח כמובן מאליו שהפילוסופים נבדלים מהאנשים שנמשכים אחר התורה, ולא תיתכן חברות משותפת בשתי הקבוצות הללו. ומשום שהוא עצמו שייך לנמשכים אחר התורה, הרי לא ייתכן שיהיה פילוסוף, ולכן, הספר שבו הוא מסביר את השקפותיו על כל הנושאים שעומדים ברומו של עולם, אינו יכול להיות ספר פילוסופי. אמנם אין בכך להכחיש שהוא מכיר בהסכמה שקיימת בין הפילוסופים ובין הנמשכים אחר התורה - והוא אפילו מבליט אותה - בכל העניינים פרט לשאלה (שהיא אכן השאלה המכרעת) בדבר בריאת העולם. והרי הסכמה מסויגת כזאת מראה מעל לכל ספק שאין שתי החבורות הללו זהות.

...יהיה זה נכון מאוד להגביל את תיאור המורה לטיעון שהוא ספר המוקדש להסבר התורה הסודית של המקרא.

## ההתנגשות בין חוק להכרח

בשעה שיצא הרמב"ם למשימת הסבר סתרי-התורה, נתקל בקושי שלכאורה אין להתגבר עליו, ומקורו ב"איסור מן התורה" שחל על גילוי הסודות הללו.<sup>84</sup> התורה הזאת עצמה, שאת סתריה התכונן להסביר, אוסרת את הסברתם. על-פי הכלל שקבעו חז"ל, אין ללמד מעשה מרכבה אפילו ליחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו, וגם ליחיד הזה מותר למסור ראשי-פרקים בלבד. גם בקשר לחשיפת סודות אחרים של המקרא לציבור הרחב, התלמוד בעצם מתנגד לא פחות במפורש. והרי הסבר הסודות בדפיו של ספר דינו כמסירת הסודות האלה לאלפי בני אדם. ולכן, מהאיסור התלמודי שהוזכר לעיל נובע גם איסור לכתוב ספר שמוקדש להסברם.

...אם ספר שמוקדש להסבר הסודות המקראיים הוא עבירה על החוק, איך ייתכן שהמורה, יצירתו של יהודי שומר מצוות, יהיה ספר? ראוי לציין שהרמב"ם עצמו לעולם אינו קורא בדפי המורה ליצירתו ספר, אלא מתייחס אליה תמיד כאל מקאלה (מאמר). למילה מקאלה (כמו גם למילה מאמר) כמה משמעויות. הכוונה יכולה להיות מסכת, אבל המשמעות יכולה להיות גם - וכך במקור - הרצאת דברים. בשעה שהרמב"ם נמנע מלקרוא למורה ספר, אלא קורא לו מקאלה, הוא רומז לנו שתורתו במהותה היא תורה שבעל-פה. וכיוון שבספר כמו המורה הרמז חשוב יותר מטיעון מפורש, יהיה סביר למדי להבין כפשוטה את טענתו של הרמב"ם על עדיפותה של הוראה שבעל-פה.

אם מקובל עלינו שמשנה תורה היא התרומה הבת-תלמודית החשובה ביותר לדיונים ההלכתיים שבעל-פה, הרי שניתן גם לומר שהרמב"ם, בשעה שכתב את המורה, המשיך את מדרשי האגדה המצויים בתלמוד. וממש כמו שמשנה תורה, לא רק שלא סיים את הוויכוחים ההלכתיים, אלא אף היה בעצם נקודת המוצא לוויכוחים האלה, כך גם המורה; לא רק שהוא אינו מספק את הפירוש הסופי לתורה הסודית של המקרא, אלא דווקא מנסה להחיות את הדיון שבעל-פה שעוסק בה, בכך שהוא מעורר בכוונה תחילה קושיות שנשארו ללא פיתרון.

מתקבל הרושם שהרמב"ם ניסה לחתור לדרך ביניים בין הוראה חשאית שבעל-פה, שמותרת לפי הדין, ובין הוראה בכתב, האסורה לפי הדין. הכתיבה שדומה יותר לשיחה פנים אל פנים היא ההתכתבות הפרטית עם ידיד קרוב. ואכן, המורה כתוב במתכונת של מכתבים אל ידיד שהיה גם תלמיד מובחר, אל יוסף. בכך שהועיד את ספרו לאדם אחד,

הובטח לו לרמב"ם שלא עבר על האיסור המפורש הגורס שאין להסביר את "מעשה מרכבה" ליותר מאדם אחד. יתר על כן, במכתב ההקדשה ליוסף, הרמב"ם מציין בדרך אגב, כביכול, שלא בכוונה מיוחדת, שיוסף מחונן בכל הסגולות שנדרשות ממי שרוצה ללמוד את התורה הסודית, ומסביר את ההכרח בהתכתבות בפרידתו מתלמידו.<sup>85</sup>

רק הכורח הדוחק של טובת האומה יכול לדחוף את הרמב"ם לעבור עבירה מפורשת. רק הנחיצות להציל את החוק יכולה לגרום לו לעבור על החוק.

הצורך לנקוט אמצעי יוצא דופן כל כך נבע מהגלות הארוכה. סודות התורה, שהם המעיין של היוונים הקדמונים, ולכן גם של הישמעאלים, הועברו בעל-פה באמצעות מסורת מימים עברו. אבל רציפות במסורת שבעל-פה מותנית בקיומם של תנאים פוליטיים נורמליים פחות או יותר. לכן הובנו סודותיה של התורה בשלימותם רק כל עוד חי עם ישראל חיי דרור בארצו, כל עוד לא שלטו בו אומות העולם הנבערות. התקופה המאושרת ביותר היתה זו שניתנה בה הסמכות המדינית העליונה למלך שלמה, המלך שהבין כמעט את כל הטעמים הסודיים של המצוות. לאחר זמנו של שלמה, שוב לא היו החוכמה והעוצמה המדינית מאוחדות; חלה הדרדרות שנסתיימה לבסוף באובדן החופש. בזמן שגלתה האומה, נפגמה עוד יותר הידיעה המושלמת של הסודות. בעוד שבני דורו של ישעיהו הבינו את רמזי הקצרים, הרי בני דורו של יחזקאל היו זקוקים לפרטים רבים הרבה יותר כדי לקלוט את הדוקטרינה המקודשת. הצטמצמות הידע הוחמרה לאחר שפסקה הנבואה. הרה אסון יותר היה ניצחון הרומאים, משום שהגלות החדשה היתה עתידה להימשך זמן רב לאין שיעור לעומת הראשונה. עם חלוף הזמן, נעשו התנאים החיצוניים כשרים פחות ופחות למסירת סתרי-תורה שבעל-פה. היה נדמה שהנה מתקרב הרגע שלא תתאפשר כלל. בשעה שהתייצב מול הסכנה הזאת, החליט הרמב"ם להעלות את התורה הסודית על הכתב.

כאן מתעוררת השאלה, איך רכש אותה הרמב"ם?

נראה שהאמין שהמסורת שבעל-פה של התורה הסודית כבר נותקה הרבה לפני זמנו. זאת גם הסיבה מדוע לא הצליח לגלות כל עקבות של מסורת סתרים יהודית מובהקת בספרות הגאונים, בעוד שלדבריו מצא אותה בתלמוד ובמדרש. וגם לא עלה בידו להבחין בדורו שלו בשום שריד חי של הדוקטרינה הקדושה בקרב האומה.<sup>86</sup> הוא לא היה איפוא היורש האחרון של מסורת עתיקת יומין, אלא הראשון שגילה אותה מחדש לאחר שאבדה לתקופה ממושכת. את סתרי-התורה חזר וגילה בשעה שעקב אחרי הרמזים במקרא ובדברי חז"ל, ועם זאת, גם בזמן שהשתמש בהנחות או הקדמות עיוניות.<sup>87</sup> כיוון שקודמיו למדו את התורה ביסודיות שלא היתה פחותה מזו שלו, הרי ללא ספק הצליח לגלות את סודות התורה בזכותה של הבנה מעמיקה במיוחד של ההקדמות העיוניות, כלומר, של הפילוסופיה. הוא לא הרגיש שבכך הוא מחדיר יסוד נוכרי לתוך היהדות, שהרי כבר ימים רבים לפני תקופתו אימצו לעצמם יהודי-אנדלוסיה את תורות הפילוסופים, אם הן לא נגדו את יסודות התורה.<sup>88</sup> במובן מה, שייך היה איפוא לימוד הפילוסופיה למסורת המשפחתית של הרמב"ם. ייתכן אפילו שהאמין שתחיית החקירה הפילוסופית התלכדה פחות או יותר עם היעלמותה של תורת-הסוד של היהדות, כך שבעצם מעולם לא נותקה השרשרת של המסורת הזאת. בסיכומי של דבר, מקצת

<sup>85</sup> ההערות הללו למכתב ההקדשה אינן יכולות לתת הסבר מספק לקטע הספרותי המרשים הזה, והן דנות אך ורק במשמעותו הפשטנית. הרמב"ם מזכיר את שירתו של יוסף כדי להראות שזה האחרון נחון בכישרון שנדרש כדי להתבטא בצורה נאה; השווה א, לד עם א, פתיחה. באשר לשאר תכונותיו של יוסף, ראה את הפירוש של שם טוב למכתב ההקדשה.

<sup>86</sup> א, עא; ג. פתיחה.

<sup>87</sup> ג. פתיחה

<sup>88</sup> א, עא

מהתורה הפילוסופית שהיתה בת-הגנה, נראתה בעיניו כשארית האחרונה של מורשת אבודה ששייכת לישראל<sup>89</sup>.

...הגענו עתה למצב שנוכל להעריך נכונה את משמעות דבריו הבאים של הרמב"ם: "אם כן לא תבקש ממני הנה [במורה] זולת ראשי פרקים, ואפילו הראשים ההם אינם במאמר הזה מסורים ולא זה אחר זה אבל מפוזרים ומעורבים בעניינים אחרים ממה שנבקש לבאר". הרמב"ם אומר אמנם את הדברים האלה רק כשהוא מסביר את מעשה מרכבה. אבל אין להטיל ספק בכך שהוא נוקט שיטה דומה בשעה שהוא מסביר את מעשה בראשית, או כל סוד אחר מסודות התורה. זאת הסיבה שבגללה אנו צריכים לקרוא את היצירה כולה בתשומת לב מיוחדת, תשומת לב שאינה נדרשת להבנת ספר מדעי. כיוון שאופיה של כל תורת-המורה הוא סודי. לא נתפלא שהרמב"ם מבקש מן הקורא בכל לשון של בקשה לבל יגלה אפילו דבר אחד ממנה לאחרים, אלא אם מדובר בדוקטרינה מיוחדת שחכמי-התורה הנוודעים כבר ביארו במפורש, כלומר בנושא מקובל שמוזכר רק בדרך אגב במורה.

המורה מוקדש להסבר דוקטרינה אזוטריה. אבל גם להסבר עצמו אופי אזוטרי. המורה מוקדש איפוא להסבר אזוטרי של דוקטרינה אזוטריה. על כן הוא ספר שנועל בשבעה מנעולים.

ירושלים ואתונה, עמ' 167-178

המחבר שימש פרופסור באוניברסיטת שיקגו

## מצוות וטעמיהן

הרב ברוך ברנר

**תרי"ג?**

מניין מצוותיה של תורה - מקצוע שלם הוא בלימוד התורה. ספרים רבים נכתבו כ"ספרי מצוות", או כחיבורים הדנים בספרי המצוות. גם פיוטים נתחברו על יסוד מניין המצוות, כבר בתקופת הגאונים, וסוג זה של פיוטים נקרא בשם "אזהרות".

יסוד מוסד בחיבורי מקצוע זה, כמעט ללא יוצא מן הכלל, הוא כי מספר מצוות התורה הוא שש מאות ושלוש עשרה, כמניין תרי"ג. בדברינו הבאים נבחן את מקורותיו של מניין זה, ואת דעות הראשונים לגביו. במהלך הדיון נביא דעות ראשונים המסכימים למניין זה; דעות ראשונים המסתפקים בדבר; ונתמקד בדעות ראשונים החולקים במפורש על הדעה המקובלת. במרכז דעות החולקים נביא מקור חדש בעניין זה, והוא דברי הרלב"ג בביאורו לתורה, בקטע הלקוח מן הנוסח המאוחר של הביאור, נוסח המופיע רק במקצת מכתבי היד. בקטע זה מתייחס הרלב"ג לדרכו של הרמב"ם במניין המצוות באופן ישיר, וחולק עליו בתוכחת מגולה, אך גם באהבה מגולה.

### מקורו של מנין תרי"ג מצוות

<sup>89</sup> הערת העורך: נראה לי שגדולי המקובלים חשו שהם שיחזרו את תורתם מ"ראשי פרקים" שקיבלו מרבותיהם ושתורתם, בעיקרה, אינה מסורת אלא חידוש (ראה במאמרי ב"דף" מס' 161, "נכנסו לפרדס").

המקור העיקרי למניין המצוות המפורסם "תרי"ג מצוות" הוא במאמרו של רבי שמלאי בסוף מסכת מכות (כג, ב):

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה - שלש מאות וששים וחמש לאוין כמניין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם.

אמר רב המנונא: מאי קרא? 'תורה צוה לנו משה מורשה' - 'תורה' בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי; 'אנכי' ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום".

למאמר זה מקבילות במקורות רבים, בהם עולה שוב ושוב מספר זה של תרי"ג מצוות, המורכב מרמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה.

אמנם, כבר העירו כי כל המקורות הללו הם מקורות אמוראיים, או מדרשים מאוחרים יותר, אך לא מצינו שום זכר למניין תרי"ג, לא בשום מקום במשנה, ולא בתוספתא, ולא בספרא, וגם בספרי לפי הגירסא שלפנינו אין שום זכר למניין זה, ואף בכל תלמוד ירושלמי לא נזכר כלל מניין זה, ולא מניין אחר למצוות.

גם המכילתא והספרי, שיש בהם לכאורה מקור תנאי למניין תרי"ג, הוכח כבר שבאמת אין המספר תרי"ג מצוי בגירסתם המדויקת. אף על פי כן, קיבל בתקופת האמוראים מצוי מספר זה במקורות רבים מאד.

### דעת הרמב"ם ורוב הראשונים המסכימים למניין תרי"ג

מנין תרי"ג מוסכם על רוב רובם של חכמי ישראל, וכפי שכתב הרמב"ם בפתיחת ספר המצוות:<sup>90</sup>

שכל המצוות שכולל אותן ספר התורה, שציוונו ה' בהן, הם שש מאות ושלש עשרה מצוות ..... וזה מה שלא נעלם מאף אחד מכל מי שמנה את המצוות, כלומר שזהו מניין...

ואכן, מלבד המקורות האמוראיים והמדרשיים ניתן למצוא מנין זה בדברי הגאונים והראשונים. מאמרו של רבי שמלאי, עם דברי רב המנונא שבעקבותיהם, הובאו כבר בשאלות סימן קסו (מהדורת מירסקי סימן קפה). גם בעל הלכות גדולות (בה"ג) מביא את דרשתו של רבי שמלאי, עם דברי רב המנונא<sup>91</sup>, והוא לא הסתפק במניין כולל, אלא אף מנה במפורט את כל תרי"ג מצוות, לפי שיטתו המיוחדת. לאחר מניין המצוות המפורט מוסיף בה"ג:

"הרי כאן שש מאות ושלש עשרה מצוות שקיבלו ישראל בסיני, יהי רצון שנזכה לקיימן כהלכה"

### דעות ראשונים החולקות על מנין תרי"ג

יש החולקים על מניין זה במפורש. הגרי"פ פערלא, במבואו לפירושו המקיף לספר המצוות של רס"ג (פרק א), מזכיר את דעתו של ר' יהודה בן שמואל אבן בלעם, פרשן מדקדק ואיש הלכה בן המאה האחת עשרה, שסבר כי מניינו של רבי שמלאי נאמר על דרך הקירוב. את דעתו כתב ר' יהודה אבן בלעם בפירושו לספר דברים שנכתב במקורו

<sup>90</sup> על פי תרגומו של ר"י קאפח במהדורתו, ירושלים תשל"א, עמוד ז. ציטוטי ספר המצוות להרמב"ם להלן יובאו לפי מהדורה זו.

<sup>91</sup> ראה מהדורת נפתלי צבי הילדסהיימר, ירושלים תשמ"ז, עמוד 24. וראה גם שם עמוד 112.

בערבית<sup>92</sup>. שם הוא מזכיר מחלוקת בין רב חפץ גאון לבין רב שמואל בן חפני גאון בעניין הפסוק "ושבת עד ה' א-להיך" (דברים ל, ב), שהראשון הכליל את התשובה בכלל המצוות, והשני כתב כי פסוק זה נאמר על דרך הסיפור. ובהמשך דבריו כותב:

ואמנם הוכרח חפץ נשמתו עדן להכניס זה במספר כלל המצוות, כדי שיתמלא המספר הנזכר אצל הקדמונים במאמר 'דרש ר' שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצוות נצטוו ישראל'. ולדעתי המאמר הזה נאמר על דרך הקירוב. כי המצוות יתחלקו לשני חלקים: והחלק האחד הם המצוות שנצטוו בהן לשעתן ובטלו אחרי עבור זמן פעולתן, ואם הייתה כוונת בעל המאמר לחשבן כולן - הנה ירבה מספרן רב יתר מאד מתרי"ג.

עוד יש להזכיר את דברי ר' אברהם אבן עזרא בספרו "יסוד מורא"<sup>93</sup>, שהובאו גם כן כחולקים על מנין תרי"ג כמספר מדויק. וזה לשונו שם:

ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות, כאמרו המשורר: 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד' (תהלים קיט, צו). ואם נספור העיקרים והכללים ומצוה שהיא עומדת לעד - אין המצוות עשירית משש מאות ושלש עשרה.

ניתן להבין שאין הוא מסכים עם מוני המצוות: אם נמנה כמצוות את כל הפרטים - אין קץ למספרם. ואם נמנה רק את הכללים - נמצא את מספרם נמוך בהרבה מתרי"ג.

## דעת הרלב"ג בביאורו לתורה ויחסו לשיטת הרמב"ם

ראשית נציין עובדה שאינה מפורסמת דיה, והיא כי ביאור זה כולל דיון נרחב בעניינים הלכתיים, בהגיעו לפרשה בעלת אופי הלכתי. נוסף על כך יש לדעת כי חומר הלכתי זה זכה לטיפול מיוחד על ידי הרלב"ג עצמו, בכך שחלקים נרחבים של התחום ההלכתי עברו עריכה נוספת וגובשו כ"מהדורה בתרא" המופיעה במקצת כתבי היד של החיבור<sup>94</sup>. התייחסות הרלב"ג לעניינים אכן נוספה במסגרת זו של "מהדורה בתרא", ואינה מופיעה כלל בדפוסים הישנים.

דברי הרלב"ג בעניינים כלולים בתוך "התועלת הששי" של פרשת בא חלק ב, כאשר הוא דן במצוות הנלוות לאכילת קרבן הפסח. הדבר שהביא את הרלב"ג לדון במנין המצוות הוא מחלוקת שיש לו עם הרמב"ם בעניין מספר הלאוים שיש למנות באכילת הפסח נא ומבושל, שלדעת הרמב"ם יש למנות בזה לאו אחד בלבד, ולדעת הרלב"ג יש למנות בזה שלושה לאוים. לאחר רשימה של טענות עיוניות כנגד הרמב"ם על סמך המקורות התלמודיים ובעקבותיהם, טוען הרלב"ג כלפי הרמב"ם שמסקנותיו בעניין זה נובעות מאילוצים הנובעים מן ההיצמדות למספר המדויק של תרי"ג מצוות, הלקוח ממאמרו של רבי שמלאי.

אולם פשטי הסוגיות מכריחים את המעיין, לדעת הרלב"ג, להתייחס לדברי רבי שמלאי כאל דברי מדרש, שמטרתם לקח מוסרי, ובתור שכאלה רשאי בעל המדרש לשחרר עצמו מדיוק מלא בפרטי הדברים:

"וכאשר חקרנו אנחנו בזה, ומצאנו כמה ספקות עצומות במנין המצוות שזכר הרב (= הרמב"ם)... הנה התבאר לנו...היות באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב, לא

<sup>92</sup> הדברים נזכרו בתוך "זכרון לראשונים", מאת אברהם אליהו הרכבי, מחברת שלישית (העוסקת בזכרון רב שמואל בן חפני גאון, פטרבורג תר"מ, עמודים 41-42), שם הביא את המקור הערבי ולאחריו התרגום הניתן להלן.

<sup>93</sup> ירושלים תשי"ח, השער השני, עמוד ד

<sup>94</sup> תופעה זו, המצויה בעיקר בחלקים ההלכתיים, לא באה לידי ביטוי בולט בספר בראשית, אך בהמשך ביאורו גרמה עריכה מחודשת זו לשוניים רבים ולתוספות משמעותיות. הדברים יבוארו ויודגמו בפתח דבר לביאורו לספר שמות במהדורתנו (ראה לעיל הערה 1).

חשש בו ר' שמלאי בזה הדרש. להוציא ממנו אלו המוסרים הנפלאים שיצאו מאלו המספרים, כאילו כל אבר ואבר מאברי האדם יאמר: עשה בי מצוה, וכל יום ויום מימות השנה השמשית אומר: אל תעבור בי עבירה".

נמצא שלדעת הרלב"ג, מניין תרי"ג - כמורכב מרמ"ח ושס"ה על משמעויותיהם - אינו תוצאה נלווית לפעולת מניין מדוקדק על פי העקרונות העיוניים המדריכים אילו מצוות יש למנות, אלא אדרבה, ההפך הוא הנכון: מניין תרי"ג שימש כיעד של רבי שמלאי במנותו את המצוות, כלומר: כאשר התברר לרבי שמלאי שמנין מצוות עשה קרוב למספר רמ"ח, ומנין מצוות לא תעשה קרוב למספר שס"ה, הסתפק בכך, ונקט חשבון זה על דרך הקירוב. ההצדקה לכך, לדעת הרלב"ג, נובעת קודם כל מהגדרת מאמר זה כדרש, כלשון הגמרא: "דרש רבי שמלאי...".

אין לטעון שהרלב"ג מגיע למניין שונה משל הרמב"ם כתוצאה ממחלוקת בשיטת מניין המצוות הבאה לידי ביטוי בכללים שעל פיהם מנה הרמב"ם את המצוות, כלומר בארבעה עשר השורשים שהקדים הרמב"ם לספר המצוות שלו; אדרבא, הרלב"ג מתייחס לשורשים אלה במפורש, ומשבח אותם! ואלו דבריו:

"וכאשר חקרנו אנחנו בזה, ומצאנו כמה ספקות עצומות במנין המצוות שזכר הרב לפי העיקרים שהשריש, אשר אין ספק באמיתתם"

הקשיים שמצא הרלב"ג בדברי הרמב"ם אינם בהגדרת אותם כללים, אלא ביישומם ביחס לכתובים וביחס לדברי חז"ל, שהרמב"ם אילץ את עצמו להגיע אל מניין תרי"ג, ובכך - לדעת הרלב"ג - נדחק וחרג מן המתבקש מן הכללים שלו עצמו. עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם, (מעליות כ'), מעלה אדומים, תשנ"ט.

ד"ר יונה בן ששון

## טעמי המצוות במורה נבוכים

שרשרת ההיסקים ממשנת הרמב"ם קובעת אל נכון את מקומן של המצוות בהשקפת עולמו הכללית: הן ממלאות פונקציית יסוד בתהליך ההתייחסות שבין ההווה ויוצרה, שבין ההווה לצורתה האחרונה - האלוהים. המצוות - תכליתן להביא את האדם על-ידי אהבה ויראה - אופני התייחסות נכונים בשביל בעל תודעה - לדיבוק עם ה', עם הצורה הנותנת אמת להווייתו, שבה "הוא מה שהוא". נכון כי בכך ניתן לאדם מעמד נבחר בבריאה: הוא יכול ללכת באופן מודע לקראת הווייתו הממשית-אמיתית, שהיא - כשל כל הבריאה - בהתייחסות בה'.

תכלית המצוות כאלמנט במיטאפיסיקה של המורה ניתן לסכם בארבעה כללים:

א. המעשה הדתי - פרט בתהליך מטאפיסי, כולל.

אין המצוות עניין שבין אדם למקום, ללא כל התייחסות לתהליכים בחלקים אחרים של הבריאה. המצוות הם אחד האופנים על פיהם אלמנט מהבריאה - האדם - הולך לקראת המשמעות האמיתית של הווייתו, מקיים את חוקיותו המיטאפיסית.

ב. פונקציה ותהליך.

המציין את האדם, לעומת שאר הבריאה שבעולם התחתון, הוא צורת קיום החוקיות המיטאפיסית המוטלת עליו. חלקי הבריאה האחרים מקיימים חוקיות זו באופן פאסיבי,

בתהליכי הווייתם. המייחד את האדם, כבעל שכל, שהוא מקיים החוקיות על-ידי פונקציה, על-ידי הליכה מודעת בקיום החוק המיטאפיסי, האומר כי מובן כל הוויה - בה'.

### ג.אובייקטיביזציה של המעשה הדתי.

אין המצוות - לפי תכליתן - נתונות לאדם לטובתו, כדי שיגיע לשלימות. המצוות הן חוק מיטאפיסי. הן מחויבות מעצם טבעה של ההוויה, מכך שישותה של ההוויה ומהותה נקבעים באלוה כצורה האחרונה.

### ד.תיאוצנטריות.

במקום האדם מופיע במרכז תכלית המצוות - האלוהים. המצוות, כאמור, אינן למען האדם ושלימותו כתכלית אחרונה, אלא מחויבות הן מהעיקרון שהאלוה הוא המשמעות האחרונה של היש.

הגות יהודית, האגף לתרבות תורנית - משרד החינוך התרבות והספורט ירושלים, תשמ"ז. עמ' 348-349.

המחבר שימש בראש האגף לתרבות תורנית.

פרופ' יצחק טברסקי

## טעמי המצוות בין משנה תורה למורה נבוכים

בעוד ה"מורה" משלב בסוגיה זו מושגים של סיבתיות היסטורית ומשתמש בשיעור נועז ברעיון ההסתגלות, משנה תורה אינו תולה את המצוות בעניינות של דברי הימים. כל עניין דת ה"צאבה" (אלילות), וכוונת המחוקק האלוהי להילחם בה, חסר באופן בולט ביותר ב"משנה תורה".

הרעיון שהתורה היא מכשיר חינוכי רב-תחבולות וטכסיסים הנלחם בעבודה זרה, בדברי גינוי אך גם בפשרות הכרחיות, רעיון מרכזי כל כך ב"מורה נבוכים", רעיון זה אין לו ב"משנה תורה" אפילו מעמד שולי; הוא פשוט חסר ממנו.

הסיבה להעדר זה היא ברורה למדי. יש שני מיני מובנות ותכליתיות, ולכל אחד מהם תהודות משלו. הסברים היסטוריים מוכיחים יפה, ולו בצמצום מתוח, שהחוק יסודתו מן התבונה ושאינו בו פעולות של הבל. מטרתו של הפילוסוף הדתי היא להוכיח זאת. בבואה של שימושה בטבע או בביולוגיה, היא מכשיר יעיל בידי השכלתנות. אבל זיקה זו, שכלתנית ככל שתהיה, אין לה תוצאות רוחניות-מוסריות. והנה, עיקר עניינו של משנה תורה הוא דווקא בחשיפת רעיונות-היסוד ומגמות-העל המטילים את מרותם על האדם, מדכאים את יצרו הרע, מעצבים את סגולותיו המוסריות ומקדמים אותו אל השלימות המוסרית-אינטלקטואלית.<sup>95</sup> ניתו- חים היסטוריים והסברים פסיכולוגיים או עיוניים יתר על המידה אינם עשויים בשום אופן להפרות את השאיפה, המבקשת לגלות בחוק את יסודות המוסר והשכלתנות הגורמים לאדם לחיות את חייו "בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה".<sup>96</sup> הסברים הלוקחים בחשבון גורמים חיצוניים, כגון דעתן של אומות העולם על ישראל, אף הם אינם משמעותיים כל כך מבחינה זו. לב העניין הוא חפצו של

<sup>95</sup> עיין למשל: הל' נדרים יג: כג ("לכונן דעותיו ולתקן מעשיו"); הל' ערכין וחרמין ח: יב ("כדי לכופ יצרו"); הל' איסורי מזבח ז, יא ("שהרוצה לזכות עצמו יכופ יצרו הרע וירחיב ידו").

<sup>96</sup> הל' איסורי ביאה כב: כ

החיבור הגדול בהסברים הנעים סביב עקרונות מוסריים-אינטלקטואליים, וזאת כנגד עיסוקו של ה"מורה" בכל מיני המובנות והשכלתנות.

השימוש הבולט ביותר בהסברה סוציו-היסטורית ב"מורה נבוכים" בא בנושא הקרבנות, אשר נתפשו כוויתור בלתי נמנע למנהגים האליליים הקדומים. אין הקבלות או הדים לזה ב"משנה תורה", המתמקד, לעומת זאת, בהיבטים מסוימים של מוסר העולים מסוגיה זו. המצוות האוסרות המרת בהמות שנתקדשו למזבח ניתקנו לא רק כדי להבטיח "שלא יבזו מה שנקרא בשמו יתעלה", אלא גם כדי להטביע בלב האדם רגשות של נדיבות. הידיעה שמצוות אלו מקורן בסביבה היסטורית ודתית שונה אינה כל כך עניין לכאן. בהקשר זה צריך הלמדן לחשוף ולהבהיר את הרעיונות הבסיסיים החבויים, לדעתו, מאחורי ההנחיות היבשות ומאחורי החוקים הפשוטים לכאורה. עקרון זה, שנזכר גם ב"מורה", צריך לאיך את הגישה אל נושא הקרבנות בכלל. יש אפילו רמז לכך, שעבודת המקדש אמורה לעצב דפוס למערכת יחסים מיוחדת בין אדם למקום:

ומאחר שכולן (=כל השמנים) כשרין למנחות, למה נמנו (=תשעה מינים בשמן)? כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו, והשוה, והפחות. שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו, ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו. הרי נאמר בתורה "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן, וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" (בר' ד:ד).

ההמשך, שהוא מעין "נכתב בצדו" צנוע להלכות אלו, ראוי לציון מיוחד:

והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב, שיהיה מן הנאה והטוב. אם בנה בית תפילה, יהיה נאה מבית ישיבתו. האכיל רעב, יאכיל מן הטוב והמתוק שבשולחנו. כיסה ערום, יכסה מן היפה שבכסותו. הקדיש דבר, יקדיש מן היפה שבנכסיו. וכן הוא אומר מכל חלב לה' (ויקרא ג:טז).<sup>97</sup>

"האכיל רעב" ו"כיסה ערום" נזכרים בהעלם אחד עם הקדשת דבר לה'. המינוח ההלכתי השגור מציג את הקב"ה כמי שכל מתנות הכהונה ונדבות המקדש (כגון מעשרות) ניתנות לו. הוא בחינת פרסונה משפטית, הוא הבעלים, הוא הממונה, הוא האפוטרופוס; על הנחה משפטית זו מושתתים ההליכים המשפטיים הקשורים בהלכות אלו. כאן עוברת העלילה מן המקדש אל הרחוב, ועדיין הקב"ה מופיע כ"מוטב" האחרון של המתן לעניים. ההלכה, על פי הסֵפֶר השכלתני, מעמידה את אהבת הבריות באור חדש, החושף את "מיבנה העומק" האמיתי שלה.

## טומאה וטהרה

בזיקה אל הלכות הקרבנות עומד צרור ההלכות (המסובכות מבחינה טכנית והמתמיהות מבחינה מושגית) בעניין טומאה וטהרה. הן מוסברות ב"מורה" בפשטות כמתייחסות למקדש בלבד וכמיועדות לשמור עליו ממגע הבריות, מפני ש"כמעט שלא תמצא אדם טהור, רק מעטים". מצד אחר, עניין הטומאה לא הכביד הרבה, שהרי הטמא מותר היה בעיסוקיו היומיומיים בלא הגבלה: "אין חטא עליו אם יישאר טמא כל אשר ירצה ויאכל חולין טמאין כמו שירצה". הלכות טומאה כווננו רק לעורר יראת כבוד אל המקדש, שבדין היה שישכון לבדד, נשגב ומרומם, רחוק ממגעם השגור של הבריות. הרמב"ם מפתח כמובן גם ב"משנה תורה" את הרעיון ההלכתי של הידור המקדש, רוממותו ובידודו,<sup>98</sup> אבל המאמץ שהשקיע כאן להפיק מימד של רוחניות ממערכת פולחנית זו ולהעניק לה ערך סמלי אינו נרמז ב"מורה" אפילו במעומעם:

<sup>97</sup> הל' איסורי מזבח ז: יא; מ"נ ג: מו, נז ע"ב  
<sup>98</sup> מ"נ ג: מז, נט ע"ב; הל' בית הבחירה פ"ז-פ"ח



דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו; והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכוונת הלב. ולפיכך אמרו חכמים (חגיגה פ"ב מ"ו) 'טבל ולא הוחזק - כאילו לא טבל'.

ואעפ"כ רמז יש בדבר: כשם שהמכין לבו לטהר, כיון שטבל טהור, ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האוון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור. הרי הוא אומר 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם' (יחזקאל לו: כה). השם, ברחמי הרבים, מכל חטא עוון ואשמה יטהרנו, אמר<sup>99</sup>.

מהלך זה חושף במלואו את המגמות המטה-הלכתיות של "משנה תורה".

צעד נוסף בכיוון זה הוא מה שהרמב"ם רומז ב"משנה תורה" כי ראוי לאדם שיתרחק מן הטומאה ככל שניתן, גם בלא קשר עם המקדש:

אע"פ שמותר לאכול אוכלין טמאין ולשתות משקין טמאין, חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה, ונזהרין מן הטומאות כולן כל ימיהם. והן הנקראים פרושים, ודבר זה קדושה יתירה היא. ודרך חסידות שיהיה נבדל אדם ופורש משאר העם, ולא יגע בהם ולא יאכל וישתה עמהם. שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים. וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות. וקדושת הנפש גורמת להידמות בשכינה, שנאמר "והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא יא: מד) "כי קדוש אני יי מקדשכם" (שם כא: ח)<sup>100</sup>.

הרחבה מופלגת זו, המעמידה את ענייני הטומאה והטהרה לא כשמירה פשוטה מעשית-פסיכולוגית על המקדש אלא כדרך מיוחדת של "חסידות וקדושה יתירה", אינה נרמזת, ולו ברמז קל, ב"מורה נבוכים".

## מצוות כיסוי הדם

מצוות כיסוי הדם בשחיטת חולין מתפרשת ב"מורה", כמעט כלאחר-יד, על פי הערצת הדם בפולחנים האלייליים ועל פי התכונות המאגיות שיוחסו לו: עובדי האלילים "היו שוחטים בהמה ומקבלים דמה בכלי או בחפירה, ואוכלים בשר השחיטה ההיא סביב דמה, והיו מדמין במעשה ההוא שהשדים יאכלו הדם אשר הוא מזונם, והם יאכלו הבשר, ובזה תהיה האהבה והאחוה והרעות להם, בעבור שאכלו כולם על שלחן אחד ובמושב אחד". ב"משנה תורה" אין המצווה מוסברת כשלעצמה, אבל נעשה שם הניסיון לגלות בפרטי פרטיה צד של רוחניות: "וכשמכסה לא יכסה ברגלו אלא בידו, או בסכין, או בכלי, כדי שלא ינהוג בו מנהג ביזיון, ויהיו מצוות בזויות עליו. שאין הכבוד לעצמן של מצוות אלא למי שציווה בהן ברוך הוא".

גם איסור הנפת ברזל על אבני המזבח מתפרש ב"מורה" על פי הבחנה היסטורית: "הסיבה מבוארת, וזה שעובדי עבודה זרה היו בונים מזבחותיהם באבני גזית, והזהיר מהידמות בהם, ושיהיה המזבח מאדמה [...] אמר 'מזבח אדמה תעשה לי'" (שמות כ: כא). "משנה תורה" אינו אוסר מזבח אבנים כלל; דבריו של הרמב"ם כאן כך הם: "המזבח אין עושין אותו אלא בניין אבנים גזית; וזה שנאמר בתורה מזבח אדמה תעשה לי - שיהיה

<sup>99</sup>הל' מקואות יא: יב

<sup>100</sup>הל' טומאת אוכלין טז: יב. על "קדושה" ומושגי ההיבדלות, הפרישות וההתאפקות המתלווים אליה ראה: הל' דעות ה:ד-ה; הל' אישות טז:כ; הל' איסורי ביאה פכ"א-פכ"ב; הל' מאכלות אסורות יז: כח, לב; הל' אבל ג: יב; הל' מלכים ו: טו. על "קדושה" כתנאי מוקדם לשלימות אינטלקטואלית עיין: הל' יסודי התורה ז: א; מ"נ א: לד, נד ע"ב-נה ע"א; ב: לו, עח ע"א; ג: כז; ג: לג, מז ע"א-ע"ב; פי' המשנה, אבות ג:יא, עמ' תלב. הל' שחיטה יד: ז' מ"נ ג: מו, נח ע"א

מחובר באדמה, שלא יבנוהו לא על גבי כיפין ולא על גבי מחילות. וזה שנאמר 'ואם מזבח אבנים' (שם: כב), מפי השמועה למדו שאינו רשות אלא חובה".<sup>101</sup>

כשבא הרמב"ם להעלות טעמים למצוות, בין ב"משנה תורה" ובין ב"מורה", אין הוא כפות למאמרי חז"ל שבמדרשות; הוא נע בזה בחופשיות ובדמיון מפולש, מסדר את המצוות על פי העקרונות השכלתניים-המוסריים או מזקיק אותן לתנאים ההיסטוריים-הסוציולוגיים ששיחזר. לא סוף דבר שהוא מתעלם בפשטות מהסברי מצוות הבאים במדרשות; הוא גם מעלה שפע של טעמים והסברים אף במקומות שבהם אין המדרש אומר דבר. לבד ממה שיש בעובדה זו כדי לסייע להגדרת גישתו של הרמב"ם אל המדרש, היא מלמדת דבר גם בשאלת הוודאות והספק שבטעמי המצוות וגם בבעיית משקלו של העיון בסוגיה זו בכלל. ההלכה, כמובן, אחידה היא במוחלטותה האובייקטיבית, אך החוויה המתלווה לעשייתה, כפי שהיא נתפשת מבחינה סובייקטיבית, היא אחידה הרבה פחות. נסיונו של הרמב"ם ב"משנה תורה" להסביר את המצוות במונחים מוסריים-אינטלקטואליים, לא בסלסולים מדרשיים או בהיזקקתן לנסיבות היסטוריות קדומות, נועד לתרום למרכיב סובייקטיבי זה.

## הייחס אל המוות

דוגמה חריפה של הבדלי דגשים היא סוגיית היחס אל המוות. מנקודת מבטו של הפילוסוף, המוות אינו רק בלתי נמנע; הוא גם בחינת השלמה שיש להיכסף אליה, הואיל ו"כשיבא האיש השלם בימים ויקרב למות, תוסיף ההשגה ההיא תוספת עצומה, ותרבה השמחה בהשגה ההיא והחשק למושג, עד שתיפרד הנפש מן הגוף אז, בעת ההנאה ההיא, ועל זה העניין רמזו החכמים במות משה אהרן ומרים, ששלושתם מתו בנשיקה שאמרו (בבא בתרא יז ע"א) 'וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה' (דברים לד: ה) - מלמד שמת בנשיקה" [...]. הכוונה בשלושתן שמתו בעניין הנאת ההשגה ההיא מרוב החשק [...]. וזה המין מן המיתה אשר הוא הימלט מן המוות על דרך האמת". המוות הוא איפוא הגשמה רוחנית ולא כיליון גופני. היבט סוקראטי-אפלאטוני זה - על שמחת הנפש המתשחררת מכלא גופה - לא על נקלה יקלוט דיון בהלכות אבלות. דבר זה יש בו כנראה הסבר להשמטה מיוחדת במינה: דיני אבלות הם החטיבה האחת והיחידה ב"משנה תורה" שאין להם שום מקבילה בחלק ג של "מורה נבוכים". ב"משנה תורה" ניתן להלכות אבל, כמובן, מקום נאות: "כל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה". אמנם אין להתאבל על המת בהפרזה, אבל לא מפני שהמוות הוא בחינת שחרור מכבלי העולם הזה, אלא מפני שהוא בלתי נמנע: "אל יתקשה אדם על מתו יותר מדאי, שנאמר 'אל תבכו למת ואל תנודו לו' (ירמיה כב: י), כלומר יותר מדאי, שזהו מנהגו של עולם, והמצער [עצמו יותר] על מנהגו של עולם - הרי זה טיפש. אלא כיצד יעשה? שלושה לבכי, שבעה למספד, שלושים יום לתספורת ולשאר [...]. דברים".<sup>102</sup>

השמטת איזה פרט בהלכה מן ההלכות מאירה גם היא לפעמים את מה שמייחד, מצד הגישה והמגמות, את ה"מורה" מ"משנה תורה". לפי ההסבר התלמודי, האיסור של 'לא תסגיר עבד אל אדוניו' (דברים כג: טז) מדבר בעבד שברח מחוץ לארץ ישראל (גיטין מה ע"א). אין צריך לומר, שהרמב"ם מביא הלכה זו ב"משנה תורה", ובספר המצוות הוא מעיר: "ולא ישוב לעבודתו בשום פנים, להסתופפו במקום טהור הנבחר, בקיבוץ הנכבד". סייג גלוי זה נשמט מן המורה; המצוה מתפרשת שם במונחים אוניברסאליים של רחמים: 'שנעזר מי שייעזר בנו ונשמרהו ולא נסגירהו ביד מי שברח מלפניו'. ויש

<sup>101</sup> מ"נ ג: מה, נו ע"ב; הל' בית הבחירה א: יג.

<sup>102</sup> הל' אבל יג: יא, יב; כל זה להכין עצמו ויחזור ויעור משנתו. והרי הוא אומר: הפיתה אתם ולא חלו (ירמיה ה: ג) - מכלל שצריך להקיץ ולחול'. למרות האמונה המוצקת בהישארות הנפש, המוות הוא מושג זר בעולמה הדתי של ההלכה. [עיין: הרב י"ד הלוי סולובייצ'ק, איש ההלכה, עמ' 40] "מיתה וקדושה הם שני כתובים המכחישים זה את זה".

מוסר השכל נוסף למצוה: 'ועוד - שחייב זה הדין בפחות שבבני אדם, והוא העבד, כל שכן אם ייעזר בך איש נכבד, שראוי לך לעשות מה שראוי לו'. התפישה המפולשת יותר של מורה נבוכים מתאימה יותר להסברה מוחצנת. מבוא למשנה תורה, תירגם מ"ב לרנר, הוצאת מאגנס, תשנ"א עמ' 322-328

פרופ' נחמה ליבוביץ

## לדרכם של רמב"ם ואברבנאל בפרשנות אליגורית

מרבית הפרטים בציווי עשיית המנורה. מספרים מדויקים, שבעה נרותיה, ששה קנים - שלושה מכל צד, שלושה גביעים משוקדים בכל קנה, ארבעה גביעים במנורה, ועוד פרטי עשייה מרובים. ריבוי הפרטים הוא שהביא את אברבנאל לוודאות, "שלא יתכן שציווה יתברך כל זה מבלי רמז והערה . . . והוראה לדברים אחרים". ודווקא הקפדת התורה על פרטי עשיית המצווה שיהיו כך ולא אחרת, במספר זה בשיעור זה, בצורה זו - היא שהולידה את החיפוש אחר פירושים אליגוריים.

גישה הפוכה יש לו לרמב"ם בעניין פרטי המצוות. כשם שהוא דוחה את מי שחושב שאין למצוות טעם כלל "ושהתורות כולן נמשכות אחר הרצון לבד", והוא איתן בדעתו שהמצוות כולן יש להן סיבה - כן דוחה הוא את אלה המחפשים טעם לכל פרט ופרט שבמצווה והוא מכריז עליהם, שהם "משתגעים שיגעון ארוך". ונביא דבריו אלה בעניין טעם פרטי המצוות.

מורה נבוכים ג, כו:

המצווה בהקרבת הקרבן יש בה תועלת גדולה, כמו שאני עתיד לבאר, אבל היות הקרבן האחד כבש והאחד איל והיות מספרם מספר מיוחד, זה אי אפשר לתת לו עילה כלל, וכל מי שמטריד עצמו לתת סיבה לדבר מאלו החלקים הוא בעיני משתגע שיגעון ארוך... ומי שידמה, שאלה יש להם סיבה, הוא רחוק מן האמת, כמי שידמה, שהמצווה כולה היא ללא תועלת<sup>103</sup>.

דחייתו זו של הרמב"ם את החיפוש אחר משמעותם של פרטי המצוות מקבילה לדחייתו את החיפוש אחר משמעות הפרטים בסוג מסוים של משלים שבאו במקרא.

בפתיחתו למורה נבוכים:

ודע כי משלי הנבואה יש בהם שתי דרכים: מהם משלים שכל מילה שבמשל ההוא יש בה עניין, ומהם מה שיהיה כל המשל מגיד על כל העניין ההוא ויבואו במשל ההוא דברים רבים מאוד. אין כל מילה מהם מוסר עניין בנמשל, אבל הם ליפות המשל . . . או להפליג בהסתיר העניין הנמשל . . . (להוסיף כיסוי על ההסתיר שמסתיר המשל את העניין הנרמז בו).

כנראה רצה הרמב"ם גם פה גם שם לסתור דעתם של דרשנים שונים, ה"מפענחים" פרטים ופרטי פרטים הן בפרטי המצוות, הן בפרטי הסיפור ההמשלי, ומרבים דברים כעולה על לבם, מבלי שתהיה לדברים אלו איזו ודאות או הסתברות פרשנית שהיא,

<sup>103</sup> ופירש את סוף דבריו בעל שם טוב בעזרת משל:

אחר שהקרבן מחוייב לתועלת גדולה, יחוייב שיניח מניח הדת איזה קרבן שירצה (= יקבע אם הוא כבש או איל ואם שבעה או שמונה או עשרה) שאם לא יקבע פרטים אלא אם כן יש סיבה לבחירת כל פרט ופרט -- לא יצווה בקרבן.

והמשל בו: מי שהיו לפניו שתי כוסות יין שווים מיין שווה, לא יוסיף האחד על האחר בדבר כלום, והאיש היה צמא -- אם היה מבקש טעם וסיבה לקחת אחד מהכוסות יותר מהשני, לא ייקח לעולם הכוס וימית עצמו בצמא, וכדי שלא ימית עצמו בצמא, ייקח אחד מהם, איזה שיזדמן ואין לו סיבה אלא הרצון בלבד; ואין ראוי לשאול: למה יהיה זה האפשר ולא זולתה כי זאת השאלה תתחייב גם אילו היה נמצא האפשר האחר.

ומטעים את הקהל העלול לחשוב שכל הדברים האלה הנאמרים על דרך השערה בלבד או, כדברי הרמב"ם (בקשר לפירושי פסוקים אגדיים) "על דרך מליצת השיר", הם הם כוונותיה של התורה. לפי זה אין כל טעם לשאול, למה היו ששה קנים ולא שמונה, ושלושה מכל צד, וגביעים כך וכך וכפתורים ופרחים כזה ולא במספר אחר, כי הן צריכה התורה לקבוע שיהיה שם אחד מן האופנים מבין כל האופנים האפשריים. וכדברי פרשנו של הרמב"ם, האפודי, "כי אי אפשר שיהיה מספר בלתי מספר".

ואולם אף על פי שהרמב"ם הסביר ש"החכמה חייבה" כך "והצורך מביא" לזה - קשה היה לרבים מפרשנינו<sup>104</sup> לקבל דעתו זו שנקבעו כל הפרטים האלה בהזדמן ובאקראי, ושתהיה בחירת התורה בפרטים אלה כמו בחירת אותו צמא בכוס מבין השתיים. והנה דעה מבין מתנגדי השיטה הזו:

ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, שער מט (אחרי הסבירו טעם המנורה בכללה:

במה שנתבונן, כמה הקפידה החכמה האלוהית כמעשה המנורה, תבניתה וצלמה וזאת קומתה וצורתה... שכל אלו העניינים לא יאמן שבאו בתורה האלוהית במקרה וכאשר הזדמן, כי אות אחת מכל הסיפור הזה אם תחסר או תעדיף, הספר תורה כולו פסול, וחלילה ליוצרנו שיצווה לכתוב בתורתו התמימה כל זאת ההקפדה ... ליופי, לא זולת זה.

ועוד הוכחה מביא אברבנאל לדעתו שחובה עלינו לחפש אחר הנרמז, הנמשל, גם בפרטי המשכן - וזו "הוכחה" מלשון הכתובים (מיחזקאל מג, י-יא):

ככר גילה אמיתת זה (=שהמשכן וכליו יהיה "משל ורמז מדריך האדם למה שיעשה") הנביא יחזקאל באמר: "אתה בן אדם הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעוונותיהם ומדדו את תכנית... צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו וכל צורותיו ואת כל חוקותיו ... וכל תורותיו הודע אותם וכתוב לעיניהם וישמרו את כל צורתו ואת כל חוקותיו ועשו אותם", אמר שיתבוננו ויבינו עניין הבית וימדדו את תכניתו שהוא מ ש ל י י , יורה להם טעותם... ולו חכמו בזה ייכלמו מעוונותיהם בראותם כי לא מעבר לים הוא, אבל, בבית מקדשם ימצאו מה שילמדם להועיל בזה, אם יתבוננו בו<sup>105</sup>.... ואמר: הודע אותם ולא אמר "הראה" - להגיד, שאין הדבר תלוי בראות העין כי אם בהבנת הרמז והנמשל בו.

ויש עוד להקשות: הבדל זה בין כלל המצווה אשר חובה עלינו לחפש לה טעם ו"נמשל" ובין פרטי המצווה אשר החיפוש אחרי טעמיהם הוא הבל וריק - היכן הגבול ביניהם? ולענייננו: האם יש לחפש טעם למשכן בכלל ולראות את כל כלי המשכן שייכים לפרטי המצווה "אשר החכמה חייבה להיות שם פרטים שאין להם סיבה" או היש לראות כל כלי וכלי כמצווה כללית ורק את פרטי עשייתם (חומר, מידות, מספר חלקיו) כפרטים שאין להם טעם?

פרובלימתיקה זו משתקפת בדברי האברבנאל במלכים ב' בבואו להסביר את כוונת המקדש:

<sup>104</sup> רש"י ובית מדרשו, פרשני צפון צרפת (כגון הרשב"ם ור"י סוף בכור שור) נמנעים מלפרש את "רמזי המשכן וכליו", בהתרחקם בכלל מכל פירוש אליגורי. לעומתם מרבית הפרשנים הספרדיים בעיסוק זה. בספר "תורת העולה" לר' משה איסרליש (הרמ"א) המוקדש כולו לפירושים אליגוריים של המקדש והקרבנות, מובאת סקירה מפורטת (בפרקים טו-יז של החלק הראשון) על הפירושים השונים שניתנו למנורה וחלקיה ובהתנגדות מפורשת לגישת הרמב"ם (כגון של מדרשים שונים, של הראב"ע, הרמב"ן, הרלב"ג, בעל העקידה) וכמובן אחר כך בפירוש מפורט משלו.

<sup>105</sup> טענה דומה טוען אברבנאל נגד הרמב"ם (מורה נבוכים מאמר ג, פרק מ), הנותן טעם לעגלה ערופה, שעל ידי כך יתפרסם עניין הרצח ויקל לגלות את הרוצח. וטוען נגדו אברבנאל (דברים פרק כא) ואמשר שיסופקו נגדו (=אפשר לשאול שאלות על פירושו של הרמב"ם) למה ציווה בעגלת בקר, ולמה ציווה אשר לא עובד בה ולא משכה בעול? ולמה ציווה שתיערף העגלה מאחור? ואם היה כטעם הרב המורה, היה די בוודאי דברים בלבד לפני הסנהדרין, או שיביאו קרבן שור או כבש או עז ויתוודו עליו?

ואשר אאמינהו אני בזה הוא, שאין ראוי שנבקש רמז ונמשל בכל אחד מהדברים הפרטיים שנזכרו במעשה המשכן ובבניין בית שלמה, לא בשיעורים, ולא בפרחים ובגביעים, ובשאר הדברים הפרטיים, כי מהם באו לצורך המלאכה והכרח הבניין.

מעניין שדווקא אברבנאל המתנגד לשיטת הרמב"ם ומשתדל לתת הסבר אליגורי לכל כלי, והרואה דווקא בריבוי הפרטים שנצטוונו עליהם חיזוק לדעתו שכל אלה הם דברים בעלי משמעות וחובה עלינו לחקור ולגלות משמעות זו - גם הוא מודה כאן שיש "גבול" לחיפוש זה - אמנם גבול הנחתם באופן שרירותי. ("אשר אאמינהו אני").

ועתה נראה כיצד מיישמים באי-כוח שני המחנות (המנוגדים בשאלת הרמזים של כלי המשכן ופרטי הכלים) את עקרונותיהם בבואם לפרש את המנורה:

הרמב"ם מקצר מאוד בבואו לדבר על המנורה.

מורה נבוכים ג, מה:

ואחר הושמה מנורה לפניו לכבוד ולתפארת לבית כי הבית שדולק בו נר תמיד הנסתר בפרוכת יש לו בנפש מעלה גדולה.

הנה אין כאן שום הסבר לאופן עשיית המנורה (מקשה), לא לצורתה הכללית, לא למספר חלקיה, ולא יובן כלל על פי דבריו למה הקפידה התורה שתיעשה המנורה על ירכה, קניה, כפתורה ופרחיה כולה לפי התבנית "אשר אתה מראה בהר".

קרוב לדבריו הוא בעל ספר החינוך, ההולך כרגיל בעקבות הרמב"ם, לא רק בעניין המצוות אלא גם בטעמים; הוא מדגיש יותר מן הרמב"ם את הטעם הפסיכולוגי-חינוכי של המנורה בכללה, אך אינו עוסק בכלל בצורת המנורה ובפרטי עשייתה:

שציונו ה' להיות נר דולק בבית הקדוש להגדלת הבית לכבוד ולתפארת בעיני הרואים, כי כן דרך בני איש להתכבד בבתיים דולקים. וכל עניין ההגדלה בו, כד שיכניס האדם בלבו - כשיראה - מורא וענוה... עם היותי מאמין באמת, כי יש למקובלים בעניינים אלה חכמות נכבדות וסודות נפלאים. ואולם אנחנו נכתוב הנראה כפשוטן של דברים.

אך בזה כבר פתח פתח למחנה השני, למחפשי טעם בפרטים, כי אם כדבריו שהמעשה משפיע על עושהו הן לא ייפלא שיש לחפש משמעות בכל כלי אשר בו ייעשה המעשה, כי מראה הכלי אשר צריך להכניס ללב האדם "מורא וענוה" יחדיר לקחו ביתר כוח אם תובן הכוונה - הלקח אשר נאמר בכלי כולו ובכל פרטיו. ונשמע עתה את דעת האברבנאל, הנציג המובהק של מחפשי טעמים למשכן וכליו:

והמנורה הייתה רומזת לזה המין השני מן השכר שהוא שכר נפשי, לפי שנה ה' נשמת אדם. והיו שבעת הנרות רומזים אל שבעה חכמות שכולם ימצאו בתורת האלוהים. והיו הנרות כולם פונים אל הנר האמצעי והוא היה פונה אל קודש הקדשים, ירמוז שהחכמה האמיתית תסכים עם שרשי התורה אשר בארון והייתה המנורה זהב כולה, להורות על מעלת החכמה וקיומה לעד ושלא ימצאו בה דעות זרות, בלתי מסכימות אל הדת.

והנה דבריו אלה מתאימים מאוד להשקפותיו בשאלת היחס שבין האמת המושגת בדרכי השכל ועיונו ובין האמת הנודעת לנו מפי הגבורה בתורה. דווקא הוא אשר ידיו רב לו בחכמות והשכלתו בספרויות יוון ורומי, אבות הכנסייה הנוצרית ופרשני המקרא

הנוצריים בני זמנו, פילוסופי ערב לאסכולותיהם, ואין צריך לומר בספרותנו אנו<sup>106</sup> - דווקא הוא חזר והדגיש בהרבה מקומות בספריו את מגבלותיהן של כל החכמות. ואם כי ראה בשכל האנושי את המתנה הגדולה שניתנה לאדם מאת ה', ראה את ההישגים המושגים על ידו כמוגבלים ולא יושגו בו לעולם אותן אמיתות, הנודעות לנו ע"י ההתגלות בתורה ובנבואה.

ההבדל שבין תפישת הרמב"ם והאברבנאל בטעם המנורה מקביל להבדל שבין תפישתם בכלי אחר והוא מזבח הקטורת.

רמב"ם מורה נבוכים ג, מה:

... וכאשר היו שוחטים במקום המקודש בהמות רבות בכל יום ומחתכים בו בשר ורוחצים בו הקרב והכרעיים, אין ספק שאילו היו מניחים אותו על זה העניין היה ריחו כריח מקומות הבשר. מפני זה ציווה בו להקטיר הקטורת שני פעמים ביום להיטיב ריחו וריח העובד בו ... וזה גם כן ממה שמעמיד יראת המקדש... כי הנפש תתרחב מאד לריח הטוב ותתרחק מן הריח הרע ותברח ממנו.

אברבנאל לפרשת תרומה (אחרי פירוש המנורה):

והשכר הנמשך משמירת התורה, הוא הישארות הנפש הבא לאדם אחר המוות לאור החיים ... ולרמוז זה היה מזבח הקטורת בהיכל, שהיה עניינו העלות העשן למעלה, רמז לנפש הצדיק העולה למעלה, והיה המזבח הזה מכוון לנוכח קודש הקדשים ולא מדובק עם השולחן, ולא עם המנורה, לרמוז שהישארות הנפש אינו נקנה. בריבוי העושר והכבוד הנרמז בשולחן, ולא בקניין החוכמות המחקריות, כי אם באמצעות התורה והוא ההתאחדות האמתי עם הכרובים פורשי כנפיים למעלה.

וכבר ביאר הרב האלוקי ר' יוסף שם טוב זצ"ל, אשר שמעתי בבחרותי חכמה מפיו, והוכיח, איך מדברי אריסטו ומפרשיו לא ייתחייב שהנפש תישאר נצחית אחר המוות בעבור החכמה ... ושאינו לנו ראייה ומופת על ההישארות הנפש אלא באמצעות ידיעת התורה וקיום מצוותיה, ומה יפו דבריו בזה ודברי פי חכם חן ...

רואים אנו איפוא שאין האליגוריסטים או מתנגדי הפירוש האליגורי למשכן וכליו מפרשים כפי ההזדמן, אלא שיטה יש לכל אחד, ועקבי הוא בפירושו בלכתו מכלי לכלי. עיונים חדשים בספר שמות, ספריית אלינר, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 361-369.

## חברה והיסטוריה

פרופ' יעקב יהושע רוס

### התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם לפי שלום בארון

"התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם" הוא שמו (בלועזית) של מאמר מפורסם של ההיסטוריון היהודי הדגול שלום בארון.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> יעקב גוטמן אומר עליו, שהיה בלי ספק מן האישים המלומדים ביותר, בעלי השכלה רחבה ורב צדדית ביותר שבספרותנו. מתוך המובאות שבספריו המרובים מרכיב גוטמן את. ספרייתו של אברבנאל המדהימה בגודלה וברב-צדדיותה.

<sup>107</sup> Salo W. Baron, The Historical Outlook of Maimonides in History and Jewish Historians (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964), 109-163

הערכתו הכללית של בארון היא שהשקפתו של הרמב"ם היתה כזאת שאפשר היה לצפות מיהודי טיפוס משכיל של המאה ה-12. כלומר, אף על פי שהרמב"ם היה חדשן בשטחים אחרים, בגישתו ההיסטורית לא היה כל חידוש. הוא רק לקח את כל האגדות ההיסטוריות שבמקורות התלמוד והמדרש ופירש אותן במקצת בפרשנות רציונליסטית כדי להתאים אותן לתפיסת עולמו של אדם בן זמנו.

אם נכונה הערכה זאת, שונה בכך הרמב"ם מרבי יהודה הלוי. במאמר על ריה"ל, כתב יצחק היינמן, שאע"פ שגם ריה"ל השתמש בחומר אגדי שבתלמוד ובמדרש כבסיס לתפיסתו ההיסטורית, בניגוד לרמב"ם הוא סינן ובחר במאמרים מסויימים, פסח על מאמרים אחרים, ויצר תפיסה יותר מקורית וחדשנית של ההיסטוריה.

## האם הרמב"ם האמין שההיסטוריה משקפת תהליך של קידמה?

ישנם כמה מחברים שעמדו על ההבדל בין התפיסה המעגלית-מחזורית של ההיסטוריה אצל היוונים ואצל אנשי המזרח לבין התפיסה האופטימיסטית פרוגרסיבית של תהליך ההיסטוריה שהורשה היהדות לתרבות המערב. תפיסה אופטימיסטית זאת הינה תוצאה ישירה, לדעתם, של רעיון "ימות המשיח" בדברי הנביאים. אך בין אופטימיות כזאת לבין רעיון הקידמה עדיין רחוקה הדרך - ואת זאת רואים בבירור אצל הרמב"ם.

הרמב"ם שירטט לנו תמונה ברורה ומפורטת (אך גם ריאליסטית) של "ימות המשיח" בדבריו במשנה תורה הלכות מלכים פרקים יא ו-יב, תמונה הכוללת, כמובן, אופטימיזם רב: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות וכו'" (פרק יב הלכה ה). ואף על פי כן, מזהירנו בארון, בבואו להעריך את ההיסטוריה של הרמב"ם:

"אין לטעות ולפרש תפיסה אופטימיסטית זאת של העתיד הסופי כאמונה ברעיון הקידמה, אפילו בצורתו המתונה הימני- ביניימית כפי שמתבטאת בכתבים של הוגו מסנ"ט ויקטור, תומס מאקווינו ובמיוחד רוג'ר בייקון. היו מספיק מרכיבים מדעיים ותרבותיים של קידמה בסביבתו המוסלמית של הרמב"ם לעודד את האמונה בקידמה המתמדת של האנושות. אך באותו זמן היו מספיק סימנים של הידרדרות מדינית וחברתית בכדי למתן תקוות מופרזות, ולעצב תוך מאתיים שנה הוגה היסטורי כמו אבן כלדון שהכיר היטב בעליות ובירידות שבהיסטוריה האנושית. עבור הרמב"ם, היהודי, מצב עמו בזמנו בוודאי נראה עוד פחות מעודד, ובמיוחד כאשר נערוך השוואה בין מצב זה לבין התפארת של ישראל בעבר (שבוודאי היתה נראית לו באור מופרז), ולבין הזוהר של העתיד המשיחי, שתתחולל בעקבות ישועה פתאומית וניסית. בעבר הרחוק היה משה, גדול האנשים שבעבר ושבעתיד - גדול גם מהמשיח - אדם גדול כרוחו, איש עליון ממש".

בדברים אלה קובע בארון בפסקנות שאצל הרמב"ם אין רעיון של קידמה. בהבנתו את רעיון הקידמה הושפע בארון, כפי הנראה, מהספרות שנכתבה סביב לספרו המפורסם של ההיסטוריון ג' בורי, שראה את הרעיון הזה כרעיון חדש שהתגבש במשך המאות האחרונות בתרבות המערב, אשר לפיו כל מה שהתרחש מסביבנו הוא חלק של תהליך של התפתחות והתקדמות הכרחית, שלב אחרי שלב, לקראת מצב יותר טוב של דברים. רעיון זה השתלב יפה בתוך רעיון האבולוציה (התפתחות) שהתגבש במאה הקודמת. הרעיון המקראי של ימות המשיח המתוארים ע"י הנביאים כתקופה של שלום ושלוה לכל האנושות, משקף ללא ספק תפיסה דרמטית של תהליכי ההיסטוריה, והוא תרם ליצירת רעיון הקידמה. אך אין לזהותו בפשטות עם רעיון הקידמה, שהינו רעיון הרבה יותר כוללני, המתיימר לחשוף אחד מהמכניזמים הסמויים של ההיסטוריה. אנו מתפתים במאה העשרים לפרק את רעיון "ימות המשיח" לאור רעיון הקידמה, ואין בכך משום טעות גמורה מכיון שישנם סימוכין לכך בתפיסה של המקובלים שראו בגלות, בגאולה,

ובימות המשיח תהליכים קוסמיים. אך הרמב"ם לא הבין את המושגים האלה בצורה כזאת. ולכן בארון צודק, ללא ספק, בקובעו שאין לראות בתפיסת הרמב"ם של ימות המשיח אמונה ברעיון הקידמה.

חברה והיסטוריה, משרד החינוך, האגף לתרבות תורנית, תש"ס, עמ' 529-532

## פרופ' יעקב יהושע רוס הרמב"ם על קידמה

ברצוני לטעון שאף על פי שהרמב"ם לא האמין ב"קידמה" לפי משמעו החדש של מושג זה בכל זאת האמין בהתקדמות. בשני מישורים במיוחד, שהם: המישור המדעי-אינטלקטואלי ובמישור ההכרה הדתית. שני המישורים האלה קשורים זה בזה בתפיסת עולמו האריסטוטלית, כך שההכרה הדתית תמיד נגזרת מהתפיסה המדעית האינטלקטואלית. אך נכון הוא שבמישור השלישי, המישור המוסרי-מדיני-חברתי אומנם אין הרמב"ם מוצא כל התקדמות - ודווקא בעניינים אלה רואה התפיסה המודרנית של הקידמה את העיקר. יוצא שהמרכיבים העיקריים של "קידמה", לפי המובן המודרני של מושג זה, היו חסרים מתפיסת הרמב"ם.

בהמשך נרחיב את הדיבור בשלושת המישורים האלה.

### במישור המוסרי-מדיני

אתחיל במישור המוסרי-מדיני אשר בו אין למצוא ברמב"ם כל זכר להתקדמות. הרמב"ם קבע באחד משלושה עשר היסודות של הדת שבמבוא לפרק חלק,<sup>108</sup> שהתורה היא נצחית. וכך לשונו שם: "ויסוד התשיעי הביטול, והוא שזו תורת משה לא תיבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתווסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש, אמר 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'" (דברים יג א). וביתר פירוט מופיעים הדברים במשנה תורה הלכות מלכים פ"א הלכה ו, שם כתב: "ועיקר הדברים ככה הם שהתורה הזאת אין חוקיה ומשפטיה משתנים לעולם ולעולמי עולמים ואין מוסיפים עליהם ולא גורעים מהם וכו'".

הרמב"ם התכוון בדברים אלה לשלול את טענת הנוצרים והמוסלמים בדבר "ברית חדשה" והתגלות חדשה שבאו כביכול במקום תורת משה. לפי הרמב"ם לא ייתכן המושג של התגלות ההולכת ומתקדמת, מכיון שאין צורך בהתגלות נוספת. ההתגלות של מתן תורה ע"י משה רבינו היתה התגלות חד-פעמית ומושלמת, מכיון שמשה רבינו היה "אביהם של כל הנביאים שקדמו לפניו והבאים אחריו הכל הם למטה ממנו במעלה והוא בחיר ה' מכל המין האנושי, אשר השיג ממנו יתעלה יותר ממה שהשיג וישיג כל אדם שנמצא ושיימצא"<sup>109</sup>.

הרקע לתפיסת הרמב"ם בנושא זה יתברר לנו כאשר נעיין במורה הנבוכים חלק שני<sup>110</sup> ונראה מה הוא לדעתו תפקיד התורה. מתברר שהתורה מהווה, לדעתו, מין קודקס אידיאלי להנהגת המדינה האידיאלית. הנביא הוא בעצם מנהיג חברתי אשר תפקידו להיות מחוקק, דהיינו לתת חוקה שתשמש להנהגת המדינה וענייניה ולהסיר העוול והחמס ממנה. החוקה האידיאלית יש בה משום תיקון העניינים הגופיים - שהם גם

<sup>108</sup> משנה עם פירוש הרמב"ם בתרגום יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק. נזיקין, עמ' קמד

<sup>109</sup> כלשונו ב"סוד השביעי", שם, עמ' קמב

<sup>110</sup> פרקים לט ו-מ



הצרכים המעשיים וגם ההתנהגות המוסרית בין איש לרעהו - וכן בתיקון ענייני האמונה – לתת דעות אמיתיות ביחס לה'. כך שבני האדם יוכלו להתמסר לידיעת המושכלות ולשלימותם הרוחנית. כל מדינה זקוקה לחוקה, ורק נביא יכול לתת חוקה הולמת. המלכים אינם אלא אנשי ביצוע, המקבלים ומשליטים חוקה, אף על פי שלפעמים הם נוטים לשכוח את הדבר ולהתיימר להיות המקור של החוקה. משה רבינו, גדול הנביאים שהיו ושיהיו, הוא אשר נתן את החוקה האידיאלית לעם ישראל. לא ייתכן, איפוא, שיהיה מעולם צורך בתורה אחרת להדריך את בני האדם בהתנהגותם המוסרית-מדינית-חברתית.

אם נזכה לבנות חברה ומדינה על פי התורה. זאת תהיה המדינה האידיאלית של עם ישראל. החוקה האידיאלית כבר נמסרה באופן חד-פעמי. לא תיתכן איפוא התקדמות להגיע לצורות חיים יותר טובות ומושלמות. ברור מכאן, שאין למצוא התקדמות במהלך ההיסטוריה מבחינה מדינית-פוליטית, אלא רק עליות וירידות מהאידיאל. ואף אין לצפות מימות המשיח אלא שיתקיימו התנאים המעשיים שיאפשרו לנו לחיות לפי האידיאל של התורה.

אך אין צורך ב"קידמה" כדי להגיע למצב זה. נחוץ לנו רק שהאנשים יהיו יותר טובים וירצו במצב זה.

### **במישור המדעי-אינטלקטואלי**

באשר למישור המדעי-אינטלקטואלי משתמע מתוך דברי הרמב"ם בכמה מקומות שהוא סבר שהיתה התקדמות מדעית-שכלית כך שבמימי היו ידיעות וטכניקות שלא ידעו אותן הדורות שעברו. הרמב"ם לא העריך כל עיקר את חכמת האדם הראשון – אין למצוא אצלו סברה שאדם הראשון ידע את כל הדברים וידיעותיו נשכחו במשך הדורות. להיפך, האנושות עמלה כל דור כדי להבין ולהוסיף לידיעותיה.

### **סיכום**

אף שהרמב"ם האמין בהתקדמות מדעית, ובהתקדמות רמת ההשכלה אצל אנשים פשוטים, דבר שישפיע מן ההכרח על הכרת ה' מצידם, בכל זאת לא החשיב תופעות אלה כבעלות נגיעה כלשהי לנצחיות התורה ומצוותיה, שאינן משתנות לעולם. כי מה שחשוב באמת אינו מה שקורה בעולם המעשה (אף אם נזכה לימות המשיח!), אלא רק ההזדמנות, שניתנת לכל יחיד ויחיד בישראל על ידי מתן התורה – הכוללת בתמציתיות ובצורה השווה לכל נפש את המושכלות העיוניות - להגיע לחלקו בעולם הבא. והעולם הבא (בניגוד לרמב"ן ובניגוד למקובלים) אינו תקופה היסטורית כלשהי - אלא הוא קיים עכשיו, בעולם הנשמות. כל היחידים מאז ומתמיד היו יכולים להגיע ליעד הזה אחרי המוות, כאשר הנפש תיהנה מזיו השכינה. אין אנו צריכים להמתין, איפוא, לכל אירוע היסטורי כדי להשיג את העיקר. מכאן יחסו המסוייג של הרמב"ם להיסטוריונים, ולהיסטוריה בכלל.

חברה והיסטוריה, ערך ד"ר יחזקאל כהן, משרד החינוך והתרבות, האגף לתרבות תורנית, ירושלים תש"ם, עמ' 529-542

המחבר שימש פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב

פרופ' זאב הרווי

**חטאו של האדם ועונשו**  
**על סיפור גן-עדן הספר בראשית**

הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א, פ"ב) מספר על שאלה ששאלו "איש חכם" על סיפור גן-עדן בספר בראשית (פרק ג'): הכיצד אכילתו של האדם מעץ הדעת הביאה לו את ההכרה השכלית שהיא השלמות האנושית הנפלאה והמיוחדת? האומנם דווקא בחטאו והתמרדותו נגד א-לוקים זוכה האדם להשיג את שלמותו האמיתית?!

בתגובתו הראשונה הבהיר הרמב"ם ל"איש החכם", שלא הבין את הסיפור המקראי כראוי, משום שהוא קורא בו כאילו היה ספר היסטוריה או ספרות יפה; כלומר, הוא קורא בו לפי משמעותו המילולית בעוד שאת המקרא יש להבין מתוך התבוננות פילוסופית עמוקה.

לאחר מכן, ניגש הרמב"ם לנתח את הסיפור המקראי לפי משמעותו הפנימית העמוקה:

הרמב"ם קובע כי בראשיתו נברא האדם בשלמותו השכלית המוחלטת, ועל זה נאמר שנברא "בצלם א-לוקים". דווקא בגלל חטאו באכילה מן העץ שנאסר עליו לאכול הוא איבד את שלמותו השכלית ונפל למדרגת בעלי החיים האחרים. במילים אחרות, יש להבין את סיפור גן-עדן בדיוק בהיפוך הגמור ממשמעותו הפשוטה: חטא האכילה מעץ הדעת הביאה אותו לירידה ממעמד "בצלם א-לוקים" לרמה בהמית.

עתה הבה נתבונן בפסוקים עצמם:

הנחש אומר לאישה:

"כי יודע א-לוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כא-לוהים יודעי טוב ורע".

המילה "א-לוהים", מסביר הרמב"ם, אינה חייבת להורות על הא-ל, אבל יכולה גם להורות על "שופטים מנהיגי המדינות". לפיכך יש להבין את כוונת המשפט ו"הייתם כאלוהים יודעי טוב ורע" כאומר "שופטים מנהיגי המדינות". פירוש זה מבוסס על אונקלוס המתרגם "כא-להים" - "כרברביא".

לפי פירוש זה ברורה ירידתו של אדם. קודם חטאו כשהיה במדרגת "צלם א-לוקים" ההשגה השכלית שלו הייתה ברמה גבוהה של ידיעת ה"אמת" וה"שקר" - שהיא הידיעה המוחלטת.

אולם לאחר חטאו הוא נענש וירד למדרגת "השופטים מנהיגי המדינות" שידעתם ברמת ידיעת "הטוב" ו"הרע". ידיעה זו היא נמוכה יותר ואינה מוחלטת כיון ש"הטוב" ו"הרע" יחסיים ומשתנים. מה ש"טוב" כאן ועכשיו יכול להיות "רע" במקום ובזמן אחר.

פירוש זה היה מספק אותנו לולי פסוק אחר המופיע בהמשך הפרק ועוסק באותה השאלה. וכך כתוב בפסוק כ"ב:

"ויאמר ה' א-לוקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם".

הפעם לא הנחש אומר את הדברים אלא ה' בכבודו ובעצמו קובע בפירוש שהאדם יכול להגיע למדרגת: "כאחד ממנו לדעת טוב ורע". מכאן שידעת הטוב והרע היא מדרגה א-לוהית ולא מדרגה נמוכה כפי שעלה מן ההסבר הקודם. תימה שאין הרמב"ם מתייחס לפסוק זה בפירושו הנ"ל?

אכן, הרמב"ם עובר בשתיקה על פסוק זה ב"מורה הנבוכים", אבל הוא מפרשו בשני מקומות אחרים: בפירושו למשנה (שמונה פרקים, פרק ח') ובמשנה תורה (הלכות תשובה, פרק ה' הלכה א'). הרמב"ם סמך על הקורא המוכשר של "מורה הנבוכים" שכבר ראה את הפירוש במקומות אלה ועל כן אינו חוזר עליו ב"מורה".

הבה נתבונן בשני מקורות אלה:

שמונה פרקים:

"הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" וגו'...

רצה לומר, שהוא היה אחד בעולם, ר"ל מין שאין כמותו מין אחר...

שמעצמו ומנפשו ידע הטוב והרע, ויעשה איזה מהם שירצה...

ובהלכות תשובה:

רשות לכל אדם נתונה... אם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה: 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'. כלומר, הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין - שיהא הוא בעצמו, בדעתו ובמחשבתו, יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע. וכיון שכן הוא 'פן ישלח ידו' וגו'.

גם פירוש פסוק זה מבסס הרמב"ם על תרגום אונקלוס האומר כך:

"הא אדם הוה יחידי בעלמא, מיניה למידע טב וביש"

כלומר, אונקלוס מפסק את הכתוב כדלהלן:

"הן האדם היה כאחד, ממנו [=מן האדם] לדעת טוב ורע"

פירוש זה מסלק לחלוטין את כל הבעייתיות שבפסוק מבחינת פרשנות סיפור גן עדן ב"מורה הנבוכים". הפסוק שם אינו מדבר על דמיון בין האדם לא-לוקים בעניין ידיעת הטוב והרע; הוא אומר שהאדם השיג בחטאו מצב מיוחד של "ידיעת טוב ורע", אך אינו אומר שידיעתו זו היא א-לוקית.

"דעת" 12, עמ' 15-21

המחבר מלמד מחשבת ישראל באוניברסיטה העברית

הרב פרופ' מיכאל צבי נהוראי

## יש לו חלק לעולם הבא - חסידי אומות העולם, חכמי אומות העולם

המדובר הוא בפרק ח בהלכות מלכים:

**הלכה י:** וכן ציווה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח וכל מי שלא יקבל ייהרג, והמקבל אותן הוא הנקרא גר-תושב בכל מקום, וצריך לקבל עליו בפני שלושה חברים.

**הלכה יא:** כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם. ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם [ולא] אלא מחכמיהם.

כפי שאנו רואים, הלכה י מתמקדת בדינים הנוגעים לדרכי הכשרתו של הנכרי לקבלת מעמד של גר-תושב דהיינו אישור לגור בארץ ישראל. לצורך זה מוטל על הנכרי לקבל על עצמו את שבע מצוות בני נח בפני בית דין של ישראל. הלכה יא באה להוסיף על זו שלפניה לאמור, שמי שהוכשר להיות גר-תושב עשוי לקבל מעמד של חסיד אומות העולם ולזכות בחלק לעולם הבא אם יקיים את מצוותיו דווקא מתוך הודאה ואמונה בתוקפה של תורת משה: "מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבנו". אולם, מוסיף הרמב"ם, אם הנכרי יקיים את מצוותיו מתוך הכרע דעתו הרי "אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם".

משה מנדלסון, בעת החדשה (המאה ה"ח), כותב בדברי תגובתו הנזעמים אל ר' יעקב עמדין:

ולי הדברים קשים מצור חלמיש, וכי כל שוכני ארץ ממזרח שמש עד מבואו, זולתינו, ירדו לבאר שחת והיו דראון לכל בשר אם לא יאמינו בתורה שניתנה מורשה לקהלת יעקב לבד.<sup>111</sup>

אולם, כפי שנשתדל להראות בקצרה להלן, הלכה יא לפי פירושה ומשמעה זה לא רק שאינה משקפת את דעת הרמב"ם אלא אף סותרת אותה. במשנה תורה, במורה הנבוכים ובתשובותיו פוגשים אנו היגדים שמשתמע מהם בבירור: (א) שהאלמוות והנבואה הם ממהותה של הנפש המשכלת<sup>112</sup> וכי מבחינה זאת חוק אחד הוא לבני ברית ולמי שאינם בני ברית;<sup>113</sup> (ב) שהפועל מכוח הצו המוסר הטבעי, שלא מתוך ציפייה לגמול או מאימת העונש, הוא נעלה בעיני האל על זה הפועל מכוח הצו המוסרי הבא בהתגלות. (ג) שהאל גומל לכל אדם "על כל מה שיעשה ממעשה הכבוד והיושר ואע"פ שלא צווה בו על ידי נביא... אחר שהוא דבר שהשכל מזהיר ממנו"<sup>114</sup>;

גדולה מזו:

כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעתו להיכדל לעמוד לפני השם לשרתו ולעבדו לדעה את השם והלך ישר כאשר עשהו הא-לוהים ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני האדם - הרי זה נתקדש קודש קודשים ויהיה השם בחלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים.<sup>115</sup>

עמדותיו החיוביות של הרמב"ם בשאלת הערך הדתי של המוסר הטבעי ובדבר האפשרות שבגין השגת האמיתות האלוהיות, כל אחד מבאי העולם עשוי לזכות בחלק לעולם הבא משתקפות באופן החלטי וחד-משמעי באחת הפיסקאות שבתשובתו לר' חסדאי הלוי מאכלסנדריה<sup>116</sup>:

<sup>111</sup> מ' מענדלסזאן, הוספה חמישית, בתוך: א' וואגנר, תולדות יעב"ץ, אמסטרדם 1868, עמ' VI.

<sup>112</sup> ר' הלכות יסודי התורה, ז א: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם". ור' מ"נ ב לב.

<sup>113</sup> את המשנה במסכת סנהדרין (צ ע"א): "שלושה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא... ארבעה הדיוטות: בלעם ודואג ואחיתופל וגחזי" - הרמב"ם מפרש לאמור: "וזכר בלעם והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מרשעי אומות העולם ואין לו חלק לעולם הבא".

<sup>114</sup> מורה נבוכים ג יז.

<sup>115</sup> רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל, יג יג.

<sup>116</sup> תשובות הרמב"ם בתוך איגרות הרמב"ם, לייפציג תר"ט, עמ' כד.

ומה ששאלת על האומות, הוי ידוע דרחמנא ליבא בעי, ועל כן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה, חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא.

....לסיכום דברינו נוכל לומר, שהלכה יא לא רק שאינה סותרת את האמור בכלל היגדיו של הרמב"ם, אלא דווקא נותנת להם ביטוי. וכך יש להבין את הלכה יא: חסידי אומות העולם זוכים לעולם הבא בכוח כפיפותם לכללי התנהגות נדרשים והודאה ב"ג עיקרי אמונה מקובלים. חכמי אומות העולם, לעומת זאת, זוכים לכך מכוח השגותיהם העצמיות, ומעלת האחרונים נעלה לאין שיעור מזו של הראשונים, שכן גדולה היא מעלת העובד מאהבה דהיינו: "העושה את האמת מפני שהיא אמת"<sup>117</sup>, והמקיים את מצוותיו מכוח הארת והכרעת שכלו.

מכאן שכוונתו של הרמב"ם בהלכה יא היא כך: "אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא [אלא הרבה למעלה מזה] מחכמיהם". מחזקת את הפירוש הזה היא גם העובדה שהרמב"ם אומר רק זאת, ש"אם עשאו מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם", אך אין הוא אומר גם - שאין לו חלק לעולם הבא!

נציין שפירוש זה לפיסקה האחרונה של הלכה יא כבר הוצע ע"י הראי"ה קוק, ואנו מביאים אותו להלן במלואו:

וחסידי אומות העולם שכתב הרמב"ם 'שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם'... הגירסא האמיתית היא "אלא מחכמיהם". ודעתי נוטה, שכוונת הרמב"ם היא, שמעלת "יש להם חלק לעולם הבא" היא מעלה ירודה מאד, אע"פ שהיא ג"כ טובה גדולה, אבל כיון שאפילו רשעים ועמי הארץ שבישראל זוכין לה - היא לפי ערך המעלות הרוחניות מעלה ירודה... והרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, על כן סובר שהמדרגה של "יש להם חלק לעולם הבא" היא מעלה של חסידי אומות העולם דווקא, שלא גברו במושכלות כי אם קיבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך ישרה ע"י מה שקיבלו שהמצוות שלהם ניתנו כך ע"פ ה'. אבל מי שע"י הכרע הדעת זכה להשיג שבע מצוות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעולם הבא, כי אם הוא עומד במדרגה קדושה שצריכה להתפרש במבטא יותר מלא מהלשון יש לו חלק לעולם הבא<sup>118</sup>.

דעת הרמב"ם, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד עמ' 97-105.

המחבר מלמד באוניברסיטת בר אילן

פרופ' אביעזר רביצקי

## הרמב"ם במשפטו של סוקרטס

לפי הרמב"ם, חוקה חברתית אידיאלית נועדה להנחות את הציבור בעת ובעונה אחת לקראת שני יעדים שונים: השלום והאמת. ראשית, החוקה הראויה אמורה לשקוד על הארגון החברתי והסדר המדיני, למנוע אלימות וחמס ולהעניק ביטחון אישי. היא מבטיחה איפוא את שלום הבריות. שנית, החוקה האידיאלית נועדה גם להטמיע דעות נכונות בקרב הקהילה ולכוון את בניה לקראת שלימותם הרוחנית. היא מקדמת איפוא את הבריות לקראת האמת. ואמנם זהו סימנה המובהק של התורה האלוהית והוא אשר

<sup>117</sup> ר' הלכות תשובה פרק י

<sup>118</sup> איגרות הראי"ה, ירושלים תש"ג, א, עמ' צט-ק

מייחד אותה מכל חוקה מקורית אחרת מעשה ידי אדם: החתירה הכפולה שהיא חותרת לקראת מילואן של שתי השלימויות כאחת.<sup>119</sup>

אך האם שתי מטרות אלה עולות בקנה אחד? האמנם הן מקדמות זו את זו? הרמב"ם לא הטיל ספק בדבר ההשפעה החיובית הנובעת בכיוון אחד: מן השלום אל האמת. לדבריו, סדר חברתי ותקינות מדינית אכן מסייעים לבני האדם להתקרב אל היעד של הכרת האמת: הם מעניקים להם יציבות פיסית ושלוות נפש, היינו, התנאים המוקדמים הנדרשים לשם לימודים עיוניים ולשם העמקה פילוסופית. אך האמנם גם ההיפך? האם גם האמת מקדמת את השלום? האם חברה אנושית שנחשפה להשכלה ולמחשבה רציונלית היא גם חברה בטוחה יותר ורגועה יותר?

הרמב"ם לא סבר כך. הוא, כמו קצת מן הפילוסופים לפניו, לא האמין כי אפשר לייסד את הקהילה הפוליטית הריאלית על הכרה פילוסופית. אדרבה, הפצת האמת בקרב הקהל ללא הגבלה, ללא הדרגה וללא התאמה ספציפית ליכולתו של כל איש ואיש, יש בה כוח מערער ומפרק. אמיתותיה של הדת הפילוסופית אינן אוצרות בקרבן רק פוטנציאל של בניין, אלא גם פוטנציאל של הרס: כאשר הן "תוקפות" את החברה ללא הבחנה הן מאיימות בכך על עצם קיומו ושלומה של הקיבוץ האנושי.

על דרך משל: אילו היה הרמב"ם נוכח במשפטו של סוקרטס, יש לשער שהיה מבין היטב ללבם של הקטיגורים בני אתונה. מן הסתם לא היה מבקש את נפשו של סוקרטס, אך בהחלט היה מבקש להשתיקו. וזאת דווקא מכיוון שסוקרטס שאל שאלות של אמת! - דווקא מכיוון שתבע בעקשנות את חיי השכל, ולא הניח לאיש, אלא היה "מעורר ומשדל ומגנה אותם אחד לאחד, רכוב עליהם ללא הפסק בכל מקום, כל היום כולו".<sup>120</sup> שכן לדעת הרמב"ם, "שידול" אינטלקטואלי כזה אסור לו שייעשה ברשות הרבים, מבלי להבדיל בין איש לאיש ומבלי להתחשב בדרגת ההכשרה של השומעים. ואם הוא נעשה שם, הוא מסכן בכך לא רק את הפילוסוף (מפני רדיפה), אלא גם את החברה כולה (מפני אנרכיה). ולפי הבנתי, הרמב"ם חשש בעיקר לסכנה האחרונה. או בלשונו של המשל שהצעתי: הוא חשש לשלומם של בני אתונה יותר מאשר לשלומה של סוקרטס.

במלים אחרות: הרמב"ם הבין היטב כי הקהילה הרחבה זקוקה למיתוסים, למוסכמות, לדעות קדומות. רק הם יקשרו יחדיו את כל בני הקהילה ורק הם יעניקו לשיתוף זה משמעות אקזיסטנציאלית, לאו דווקא אינטלקטואלית. כדי לקיים יציבות וביטחון חברתי, מוטב להישען על זכרונות היסטוריים הירואיים ועל דגמים מוסריים נעלים, יותר מאשר על ידיעות קוסמולוגיות ועל השגות מיטפסיות. כל שכן שיש להעדיף את הסיפור המקראי על פני הטיעון הפילוסופי, את הדימויים הקשורים ברצון אלוהי אישי על פני המושגים הקשורים בשכל עליון ומניע קוסמי. יתר על כן: במובנים רבים אין מנוס מלהשתית את הסדר החברתי גם על פחדים קמאיים:

עוד ציוותה התורה להאמין קצת אמונות שאמונתם הכרחית בתיקון ענייני המדינה, כאמונתנו שהוא יתעלה ייחר אפו במי שימרהו, ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו... והבן מה שאמרנוהו באמונות, כי פעמים שתתן המצווה אמונה אמיתית... ופעמים תהיה האמונה ההיא הכרחית להסיר העוול או לקנות מידות טובות, כאמונה שהשם יתעלה ייחר אפו על מי שיעשוק.<sup>121</sup>

כמובן, המשכיל לא יטעה בהבנת הדברים. הוא ירומם את אלוהיו מעל לריגושים אנושיים, כמו חרון-אף וכעס, ומעל כל תכונה אחרת הקשורה בחומר ובגוף. הוא ידע שאלוהיו אינו תלוי בו ואיננו מופעל נפשית על ידי מעשיו, לטוב או למוטב. הוא יבין

<sup>119</sup> מ"ג ב, מ; ג כז. ר': זאב הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון, כט (תש"מ), עמ' 198-203.

<sup>120</sup> אפלטון, אפולוגיה של סוקרטס, 30א (בתרגום העברי של י"ג ליבס), ירושלים ותל אביב תשכ"ו, א, עמ' 224.

<sup>121</sup> מ"ג ג, כח; ג לו.

איפוא שה"חרון" האלוהי מבטא במקרא השלכה (פרויקציה) של האנושי על האלוהי, היינו, הוא מציין אירועים טבעיים קשים שאילו נעשו ביד אדם היו פרי של רגשי זעמו.<sup>122</sup> הווי אומר: המשכיל ידע היטב להבדיל בין אמונה פונקציונלית שנועדה להטיל מורא דתי ומשמעת קיבוצית. והיא "הכרחית בתיקון ענייני המדינה", לבין אמונה שהיא אמיתית מצד עצמה לא מפאת תועלתה החברתית. אך הוא יהרהר בזאת רק בינו לבין עצמו או בינו לבין תלמידיו. לעומת זאת, בשיח הפומבי הפתוח לכל, גם משכיל זה עצמו יידרש להעדיף את האינטרס הציבורי על פני האמת התיאולוגית.

## אריה סטריקובסקי הרמב"ם על צונמי

הצונמי [ביפנית: צו = גבוה ; נמי = גל] שפקד את מזרח אסיה היה אסון טבע שזיעזע ועדיין מזעזע את החברה האנושית. מה היה אומר עליו הרמב"ם?

כדי לענות על שאלה זו נצטרך להקדים ולעמוד על דרך הכתיבה של הרמב"ם.

בנושאים הקשורים במופלא ובנסתר הרמב"ם אינו מרצה משנה סדורה אלא מעלה ראשי פרקים וסתירות דיאלקטיות ומצפה שכל קורא וקורא יפענחם וייצור מהם כיווני מחשבה.

שתי סיבות לדבר:

א. המסורת של הנחלת לימוד הפרד"ס<sup>123</sup> שלפיה המורה מלמד ראשי פרקים בלבד.

ב. מהותם הנסתרת של תחומים החסויים בדרכי פעולתו של האל<sup>124</sup> ובהם לא ניתן אלא להצביע על כיווני מחשבה אפשריים.

גם בנושאנו הרמב"ם אינו מעניק לנו אלא 'ראשי פרקים' שנראים כסותרים זה את זה ומצפה מאיתנו לפענחם.

נפתח בהלכות תעניות:

"ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ... ידעו הכול שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם ... אבל אם ... יאמרו: דבר זה ממנהג העולם ארע לנו ... הוא שכתוב בתורה 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי' (ויקרא כו כז-כח) כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהיא קרי - אוסיף לכם חמת אותו קרי" (פ"א ב-ג).

<sup>122</sup> שם א, נד

<sup>123</sup> הרמב"ם כותב בהקדמתו שחיבור מורה הנבוכים היה הכרחי עקב היעלמותו המוחלטת של לימוד מעשה מרכבה.

הרמב"ם עצמו לא רכש את הידע של לימוד הפרד"ס ומעשה מרכבה ממורה כי החכמה הזאת השתכחה והיה עליו לשחזרה מרמזים שמצא במקרא, בחז"ל, בפילוסופיה ובמדעים. "שיחזור" זה אינו לגמרי חורג מהמסורת של הנחלת 'מעשה מרכבה'. גם בתקופת התנאים היה לימוד מעשה המרכבה מבוסס על מסירת 'ראשי פרקים' מרב לתלמיד, והתלמיד, ש"היה חכם ומבין מדעתו", היה משחזר מהם תורה מקורית ו'מרצה' לפני רבו: "בתחילה רבו פותח לו ראשי פרקים, התלמיד דורש ומסכים [רבו]". אלא, שבהעדר מורה, הרמב"ם יגע ומצא גם את ראשי הפרקים.

הרמב"ם מלמדנו כיצד ליצור ולחדש במעשה מרכבה. בהלכות תלמוד תורה פ"א ובהלכות יסודי התורה הוא מדרך את התלמיד להקדיש לפחות שליש מזמנו לחשיבה יצירתית בכל ענפי התורה והמדע. ככל שיתקדם התלמיד ילך ויתרחב אותו 'שליש' עד שיתפוס את עיקר זמנו של הלומד. שליש עיוני זה כולל גם את לימודי הפרדס. בסוף מורה נבוכים דורש הרמב"ם מהאדם להקדיש את מירב זמנו לדבקות בה'. צירוף זה של עיון יצירתי ודבקות, יבטיח ללומד "עזר אלוהי" בהישגיו.

<sup>124</sup> הל' תשובה ג, ב; ה, ה; הל' מלכים יב, ב; מו"נ ח"א ל"א, ל"ב; ח"ג י"ט, כ, כ"א, כ"ג ועוד

כעין זה מובא גם ב'מורה':

"וכן הציווי שנצטוונו לשווע אליו יתעלה בשעת כל מצוקה - כוונתי לדיבורו "והרעתם בחצוצרות" (במדבר י 9) הוא מהקבוצה הזאת, כי הוא מעשה המשריש את הדעה הנכונה שהוא יתעלה משיג את מצבינו ובידו לתקנם כאשר אנו מצייתים ולהשחיתם כאשר אנו ממרים; לא שנאמין שזה מקרה ודבר מזדמן. זאת היא משמעות דברו "ואם תלכו עמי קרי" (ויקרא כז 21). כלומר פגעים אלה שהנחתי עליכם בתור עונש לכם, אם תפרשו אותם במקרה, אוסיף לכם מאותו "מקרה" - לטענתכם - את החזק ביותר והקשה ביותר... מפני שאמונתם שזה מקרה מחייבת שימשיכו להחזיק בדעותיהם הפסולות ומעשי העושק שלהם... ברור שגם התשובה בקבוצה זו... (מו"נ ח"ג פל"ו, מהדורת שוורץ, עמ' 557).

במסגרת זו הרמב"ם כולל תיאורים המזכירים את הצונמי:

"כן מוצאים אנו במעשיו כלפי בני - האדם פגעים גדולים הפוגעים בכמה פרטים ומכלים אותם או דברים כוללים המשמידים שבטים ואף חבלי ארץ, ומאבידים בנים ובני בנים ואינם משאירים נשים וטף כמו שקיעת האדמה, רעידות אדמה וברקים קטלניים... באים מלפניו יתעלה בהתאם למה שהיו ראויים לו אלה שנענשו"<sup>125</sup> (מו"נ ח"א פנ"ד).

הדברים שראינו מעוגנים בהשקפה שקיימת 'השגחה פרטית' המיועדת לבני אדם, בניגוד ל'השגחה מינית' המיועדת לבעלי חיים (מורה נבוכים חלק ג פרק יז), ורמב"ם כולל את ההשגחה הפרטית כיסוד העשירי בין עיקרי הדת (הקדמה לפירוש המשנה לפרק חלק).

אך רמב"ם מביא גם אנטי- תיזה. לדבריו, רוב רובו של המין האנושי חשוף לאסונות "שהסיבה להיות אדם מופקר למקרה ושהוא מסור להיאכל כמו הבהמות היא מפני שיש חציצה בינו לבין האל" (מו"נ ח"ג פנ"א, מה' שוורץ עמ' 664); "הבורים הממרים... משתלבים במעור שאר בעלי החיים, נמשל כבהמות נדמו" (שם, פי"ט עמ' 484). גם הטבע שיצר ה' בחינת 'חוק נתן ולא יעבור' אינו תמיד ידידותי עם האדם: "הרע... שפוגע באדם מצד טבע ההתהוות והכיליון ... כגון... חזיזים ושקיעת האדמה" (מו"נ ח"ג, פי"ב עמ' 455). הרי לך שלושה הסברים אפשריים לאסונות: עונש, 'השגחה מינית' וחוקי טבע.

לכאורה, אלו שאומרים שהצונמי אינו אלא מקרה טבע אפשר שהם צודקים?

אך רק לכאורה.

כי ההשגחה הפרטית אינה דבר נתון אלא היא אתגר המוטל על האדם. כאשר ציבור שנפגע 'מחליט' שהסבל בא עליו ב'מקרה', אזי בכך אותו ציבור מסווג עצמו ב'השגחה מינית' וחושף עצמו לפגעי טבע נוספים וגם לעונשים מכוונים<sup>126</sup>. אך כאשר אותו ציבור תופס שהאסון בא מה' ומחליט להתקרב אליו, הרי בכך מסתופף הציבור תחת חסותו של ה' וזוכה להשגחה פרטית. לפי דרגת ההתקרבות - דרגת ההשגחה: "השכל הזה ששפע עלינו ממנו יתעלה הוא הקשר שבינינו ובינו. לך ניתנת הבחירה: אם לחזק קשר זה ולעבות אותו. תעשה זאת, ואם תרצה להחלישו ולדקק אותו בהדרגה עד שתקטע אותו - תעשה זאת" (מו"נ ח"ג פנ"א עמ' 659). על הבחירות שהצליחו בכך נאמר: "כי תעבור במים אתך אני, ובהנהרות לא ישטפוך" (ישעיהו מג, ב), שיעורו: כי תעבור במים ואני אתך - הנהרות לא ישטפוך" (שם, עמ' 664).

<sup>125</sup> על משקלן של עיונות וחכיות אומר רמב"ם "ואין שוקלין אלא בדעתו של תמים דעות" (הל' תשובה פ"ג, ה"ב).

<sup>126</sup> מו"נ א, נד



הרמב"ם מודע לקשיים שיעמדו בפני נכרי, שאבותיו לא עמדו במעמד הר סיני, למצוא את האמת<sup>127</sup>, אך הוא מאמין שהדבר אפשרי. הוא מתווה לאומות העולם שני מסלולים של קרבת אלוהים: האחד בדרכו של משה ותורתו והשני בדרכו של אברהם שמדעת עצמו מצא את האמת.

על דרכו של משה עומד רמב"ם בהלכות מלכים פ"ח הי"א:

"כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ... והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבנו"<sup>128</sup>.

על דרכו של אברהם עומד רמב"ם במורה הנבוכים:

"שהוא [ה'] גומל למציית על כל מעשי הטוב והיושר שעשה גם אם לא נצטווה עליהם באמצעות נביא, ושהוא מעניש על כל מעשה רע שעשה אדם, אף אם לא נאסר עליו באמצעות נביא, שכן הדבר אסור לו בטבעו- שמלידה (של האדם), כוונתי לאיסור העושה והעוול"<sup>129</sup> (שם ח"ג, יז עמ' 479).

הווה אומר שרמב"ם מכיר בצלם האלוהי הטבוע באדם כבסיס למוסר טבעי. "כל מעשי טוב ויושר" שנעשו ונעשים על ידי חסידי האומות זוכים להוקרה על ידי בורא עולם.

דבריו החמורים של הרמב"ם על "הפורש מדרכי ציבור... ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו ... כאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא" (הלכות תשובה פ"ג הי"א), שנאמרו בהקשרם המקורי על הציבור היהודי, מקבלים משמעות אוניברסאלית בתוך הקהילה הגלובלית ומחייבים אדם וכל אומה לחוש את הכאב ולהושיט עזרה.

## מה מציע רמב"ם לאומות העולם

רמב"ם אינו מסתפק במוסר אנושי כללי לאומות ומתווה בפני המעולים שבהן דרכים מגוונות להשתלמות נוספת. הוא מזמין להוסיף על עצמם מצוות נוספות מעבר לשבע מצוות בני נח ולקבל עליהן שכר כמי שאינם מצווה ועושה (הלכות מלכים י, י), ואף מצוות ברית מילה בכללן<sup>130</sup>. גדולה מזו, הוא כוללם בהזמנה להקדיש את חייהם לעבודת הבורא:

"כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעתו להיבדל לעמוד לפני השם לשרתו ולעבדו לדעת את השם הרי זה נתקדש קודש קדשים" (הלכות שמיטה יובל יג, יג).

הסתופפות זו בצל ה' מרוממת את האדם ואין לך עונג ושכר גדול ממנה.

לבחירים אלו מעניק רמב"ם גם את כתר הנבואה. ואל יהיה הדבר קטן בעיניך שהרי הנביא הוא המקבל עליו מצוות אהבה ויראה, עוסק בכל חלקי התורה<sup>131</sup> ונכנס לפנימיותו של הפרדס. וכאשר ישלח ה' לעמו נביא מאומות העולם יהיה עלינו לציית<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> מו"ג, ח"ב פ"ל, עמ' 369

<sup>128</sup> ראה ב"דף" זה במאמרו של הרב נהוראי.

<sup>129</sup> דומה שגם עבור נכרי זה מלמד רמב"ם שתפקידו של אליהו לפני הופעת המשיח תהיה להכשיר את העולם מבחינה חברתית: "הודיעם (משה) ...מה שיקדם...לפניו ושיבוא לפניו איש שיכשיר לפניו את העולם ... יסלק את מעשה העוול ... השנאה שיש בין בני אדם" (פירוש המשניות עדויות ח, ז)

<sup>130</sup> הלכות מילה, ג, ז; שו"ת, א, סי' קמח

<sup>131</sup> אמנם רמב"ם מפקיע גויים מלימוד תורה (הל' מלכים י, ט), אך ראה שו"ת, א, סי' קמט

<sup>132</sup> איגרת תימן

## מה היה אומר הרמב"ם על הצונמי

רמב"ם מצפה בראש ובראשונה שנפנים את האסון, שנזדעזע, שנחשוב מחדש על מהות האדם ותכליתו, על מהותנו ועל הנדרש מאיתנו.

מסתבר שהוא היה דורש מהנלבבים שבעמנו<sup>133</sup> גם לסייע לקרבנות האסון וגם להודיע לעולם כולו, בשם תורת משה, על המחויבות שלנו ושל אומות העולם להושיט יד לאומות החלשות ובייחוד לנפגעי אסונות ובכך לקדם את העולם ואת בחיריו לייעודם. ברצוני להודות לרב ד"ר אליהו אביעד, אהרן גרוסברגר, אורה מלול, אורה רנגל ובני אסף שהעירו והאירו על המאמר.

הרב ד"ר אליהו אביעד

## על המוזיקה במשנת הרמב"ם

הרמב"ם רואה בחוש השמיעה של האדם כמדיום מרכזי להעברת תכנים קוגניטיביים וחינוכיים. הוא סבור כי גם להנאות חוש השמיעה, כמו מוזיקה ערבה ושירה נעימה, יש ערך פסיכולוגי חיובי, כי "אפשר למצוא בהם אי פעם הנאה לאדם מצד היותו אדם, כפי שביאר אריסטו" (מוה"נ, ח"ג לו, עמ' רמז).<sup>134</sup> הרי לתכלית זו נועדו נגינות הלוויים בבית המקדש; הנעימות המוזיקליות שהשמיעו, השרו על המבקר אווירה נינוחה ונעימה, שהביאה להתפעלות רוחנית. בכך הושגה התכלית החינוכית של הביקור - עידון הנפש והכשרתה לתיקון מידותיה:

מטרת השיר - התפעלות הנפשות לאותם הדברים; ואין הנפש מתפעלת אלא לנעימות הערבות, גם עם הכלים,<sup>135</sup> כפי שהיה הדבר במקדש תמיד ויתרככו הלבבות הקשוחים וייכנעו (מוה"נ, ח"ג מה, עמ' שפ).

מטעמים דומים מוצא הרמב"ם ערך רב להנאות שבשמיעה גם בריפוי מחלות נפש, כמו דיכאון ומרה שחורה, המהוות גורם מפריע לריכוז הרוחני של האדם. שמיעת מוזיקה ערבה ושירים היא מצב ש"מיישב את הנפש ומסיר שעמום המרה השחורה ממנה, ויתכוון בכל זה להברות את גופו, ותכלית בריאות גופו כדי שידע [את ה']" (שמונה פרקים פ"ה, עמ' רנו).

גם בהוראות הרפואיות שב"הנהגת הבריאות", ממליץ הרמב"ם לרופא להיעזר בהנאות חוש השמיעה בשילוב הנאות חוש הראייה וחוש הריח, בתהליך הריפוי של כל מחלה: "לא ישכח [הרופא] לחזק הכוח החיוני בכלי הניגון, ולספר לחולים סיפורים משמחים שירחיבו את נפשו כל זה מחייב כל חולי" (השער השני, סעיף 20, עמ' 50).

המוזיקה שימשה גם את הנביאים כאמצעי להשגת איזונים נפשיים, הדרושים בהכנה להשראה הנבואית שאינה ניתנת להשגה: "לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה לפיכך בני הנביאים לפניהם נבל ותוף וחליל וכינור" (הלכות יסודי התורה ז, ח).<sup>136</sup>

<sup>133</sup> ואכן בישיבת הר עציון אמרו תהלים בהישמע האסון והיו רבנים שקראו לעמנו ולאומות להירתם למאמץ ההצלה והסיוע.

<sup>134</sup> אתיקה, ספר ג, י; הובא לעיל בנוגע לראייה.

<sup>135</sup> בהלכות כלי המקדש ג, ו, מתאר הרמב"ם את כלי הנגינה במקדש: "ובמה הם מנגנים? - בנבלים וחלילים, וכינורות, וחצוצרות והצלצל". על משמעות "הנעימות הערבות", ראה רס"ג ב"האמונות והדעות", המאמר העשירי, עמ' שכא; הובא בהערה הבאה.

<sup>136</sup> על פי בבלי שבת, ל ע"ב; פסחים, קיז ע"א. והשווה לדברי רס"ג על ההשפעה של המוסיקה ההרמונית ("הממוזגת") על תכונות הנפש: "ומנהג המלכים למזגם [את הנעימות והלחנים], ויהיה מה שיעוררו מתכונותיהם כאשר שומעים אותם, כדי להטיב נפשותיהם להנהגת

עם כל זה, הרמב"ם נאמן לשיטתו המתנגדת לגירוי יצרים בכל צורה שהיא, לפיכך הוא אוסר שמיעת שירים ופיוטים "שיש להם עניין לעורר את התאוותנות ולהללה ולמשוך את הנפש" (פירוש המשנה, אבות א, טז), הואיל וגירוי יצרים פוגם בנפש "ומעורר למידה פחותה" (שם). בהקשר זה מתייחס הרמב"ם לטעות רווחת בקרב אנשים אחדים בימיו כולל "גדולים וחסידים", אשר פסלו שמיעת שירים בשפה הערבית, אף אם היו בעלי תוכן חיובי, "מן החלק הרצוי"; לעומת זאת, לא מחו בידי אלה ששרו בשפה העברית, "על אף שהדברים האמורים יש בהם מן המוזהר או מן המרוחק". שמיעה סלקטיבית זאת היא "סכלות מוחלטת", משום שלא השפה שהשירים נשמעים בה היא הקובעת אלא תוכנם והמסר הפנימי שלהם; כי "אם היה עניין אותו השיר דבר נעלה, חובה לאומרו באיזה שפה שיהיה; ואם היה עניינו מגרעת, חובה לחדול ממנו באיזה שפה שיהיה" (שם).<sup>137</sup>

התייחסות נרחבת לעניין זה מוצאים אנו בתשובה לאנשי ארם-צובה, ששאלו על שמיעת זמר הישמעאלים. הרמב"ם בתשובתו חוזר על העיקרון המנחה, שאסור לעורר יצרים שליליים בכל אופן שיהיה; "כל מה שמביא להתרחבות הנפש והתרגשות - אסור וסיבת זה מבוארת מאוד, לפי שזה הכוח החשקי ראוי להכניעו ולהשיבו אחור, ולמשוך בריסנו..." (שילת, איגרות, עמ' תכח).

קביעה חד-משמעית זו סותרת, לכאורה, את כל אשר אמר הרמב"ם ב"משנה תורה" וב"מורה", בשבח המוזיקה ותרומתה להרחבת הדעת ולהתעלות הנפש. האמנם חזר בו מדבריו? - אכן בהמשך האיגרת נראה כי הרמב"ם מציג דעה שונה לחלוטין מזו שבמקורות הנ"ל, ואינו מתחשב בתועלת הנפשית שהמוזיקה מעניקה ליחיד סגולה:

ולא נביט אל האחד היוצא מן הכלל, יקר המציאות, אשר יביאהו זה לידי זהירות הנפש וזריזות ההפעלות להשגת מושכל או לכניעה למצוות הדת - לפי שהדינים התוריים אומנם נכתבו לפי הרוב והמצוי (שם).

ליישוב הסתירה יש לזכור כי השקפתו התכליתית-אינטלקטואלית של הרמב"ם מביאה למסקנה שהמוזיקה והאומנות בכלל, כמו התזונה, חיי אישות וסיפוק שאר צרכיו הביולוגיים של האדם, אינם כאמור, תכלית לעצמם. תפקידם הוא לשרת את התכלית העליונה של הייעוד האנושי בהישגים המוסריים והרוחניים.<sup>138</sup> נשים לב לעובדה שהתיאור המופיע ב"משנה תורה" מתייחס בפירוש ל"אחד היוצא מן הכלל", כמו הנביא שהשיג כבר את המדרגה העליונה של שלטון השכל על היצרים ואין אצלו סכנה להידרדרות מוסרית, ואילו באיגרת לאנשי ארם-צובה הוא מתייחס לכלל הציבור. קצרו של דבר, לנביאים ולדומיהם עשויות הנעימות להוסיף שמחת נפש אמיתית, הדרושה בתהליך התעלותם הרוחנית ובהתכוננותם להשראה הנבואית.

הוא הדין ב"מורה" לתיאור התפעלות הנפש מנגינת הלוויים במקדש, שמתייחס למציאות מוסרית אידיאלית ששררה בתקופה שבית המקדש עמד על מכונו. עם הזמן חלה הידרדרות מוסרית בקרב "הרוב והמצוי" של העם, אשר הביאה בסופו של דבר לחורבן המקדש. אחד ממאפייניה של הירידה המוסרית נוצר כנראה, כיוון שהמוזיקה הפכה לגורם מגרה יצרים ולהתגברות התאוות המיניות, במקום להיות מדיום להתעלות

הממשלה, ולא יטו אותם לרוב רחמנות או אכזריות ולא הפרזת אומץ או מורך ולא תוספת וגירעון בשמחה ובחדווה" (האמונות והדעות, מאמר עשירי, עמ' שכא).

<sup>137</sup> השווה לדבריו ב"מורה": "ולכן אין ראוי להשתמש בטובה הזו [הדיבור והשמיעה] אשר ניתנה לנו לשלמותנו - ללמוד וללמד - בשפל השפלות ובחרפה הגמורה, עד כדי לומר כל מה שאומרים הגויים הסכלים המושחתים בשיריהם וסיפוריהם המתאימים להם; לא למי שנאמר בהם 'אתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו) ("ח"ג ה, עמ' רפט). כאן המקום להעיר, שהרמב"ם אוסר גם את השימוש בפסוקים מן התורה או מ"שיר השירים", כמיני זמר: "לפי שהתורה אסרה לעשות לשון הנבואה מיני זמר במגרעת ובשפלות" (פירוש המשנה, אבות א, טז).

<sup>138</sup> השווה לנאמר לעיל, בהערה 20.

רוחנית.<sup>139</sup> נקל אפוא להבין מדוע גזרו חכמים בעקבות החורבן, "שלא לנגן בכלי שיר כולן, וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר - אסור לשמען..." (הלכות תעניות ה, יד).

עקב הגבלות מחמירות אלה של חז"ל, מעמיד הרמב"ם בתשובתו הנחיות מפורטות לאנשי ארם-צובה בכל הקשור לשמיעת שירה ומוזיקה:

ובאמת, הסכלות אסור לשמעה אפילו נאמרה בלא שירה. ואם שרים אותה בכלי זמר, יש שם שלושה איסורים: איסור שמיעת הסכלות ונבלות הפה; ואיסור שמיעת השירה ואיסור כלי הזמר ואם הייתה השירה אישה, יש שם איסור חמישי, לאומרם ז"ל: "קול באישה ערווה" (בבלי ברכות, כד ע"א), וכל שכן כשהיא שרה (שם).

השירה היחידה שהותרה על ידי הגאונים, מזכיר לנו הרמב"ם, היא רק זו העוסקת ב"דברי שירות ותושבחות" לה'; כך גם בהלכות תעניות: "וכבר נהגו ישראל לומר דברי תושבחות או שיר של הודאות לאל וכיוצא בהן על היין" (ה, יד).<sup>140</sup> המחבר מלמד מחשבת ישראל במכללת ליפשיץ



## הרב שלמה פולצ'ק מצוות ודרישות לעמי העולם במקרא

אסור לשרוף עצמות אדם.<sup>141</sup>

אסור לרצות מלחמות.<sup>142</sup>

אסור לנסות להשיג דברים שאינם שלך.<sup>143</sup>

אין לקחת שלל מעמים אחרים.<sup>144</sup>

אסור לבגוד ולשדוד.<sup>145</sup>

אסור להשקות את רעהו יין כדי לביישו אחר כך.<sup>146</sup>

אסור להפר ברית בין עמים.<sup>147</sup>

<sup>139</sup> ראה שם גם הערתו של הרב שילת בעניין זה, עמ' תכח, שורה 10.  
<sup>140</sup> מעניין שיהודי תימן, אשר העריצו את הרמב"ם וקיבלו את רוב הנחיותיו, הקפידו מאוד בקיום הלכה זו. לפיכך לא השתמשו בכלי זמר כלל, וכל שירתם הייתה של "שירות ותושבחות", כדברי הרמב"ם. ראה עוד רצהבי, שירת, עמ' 43. וכן הרב קאפח: "השירה והלחנים בתפילת יהודי תימן", קאפח, כתבים, כרך ב, עמ' 958-960.

<sup>141</sup> ועמוס ב: א  
<sup>142</sup> תהלים סח: לא  
<sup>143</sup> חבקוק ב: ה-ז  
<sup>144</sup> נחום ב: ט, יג-יד  
<sup>145</sup> ישעיהו כא: ב  
<sup>146</sup> חבקוק ב: טו-טז  
<sup>147</sup> עמוס א: ט

## יחס לקב"ה

אסור לאדם לחשוב שהוא האלוהים<sup>148</sup>.

על אדם לחוש שפל ונכנע לפני האלוהים<sup>149</sup>.

על הגויים להבין שה' קדוש<sup>150</sup>. על העמים לדעת כי ה' הוא האלוהים וכי הוא קדוש בישראל<sup>151</sup>. עליהם להכיר שה' הוא גואל ישראל<sup>152</sup>.

על העמים לשיר שיר תהילה לה' ולכבדו<sup>153</sup>. על הגויים לקבל עליהם את עול מלכותו של ה'<sup>154</sup>. על בית ה' להיות בית תפילה לכל העמים<sup>155</sup>. לעתיד לבוא על העמים לעלות לרגל לירושלים להשתחוות לה' ולחוג את חג הסוכות<sup>156</sup>.

אסור לעמים לומר שעם ישראל הוא עם ככל הגויים<sup>157</sup>.

על העמים היה לקדם את בני ישראל היוצאים ממצרים בלחם ובמים<sup>158</sup>.

עליהם לשמור על ישראל<sup>159</sup>.

על העמים לשבח את ה'<sup>160</sup>.

## יחס העמים באחרית הימים

ה' יקבץ את כל הגויים כדי להראות את כבודו. שליחים יצאו לקצווי הארץ הרחוקים, שם לא שמעו על מעשי ה', לספר על כבודו. כולם יבואו להר הקודש של ה' בירושלים להביא מנחה. מתוכם גם ייבחרו כוהנים ולוויים לשרת את ה'. כל עוד השמים והארץ החדשים ימשיכו להתקיים, עם ישראל יתקיים. בכל שבוע ובכל חודש, כל בשר יבוא להשתחוות לפני ה'<sup>161</sup>.

עמים ויושבי ערים רבות יאמרו אחד לשני ללכת להתפלל לה' ולבקש אותו. עמים רבים וגדולים יבואו לבקש את ה' צבאות בירושלים ולהתפלל אליו. אנשים מעמים רבים יחפשו יהודי להתלוות אליו, מפני ששמעו שה' עם עמו<sup>162</sup>.

תהיה דרך ממצרים לאשור, ומצרים יעבדו את אשור. ישראל יחבור למצרים ולאשור: "ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל", והם יהיו לברכה בארץ<sup>163</sup>.

<sup>148</sup> יחזקאל כח: א-ב, ו-ז

<sup>149</sup> דניאל ה: כב

<sup>150</sup> יחזקאל כא: מא

<sup>151</sup> יחזקאל לט: ז

<sup>152</sup> ישעיהו מט: כו

<sup>153</sup> ישעיהו מב: י-יב

<sup>154</sup> ישעיהו מה: כג

<sup>155</sup> ישעיהו נו: ז

<sup>156</sup> זכריה יד: טז

<sup>157</sup> יחזקאל כה: ח

<sup>158</sup> דברים כג: ה

<sup>159</sup> שיר השירים ח: יא-יב. ראה רש"י

<sup>160</sup> דברים לב: מג

<sup>161</sup> ישעיהו סו: יח-כג

<sup>162</sup> זכריה ח: כ-כג

<sup>163</sup> ישעיהו יט: כג-כה

השקפת המקרא, נושאים במחשבת ישראל, תשס"ד

## הרב יחיאל יעקב ויינברג עוד על הרצל

ב"ה צ"ע"ק כי תצא תש"ח סנט מוריץ

לידיד נפשי מהרב"ץ ווייס פליט"א.

מה שנואץ להרצל - הנה לפני פלופים שנה בצרכי הדפסתי בציתון הראשון  
על אודות ישראל שיצא בווארשא צ"י הרבנים קרליבק ופנחס כהן ז"ל  
מאמר גדול על הרצל, שמצא חן, לפי הודעתו של ר' יצחק מאיר לצווין,  
אם בציוני גדולי החסידות. מאמר זה חלז ונדפס בקיץ זה בצברית  
ובלראנית (י"דיש), בו הוכחתי כי הניצול היהודי שהופח בנשמתו של הרצל  
צ"י מצפה דריופוס היה דתי, ולא לאומי באופן החילוני של הציוניזם, וכך  
מה שהיה בו מאהבת ישראל ועוד נבא מרע דתי. אלא שלא ידע כלום מן  
היהדות, ואם לא הכיר למדע של אמונה צמוקה. היה בו ניצול של  
הספיק להתלקח, וככה בפטירתו. ואילו היה מאריך ימים, מי יודע, אולי  
היה חולז בתשובה.

ד"ר מלך שפירא המעין, טבת תשס"ה [מה, ב]

הרב יוחנן פריד

## מדליה ממלכתית לכבוד שנת הרמב"ם במלאות 800 שנה לפטירתו

הרמב"ם, רבנו משה בן מימון - תתצ"ה 1135 - תתקס"ה 1204, הוא גדול חכמי תורת  
ישראל מתקופת התלמוד עד ימינו. ספרו "היד החזקה" הקרוי גם "משנה תורה" הוא  
מפעל היחיד הגדול והמונומנטלי בכל תולדות ישראל, המכיל את כל תחומי התורה  
שבעל-פה בלשון עברית דייקנית, צחה ומלוטשת, בסדרת הגיוני ובסגנון בהיר, סמכותי  
וחד משמעי. ספרו ההגותי "מורה נבוכים" הוא הביטוי המופלע ביותר לבקשת שלימות  
החכמה ביהדות, ששיאה הוא גילוי הנבואה. תוך התפייסות והתפלמסות עם  
הפילוסופיה היוונית והשיטות שנבעו ממנה - מבסס הרמב"ם את אמונת ישראל, אמונה  
זכה בבורא העולם ומשגחו.

הרמב"ם נולד בקורדובה אשר בספרד, ועקב רדיפת קנאי האיסלאם נדדה משפחתו  
ולמרות נידודיו ועיסוקיו, חיבר ספרים רבים וחשובים. עוד בחייו נתכנה בכינויי הערצה,  
אשר באו לתת ביטוי מילולי לעוצמתו ולרוחב דעתו. כינויו בפי העם "הנשר הגדול" בא  
להמחיש את הדואה מעל הכל והפורס מוטת כנפיו לכל מרחבי התורה, העם והארץ.  
חותמו של הרמב"ם 800 שנה אחרי הנהגתו הציבורית והנהגותיו האישיות הם מופת  
לחיי כלל ישראל ולעולם הרוח העשיר של הבית היהודי בכל אתר ואתר.

מעצב המדליה, אהרון שבו מתאר את הרמב"ם כנשר גדול שכנפיו פרושות מעל העולם.  
הכוכבים מסמלים את המקומות בהם חי ופעל. בצידה השנה של המדליה אמרתו  
המפורסמת של הרמב"ם "...וקבל האמת ממי שאמרה" עם חתימתו. מתחתיה, דמות

הרמב"ם יושבת, בימינו כותב ספר ובשמאלו ממשש דופק של נער חולה. על ידו  
אצטרולב מכשיר אסטרונומי) ועלי ומכתש, סמל לרפואה.

המדליה הונפקה לפי הנחיות ועדה ציבורית שבראשה, עמד הרב יוחנן פריד וחבריה היו:  
הרב פרופ' דניאל שפרבר, פרופ' תמר רוס, הרב ד"ר יגאל שפרן, ד"ר אורי מלמד, מיקי  
הירשפלד, ציון מנצורה.

עיצוב: אהרון שבו, מבלטיים: תדהר דגן