

הרב אלחנן סמט

לעילוי נשמת אבי מורי
 ר' אברהם יצחק ב"ר ישראל חיים סמט ז"ל
 אשר היה הוגה בתמידות בספרי רבנו
 נלב"ע ג' טבת תשנ"ח

עיונים בהלכות דעות

ההרחקה מגובה-לב ומכעס אל הדרך האמצעית או עד הקצה האחר? (עיון בהלכות דעות פרקים א-ב)

- א. הסתירה הנראית בדברי הרמב"ם
 ב. יישוב הסתירה: ייחודן של הדעות הנידונות
 ג. בין הלכות דעות לבין היאתיקה של אריסטו

א. הסתירה הנראית בדברי הרמב"ם

בפרקים הראשונים בהלכות דעות העמיד הרמב"ם תורת מידות שעל פיה יש ללכת בדרך האמצעית בין שתי המידות הקיצוניות ששתיהן שליליות. בהלכה הראשונה מובאת רשימה של צמדי מידות קוטביות כאלה, ובראש הרשימה אותן שתי מידות שבהן נדון כאן¹:

דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני אדם, וזו משונה מזו ורחוקה ממנה ביותר. יש אדם שהוא בעל חמה כועס תמיד, ויש אדם שדעתו מיושבת עליו ואינו כועס כלל, ואם כעס, יכעס כעס מעט בכמה שנים. ויש אדם שהוא גבה לב ביותר, ויש שהוא שפל רוח עד מאד.

1. כל הציטוטים מהלכות דעות הם על פי מהדורת ספר המדע עם פירוש יד פשוטה למו"ר הרב נ"א רבינובץ ראש הישיבה שליט"א, הוצאת מעליות, ירושלים תש"ן. מהדורה זו מבוססת על כתיי אוקספורד המאושר בחתימת ידו של הרמב"ם.

לאחר הביאו עוד שלושה צמדים מעין אלה, הוא מסיים את ההלכה ואומר:

ועל דרכים אלו שאר כל הדעות, כגון: מהולל ואונן, וכילי ושוע, ואכזרי ורחמן, ורך לבב ואמיץ לב, וכל כיוצא בהן.

בהלכות ג ו-ד קובע הרמב"ם מהי הדרך שאין ראוי ללכה בה, ולעומתה מהי הדרך הישרה, והדוגמה הראשונה שהביא היא במה שנוגע למידת הכעס והפכה - חוסר ההרגשה:

שני קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה, ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן...

הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל דעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות ריחוק שווה, ואינה קרובה לא לזו ולא לזו... כיצד? לא יהיה בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני - לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא ייעשה כיוצא בו פעם אחרת.

לאחר הביאו עוד ארבע דוגמאות להליכה בדרך האמצעית, הוא מסיים:

...וכן שאר דעותיו. ודרך זו היא דרך החכמים.

בהלכה ה מלמדנו הרמב"ם כי בתורת המידות הזו ישנה גם מידת חסידות ולפנים משורת הדין, שעל הנהג לפיהם לנטות קצת מן האמצע, לצד שהוא הפוך מן הקצה המסוכן שאליו נטייתו הטבעית של האדם². הדוגמה שהוא מביא לכך היא מידת גובה-הלב והפכה שפלות הרוח:

כל אדם שדעותיו כולם דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם. ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה, נקרא חסיד. כיצד? מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר, נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות. ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו, נקרא חכם, וזו היא מדת חכמה. ועל דרך זו שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהם מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות: יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון, ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון. וזה [הוא] לפנים משורת הדין.

2. דברי הרמב"ם בהלכה זו קצת סתומים: מתי על החסיד לנטות לצד זה, ומתי לצד האחר? לפי איזה קנה מידה יש להחליט אם דעה מסויימת יש להטותה "כנגד הקצה הראשון" או האחרון? בפרק רביעי משמונה פרקים ביאר הרמב"ם את כוונתו ביתר בהירות, ואנו ניסחנו דברינו על פי העולה מדבריו שם.

עד עתה לא נראה מדברי הרמב"ם שיש הבדל בין שני צמדי המידות הללו, מידת הכעס והפכה - חוסר ההרגשה, ומידת גובה-הלב והפכה - שפלות הרוח, לבין שאר צמדי הדעות המקוטבות³.

בראש הפרק השני דן הרמב"ם בדרך ההתרפאות של "בני אדם שנפשותיהם חולות, מאינים ואוהבים הדעות הרעות, ושונאים הדרך הטובה, ומתעצלים ללכת בה". פעם נוספת מודגמת דרך הריפוי, בהלכה ב, באמצעות שתי הדעות הנידונות בזאת: דרך הריפוי של בעל חמה, ודרך הריפוי של גבה לב. ושוב נראה כי אין בין השתיים הללו לשאר הדעות דבר:

וכיצד היא רפאותם? מי שהוא בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל. וילך בדרך זו זמן מרובה, עד שתיעקר החמה מלבו. ואם היה גבה לב - ינהיג עצמו בביזיון הרבה, וישב למטה מן הכל, וילבש בלויי סחבות המבזין את לובשיהו, וכיוצא בדברים אלו, עד שיעקר גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית שהיא הדרך הטובה. ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו. ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות: אם היה רחוק לקצה האחד, ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן מרובה, עד שיחזור לדרך הטובה, והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה.

אולם בהלכה הסמוכה, הלכה ג, עושה הרמב"ם תפנית חדה, ומוציא את שתי הדעות הנידונות, מכלל שאר הדעות, ובכך הוא סותר את כל דבריו הקודמים, הן בהלכה ב הסמוכה לפניה, והן במקומות המצויינים לעיל בפרק א:

ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית, אלא יתרחק עד הקצה האחר. והוא גובה הלב - שאין הדרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד. ולפיכך נאמר במשה רבנו 'ענו מאד' (במדבר יב, ג) ולא נאמר עניו בלבד. ולפיכך צוו חכמים 'מאד מאד הוי שפל רוח'. ועוד אמרו, שכל המגביה לבו כפר בעיקר, שנאמר 'ורם לבבך

3. מלבד בדבר אחד שאליו רומז הרמב"ם במה שנוגע למידת גובה הלב: בראש הלכה ה כתב הרמב"ם כי חסיד הוא "מי שהוא מדקדק על עצמו ביותר, ויתרחק מדעה בינונית מעט, לצד זה או לצד זה", ואילו בדוגמה שהביא הוא כותב: "מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון... נקרא חסיד". משמע, אין דינה של חסידות במה שנוגע לשפלות רוח, כדין חסידות בדעות אחרות. יצויין שלא כך כתב הרמב"ם בפרק הרביעי משמונה פרקים, ששם הוזהר מידותיו, ואף על הענוה כתב שהחסידים נוטים ממנה מעט אל שפלות הרוח. אולם בפירושו לאבות, על המשנה (פ"ד מ"ד) "מאד מאד הווי שפל רוח", חזר וכתב (מסכת אבות עם פירוש הרמב"ם בתרגום ר"י שילת ובמהדורתו, הוצאת מעליות, ירושלים תשנ"ד עמוד סו): "יוכר בארנו בפרק הרביעי [- משמונה פרקים] כי ראוי לאדם שייטה לאחד משני הקצוות על צד הסייג... חוץ מזאת המידה לבדה מכל המדות, רצוני לומר הגאווה, כי לגודל חסרון זאת המידה אצל החסידים, וידיעתם בנוקה, רחקו ממנה עד הקצה האחרון, ונטו אל שפלות הרוח לגמרי, כדי שלא ישאירו בנפש זכר לגאווה בשום פנים".

ושכחת את ה' אלהיך' (דברים ח, יד). ועוד אמרו, 'בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח' ואפילו מקצתה.

וכן הכעס דעה רעה היא עד למאד, וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו. [וכן] אם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור - אם היה פרנס - ורצה לכעוס עליהם כדי שיחזרו למוטב, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי ליסרם, ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו, כאדם שהוא מדמה איש בשעת כעסו והוא אינו כועס. אמרו חכמים הראשונים, כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה⁴, ואמרו, שכל הכועס, אם חכם הוא - חכמתו מסתלקת ממנו, [ואם נביא הוא - נבואתו מסתלקת ממנו], ובעלי כעס אין חייהם חיים. לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסין, וזו היא הדרך הטובה. ודרך הצדיקים, הן עלובין ואינן עלובין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחים ביסורים, עליהם הכתוב אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו' (שופטים ה, לא).

כמו חידה שחד הרמב"ם למעיינים בדבריו, נראית סתירה זו⁵. שהרי לא יעלה על הדעת שמחבר יסתור את דבריו כמעט תוך כדי דיבור: האם עקירת גובה הלב מטרתה "לחזור לדרך האמצעית שהיא הדרך הטובה... וילך בה כל ימיו" כמו בכל שאר הדעות, כמבואר בהלכה ב, או "אסור לו לאדם" לנהוג בדעה זו בבינוניות, ועליו להתרחק עד הקצה של שפלות רוח "ותהיה רוחו נמוכה למאד", כמבואר בהלכה ג? האם בעל חמה צריך לנטות לכיוון ההפוך "שלא ירגיש כלל... עד שתעקר החמה מלבו" ואז "יחזור לדרך הטובה, והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה", כמשתמע מהלכה ב, או שהכעס "דעה רעה היא עד למאד, וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר" ובקביעות, כמבואר בהלכה ג? הלכה ג סותרת גם את כל האמור בפרק א, במה שנוגע לשתי הדעות הנידונות בה: בפרק א הלכה ד נאמר במפורש: "לא יהיה בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני - לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו..." ואילו בפרק ב הלכה ג נאמר: "וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו".

בפרק א הלכה ה כתב הרמב"ם כי מי שנתרחק מגובה הלב עד האמצע "ויהיה עניו, נקרא חכם, וזו היא מדת חכמה", והיא מדתו של "כל אדם שדעותיו כולם דעות בינוניות ממוצעות (ש)נקרא חכם", כמבואר בראש אותה הלכה. ההרחקה מגובה הלב עד הקצה

4. על מקורו של משפט זה, שאינו מופיע בצורתו זו בתלמוד, ראה בפירוש 'רמב"ם לעם' ובפירוש 'יד פשוטה'.

5. הרמב"ם העיד על עצמו, בהקדמת מורה הנבוכים, כי "בעניינים עמוקים מאד, שצריך להסתיר מקצת ענייניהם ולגלות מקצתן", עשוי מחבר לסתור את דבריו ביודעין, וכך הדבר בחלק מן הסתירות שבמורה. אולם ספק אם גם בעניין הנידון למעלה יש ליישם את דבריו אלה.

האחרון, להיות שפל רוח, היא מידת חסידות, וההולך בה נקרא חסיד, ומעצם הגדרתה ככזו היא עניין של רשות ("לפנים משורת הדין"), הראוי רק ליחידי סגולה כמו "חסידים הראשונים". איך כתב אפוא בפרק ב הלכה ג כי "אסור לו לאדם" לנהוג במידה הבינונית בעניין גובה הלב? וכי עובר היחכס' של פרק א על 'איסור' של פרק ב? וכיצד זה היות עניו ש"היא מדת החכמה" בפרק א, "אינה הדרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד" בפרק ב?⁶ מפרשי הרמב"ם האחרונים נתנו תשובות אחדות לסתירה זו שבדברי הרמב"ם⁷, ואנו נכתוב את הנראה לעניות דעתנו.

ב. יישוב הסתירה: ייחודן של הדעות הנידונות

יש לבאר את המונח "דעות" שעל שמו נקראו ההלכות שאנו עוסקים בהן "הלכות דעות", וישבו פותח הרמב"ם את דבריו בפרק א הלכה א "דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני האדם...". ודאי שאין הכוונה ליאמונות ודעות, היינו לרעיונות, ידיעות ועיקרי אמונה שעל האדם להחזיק בהם, שהרי אלו נידונו דווקא בהלכות יסודי התורה⁸, ואילו בהלכות דעות אין הללו נידונים. בהלכות דעות פורש הרמב"ם את תורת המידות שלו, והמשמעות של המונח 'דעות' היא 'תכונות אופי ודרכי התנהגות'. את השימוש הזה במונח 'דעות' נטל הרמב"ם מן המשנה באבות (פרק ה, י): "ארבע מדות בדעות: נוח לכעוס ונוח לרצות... קשה לכעוס וקשה לרצות..." וברור שכוונת המשנה לתכונות אופי והתנהגות. משבא הרמב"ם לנסח את תורת המידות שלו (וכן את ההלכות הדומות באופיין להלכות דעות) בספרו

6. הסתירה שבין שני הפרקים נוסחה בבהירות בדברי הלחם-משנה לפרק א הלכות ד-ה, בתוך סדרה של שאלות רבות נוספות שאינן נוגעות לענייננו: "יש להקשות בדבריו טובא: חדא, דהרי בפרק שלאחר זה כתב שאסור לנהוג במידה בינונית במידת הענוה, אלא צריך שיהא ענו מאד, ואיך כתב כאן [הלכה ה] שהעושה זה והולך בדרך בינונית נקרא חכם?... ועוד קשה, שהרי במידת הכעס כתב בפרק שלאחר זה, שבמידה זו צריך להרחיק מאד, ולא יכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס עליו וכו', וכאן [הלכה ד] כתב ולא כמת וכו' לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו וכו'".
7. נציין כאן את תשובת הלחם-משנה עצמו על הקושיות שהקשה, ובשינוי מה מדבריו, דברי ר"י שילת בביאורו לפרק רביעי משמונה פרקים ב'הקדמות הרמב"ם למשנה' במהדורתו, הוצאת מעלות, ירושלים תשנ"ב עמוד רפא-רפג ובהערה 7 שם.
- כמו כן ראה ביסדר משנה' לר' וולף מבאסקוץ בביאורו על אתר פרק א הלכה ה (הביאור לספר המדע נדפס מחדש בירושלים תשנ"א), ב'עבודת המלך' לר' מנחם קרקובסקי (חידושים וביאורים על ספר המדע להרמב"ם, וילנא תרצ"ה, ומהדורת צילום ירושלים תשל"א) בביאורו לפרק ב הלכה ג ובפירוש 'יד פשוטה' (ראה הערה 1) עמוד רה-רז ועמוד רכז.
8. המצוה הראשונה שדן בה הרמב"ם שם היא "לידע שיש שם אלוה".

ההלכתי הגדול, ראה לנגד עיניו את התקדים של צירוף מסכת אבות למשנה, ואף סיגל לעצמו את מונחי המשנה לצרכיו.⁹

את תורת המידות שלו, פרש הרמב"ם בשלב מוקדם יותר ובשפה הערבית, בהקדמתו הרחבה לפירושו למסכת אבות "שמונה פרקים" ובפירושו לאותה מסכת. הפרקים השלישי והרביעי בהקדמה זו הם המקבילים לפרקים א, ב ותחילת פרק ג בהלכות דעות. בשמונה פרקים אין הרמב"ם משתמש כמובן במונח 'דעות' שהוא מונח עברי מְשָׁנָא, אלא כך הוא מגדיר את המידות האנושיות שבהן הוא עומד לדון (בראש פרק ד)¹⁰:

הפעולות אשר הן טובות הן הפעולות השוות, הממוצעות בין שני קצוות ששניהם רע... **והמעלות הן תכונות נפשיות** וקנינים ממוצעים בין שתי תכונות רעות... ומן התכונות האלה יתחיבו הפעולות ההן.

כל דיונו של הרמב"ם באותו הפרק הוא בסימן הכפילות הזו: פעולותיו של האדם מחד, ותכונות נפשו מאידך, והזיקה ההדדית בין שני אלו. מידה טובה של אדם פירושה תכונת נפש מעולה המתבטאת במעשים הנכונים. הנה הדוגמה הראשונה שמביא הרמב"ם שם:

הזהירות, שהיא מידה ממוצעת בין רוב התאוה ובין העדר ההרגשה בהנאה. והזהירות היא **מפעולות** הטוב, **ותכונות הנפש** אשר תתחייב ממנה הזהירות היא מעלה ממעלות המידות...

הבחנה זו, בין תכונת הנפש לבין הפעולות המגלמות אותה במציאות, נטשטשה קצת בהלכות דעות, כששני המרכיבים הללו במידותיו של האדם נכללו במונח 'דעות'. את ההבחנה בין שני המרכיבים הללו, ניסח שם הרמב"ם בדוגמאות שהביא:

תכונת נפש:	התנהגות:
"יש אדם שהוא בעל חמה	כועס תמיד
ויש אדם שדעתו מיושבת עליו	ואינו כועס כלל...
ויש שהוא בעל תאוה	לא תשבע נפשו מהלוך בתאוה
ויש שהוא טהור גוף ביותר	לא יתאוה אפילו לדברים מעטים שהגוף צריך להם."

וכן בעוד דוגמאות המובאות שם.

9. הרמב"ם השתמש במונח 'דעות' במשמעות 'מידות האדם' פעמים רבות בחיבורו ההלכתי (ולא רק בהלכות דעות אלא לכל אורך החיבור) עד שהדבר הפך אצלנו ללשון שגורה. אולם בלשונם של הז"ל משמעות זו למילה 'דעות' אינה מצויה עוד, מלבד במשנה המצויינת באבות. ואולי במשמעות קרובה לכך אנו מוצאים זאת במאמרם "גרוש שנשא גרושה ארבע דעות במיטה" (פסחים ק"ב, א).

10. כל הציטוטים מ'שמונה פרקים' הם על פי תרגומו של ר"י שילת ב'הקדמות הרמב"ם למשנה' שבמהדורתו, הוצאת מעליות, ירושלים תשנ"ב.

נדמה כי בהבחנה זו בין שני המרכיבים של מידות האדם - תכונות נפשו והתנהגותו בפועל - טמון הפתרון לסתירה שבדברי הרמב"ם בהלכות דעות¹¹.

ביחס לרוב הדעות-המידות הראויות לאדם, קיימת התאמה גמורה בין תכונות הנפש המעולות, 'האמצעיות', שעליו לקנות בנפשו, לבין דרכי ההתנהגות והפעולות הנגזרות מאותן תכונות נפש¹². אולם ישנן שתי דעות שבהן אין התאמה כזאת: אלו הן שפלות הרוח וההמנעות מן הכעס.

הכעס, כשהוא מתעורר על "דבר גדול שראוי לכעוס עליו" מביע אכפתיות של האדם הכועס, ויש לו תפקיד: "כדי שלא ייעשה כיוצא בו פעם אחרת" (כלשון הרמב"ם פרק א, הלכה ד). הפכו של הכעס, שיהא האדם "כמת שאינו מרגיש" - אינו מעלה לאדם, שהרי הוא ביטוי לאדישות האדם אל הסובב אותו. יש בכך גם פגם נפשי וגם חיסרון מעשי של המנעות מתיקון המציאות כשיש בכך צורך. לפיכך כתב הרמב"ם (שם) שגם בכך ראוי לאדם לנקוט בדרך האמצעית: "לא יהא בעל חמה נוח לכעוס, ולא כמת שאינו מרגיש, אלא בינוני: לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו, כדי שלא ייעשה כיוצא בו פעם אחרת". אולם יש בכעס, עם כל התועלת המעשית שבו כשיש בו צורך, פגם נפשי חמור, שהוא רע מוחלט, ויש להתרחק ממנו עד הקצה: יש בכעס איבוד השליטה העצמית של האדם על מחשבותיו ועל רגשותיו, וזאת אף כאשר אין הכעס מתפרץ במעשה חמור. עצם המצב הנפשי של האדם הנתון בכעס, הוא דבר רע.

אל החיסרון הזה שבכעס, כפגם נפשי, כתכונה רעה, מכוונים דברי הרמב"ם בפרק ב הלכה ג באמרו כי "הכעס דעה רעה היא עד למאד, וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר". אותם מאמרי חז"ל שהביא הרמב"ם, המגנים את הכעס, מוכיחים כי זו הנקודה הפגומה בו: איבוד השליטה העצמית, אשר תוצאותיו מי ישרנו. זו משמעות המאמר שהביא ממסכת פסחים סו, ב "כל הכועס, אם חכם הוא - חכמתו מסתלקת ממנו" וכו', וכן: "כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה" (על מקורו, ראה הערה 4).

אולם דיכוי גמור של מידת הכעס ימנע את הברכה שבו - את השפעתו במקום שיש לו תפקיד של תיקון והשפעה. דבר זה - **שלהתנהגות** כעסנית יש לעתים תפקיד חיובי - הביא את הרמב"ם לסייג את דבריו בהלכה זו ולכתוב:

אם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו, או על הציבור - אם היה פרנס - ורצה לכעוס עליהם כדי שיחזרו למוטב, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי

11. לאחר שסיימתי כתיבת מאמר זה, מצאתי כי קדמני ביישוב הרמב"ם על סמך הבנה זו, על פי דברי הרמב"ם בפרק רביעי משמונה פרקים, בעל נימוקי מהרא"י - הרב אברהם יונה יונון מהורדנא - על הרמב"ם פרק ב הלכה ג. דבריו נדפסו בין ביאוריהם של עוד אחרונים, בסוף ספר המדע במהדורת וילנא וצילומיה, עמוד 144, "ואידי דזוטר מירכס", ונעלם מעיני.

12. על השאלה מה קודם למה: תכונות הנפש הן המולידות את ההתנהגות, או ההיפך, ראה פרק א הלכות ב ו- ז ופרק ב הלכה ב.

ליסרם, ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה איש בשעת כעסו והוא אינו כועס.

אין כוונת הרמב"ם בדבריו אלו לכך שהאדם יערוך 'הצגה' כאילו הוא כועס, שאם זו כוונתו, מה פשר דבריו האחרונים "כאדם שהוא מדמה איש בשעת כעסו..." הרי זהו בדיוק המקרה, ואין מקום לכ"ף הדמיון, וכל המשפט האחרון הזה הופך למיותר. אלא כך היא כוונת הדברים: באמת הרי ראוי לכעוס על אותם שחטאו ושהכעס עשוי להחזירם למוטב, אולם איבוד שליטה עצמית של הכועס אינו בא בחשבון, ואין לקבלו בשום פנים. על כן מוטל על האדם לבטא כעס אמיתי, אך בלא לאבד את השליטה העצמית. במילים אחרות: על האדם להיות מסוגל להתבונן בעצמו מן צד, ולבקר את מעשי עצמו; לשמור על שליטה עצמית מלאה, גם כשהוא מביע כעס אמיתי¹³.

אלא שכעס כזה עלול שלא להשפיע, כיוון שהוא מעוקר מאותו דבר המרתיע את אלו שהכעס מכוון כלפיהם - הבעה רגשית עזה עד לאיבוד שליטה - ועל כן מותר לו לאדם 'לשחק' איבוד שליטה, אף שבאמת "דעתו מיושבת עליו בינו לבין עצמו". רק בנקודה זו של 'הצגת איבוד שליטה' הוא "כאדם שהוא מדמה איש בשעת כעסו", היינו כשחקן, אולם מצד עצם תגובתו של האדם למעשה הרע הוא מבטא כאמור כעס אמיתי¹⁴.

מעתה אין להקשות סתירה בין דברים אלו לדברים שכתב הרמב"ם בפרק א הלכה ד: שם עסק הרמב"ם ב**התנהגותו** של הכועס, בתגובות החיצוניות שמגיב האדם על מעשים שנחוץ להגיב עליהם. והרי אף בפרק ב הלכה ג לא זנח הרמב"ם אספקט זה של הכעס, כפי שראינו. אדם נטול כעס לחלוטין, שהוא "כמת שאינו מרגיש", אינו בעל מידה טובה, שכן מוטל על האדם להיות ער למתרחש, ולהגיב על כך תגובות נכונות. אולם הללו אינן צריכות לנבוע מתכונה של "בעל חמה, נוח לכעוס" אלא משיקול דעת מלווה בשליטה עצמית: "לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו", ולשם תכלית ראויה "שלא ייעשה... פעם אחרת". וזו היא הדרך האמצעית במה שנוגע למידת הכעס בהתגלותה **כפעולה**. אולם בפרק ב הלכה ג מבאר הרמב"ם את כוונתו שהכעס כתכונה נפשית המאופיינת באיבוד שליטה עצמית, הוא מגונה לגמרי, ויש להתרחק ממנו עד הקצה האחר. נציב עתה את שני המשפטים הנטולים משתי ההלכות הנידונות, והנראים כסותרים, וניווכח כי באמת אינם כאלה:

13. רעיון דומה מביעים חז"ל במאמרם (בראשית רבה סז, ח): "הרשעים ברשות לבן... אבל הצדיקים לבן ברשותן".

14. מקורו של הרמב"ם בהלכה זו הוא במסכת שבת קה, ב, שם מובאת ברייתא: "המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו... יהא בעיניך כעובד עבודה זרה..." אולם הגמרא אומרת שאם "עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה" - מותר, והיא מביאה כמה דוגמאות של אמוראים שנהגו במתוכנן להטיל אימה במעשיהם על אנשי ביתם, בלא לכעוס באמת עד כדי איבוד שליטה.

פרק א, הלכה ד :

לא יכעוס

אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו.

פרק ב, הלכה ג :

וילמד עצמו שלא יכעוס,

ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו.

לא כתב הרמב"ם בפרק ב שלא יכעוס כלל, שהרי מייד בהמשך אותה הלכה כתב שבדבר שראוי לכעוס עליו "יראה עצמו בפניהם שהוא כועס", אלא דקדק לכתוב "וילמד עצמו שלא יכעוס", כלומר: ירגיל עצמו לשלוט ברגשותיו, שלא יכעס בלבו עד לאיבוד שליטה, אלא יכעס רק כלפי חוץ, יבטא התנהגות של כעס¹⁵. למפרע מתברר שזו היתה כוונתו גם בפרק א, העוסק כולו בפן ההתנהגותי של דעותיו של האדם, שאף כי ראוי לו לאדם לפעול בכעס על דבר גדול שראוי לכעוס עליו, יש לפעול כך בלא מעורבות רגשית.

ובאמת, לא רק למפרע מתבררת כוונתו בפרק א, אלא מעצם העניין שם: אדם שיכול לשקול את כעסו ולהפעילו רק בתנאים האמורים שם, ברור מאליו שהוא נתון בשליטה עצמית וביכולת לשקול שיקול דעת נכון. ואם כך, הוא נוטה מתכונת הנפש הכעסנית עד הקצה, ומקיים את האמור בפרק ב הלכה ג.

אף בעניין הענוה ושפלות הרוח יש לדון בדרך דומה. את ההתנהגות המאפיינת שפלות רוח של אדם, תאר לנו הרמב"ם בפרק ב הלכה ב: אדם שפל רוח מנהיג עצמו בבזיון הרבה, ויושב למטה מן הכל, ולובש בלויי סחבות המבזים את לובשיהם, וכיוצא בדברים אלו. התנהגות זו טבעית היא לאדם בעל דימוי עצמי נמוך. אולם האם התנהגות זו היא הראויה? ודאי שלא:

מלבוש תלמיד חכמים - מלבוש נאה ונקי... ולא ילבש לא מלבוש מלכים, כגון בגדי זהב וארגמן שהכל מסתכלין בהם, ולא מלבוש עניים שהוא מבזה את לובשיו, אלא בגדים בינוניים נאים. (דעות ה, ט).

בפרק ב הלכה ב יעץ הרמב"ם לאדם גבה-לב להנהיג עצמו בבזיון וללבוש בלויי סחבות המבזים את לובשיהם, רק כדי לרפא את מידתו הרעה. זו התנהגות זמנית בלבד "עד שיעקר גובה הלב ממנו, ויחזור לדרך האמצעית שהיא הדרך הטובה", ואז ילבש "בגדים בינוניים נאים" כבפרק ה הלכה ט.

15. מפרשי הרמב"ם האחרונים ציינו את מקורו במסכת תענית ד, א: "אמר רבא, האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה", ואם כן ודאי שהוא מתרתח על דבר שראוי לכעוס עליו, ואף על פי כן נאמר שם בהמשך: "אמר רבינא: אפילו הכי מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא, שנאמר (קהלת יא, י): 'והסר כעס מלבך וגו'". נראה שמכאן נטל הרמב"ם את דבריו "וילמד עצמו שלא יכעוס" (ייד פשוטה').

אולם דרך אמצעית זו, אמורה רק בהתנהגותו החיצונית של האדם - בהופעתו בחברה, באופן לבושו וכדומה. אולם בתכונתו הנפשית הפנימית, עליו להתרחק מדרך האמצע - היא העונה - אל שפלות הרוח והעונה היתירה. לכך מקדיש הרמב"ם את ראש ההלכה הבאה, הלכה ג'¹⁶.

כיצד תתיישב שפלות רוח פנימית עם מלבוש נאה ונקי (בינוני) שבו מתעטף תלמיד חכמים, ועם התנהגות מכובדת שלו בחברה (שלעיתים אף מעניקה לו כבוד)? התשובה לכך (אף שאינה מפורשת בדברי הרמב"ם) יכולה להלמד ממה שנאמר בעניין הכעס: ההתנהגות המכובדת צריכה **להראות כלפי חוץ**, אולם בנפשו פנימה צריך האדם לראות עצמו שפל רוח מאוד. אף כאן, ההתנהגות המכובדת היא כעין הצגה, שהיא נחוצה מטעמים חברתיים וחינוכיים שונים, אולם אל לה להשפיע על תכונת נפשו של האדם¹⁷.

עתה עלינו לבאר את האמור בפרק א הלכה ה, כי הנטייה מגובה הלב עד הקצה האחרון, לצד שפלות הרוח היתרה, היא מידת חסידות, והעושה כן נקרא חסיד, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהא עניו, נקרא חכם, וזו היא מידת חכמה. האם מדובר בהלכה זו בהתנהגותו של האדם או בתכונת נפשו הפנימית?

כבר אמרנו כי בפרק א (וגם בתחילת פרק ב) עוסק הרמב"ם בפן ההתנהגותי של דעות האדם. אף בהלכה זו, כמוכח מתוכה, מדובר בהתנהגותו של האדם, הניכרת כלפי חוץ, שהרי "מדת חסידות" ועשייה "לפנים משורת הדין" אינן מוגדרות כתכונת נפש פנימית, אלא כנורמה התנהגותית גלויה, כזו שאפשר לכנות את בעליה "חסיד". אם כך, במה

16. גם כאן, מראה מאמר חז"ל שהביא הרמב"ם ממסכת סוטה ד, ב, כי מדובר בשפלות רוח פנימית, הקשורה במצבו הדתי של האדם: "כל המגביה לבו כפר בעקר, שנאמר (דברים ח, יד): 'יורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך'".

17. הבחנה זו, בין התנהגותו החיצונית של האדם, המחייבתו לעתים לנהוג שררה ולדרוש שיכבדוהו, לבין שקידתו על תכונת נפשו פנימה, שתהא בו שפלות רוח, מצוייה בניסוח מיוחד, בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, בספרו "המספיק לעובדי ה'" (תרגום הרב יוסף דורי, ירושלים תשכ"ה) בפרק על הענוה עמוד עא-עב. נביא כאן מעט מדבריו: "מלך או נשיא, מחייבהו הצורך למה שביארה המסורת בפירוש הפסוק (דברים יז, טו) 'שום תשים עליך מלך' - 'שתהא אימתו עליך' (סנהדרין ב, ה) ... וזוהי סטיה מן הענוה החיצונית, סטיה הנובעת מן הנחיצות, ורק בתנאי שתישמר הענוה הפנימית, כמו שאמר יתעלה (דברים יז, כ) 'לבלתי רום לבבו מאחיו'... ומשום נחיצות זו לטובת השלטון... חייבו (- חז"ל) כל מה שנוכר בהלכה אודות כבוד הדיין והראש והמלך על קהל ישראל... וכמה גדולה הסכנה אם ייתפס לגאווה חיצונית המאוסה לפניו יתעלה! ולכן... יאחז את מוסרות השלטון בדאגה ובוהירות ובשמעת פנימית המעניקה לו ענוה... וכל זה כדי ששיג השליט משקל נגד לאותו כבוד חיצוני הנדרש לו בכמה מקרים, ויהיה בטוח מפני הסטיה מן הענוה הפנימית וישמור על הענוה לפניו יתעלה".

ההבדל בין דברי ר' אברהם לבין מה שאנו מפרשים בדברי אביו הוא, שהרמב"ם עוסק באדם רגיל, ולא דווקא באנשי שררה, וסתירה מסויימת בין ההתנהגות החיצונית המכובדת לבין שפלות רוח פנימית, חייבת להתקיים בכל אדם, מפני שר' אברהם עוסק באנשי שררה, הסתירה הנידונה חריפה יותר, ומחייבת יתר תשומת לב וזהירות מצד האדם, ועל כך בא ר' אברהם להתירע.

מתבטאת מידת חסידות זו בפועל! הרי ודאי אין הכוונה לביזוי עצמי מכוון ולבישת בגדים שאינם ראויים, שהרי כבר ראינו שבכך על האדם ללכת בדרך הבינונית. התשובה על כך היא שישנם מעשים שאין בהם ממש ביזוי, ובכל זאת תלמיד חכמים פטור מלעשותם מפני כבודו. כך הוא במצות השבת אבידה בתנאים מסויימים, ובמצוות פריקה וטעינה:

מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד, שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו - אינו חייב להטפל בהן... (גזלה ואבדה, יא, ג).

אם היה זקן שאין דרכו לטעון ולפרוק - הואיל ואינה לפי כבודו, פטור. (רוצח ושמירת הנפש, יג, ג)

אין בכך רע אם ישמרו הזקן והחכם על כבודם בפרהסיא, וכפי שברכושם שלהם לא היו מטפלים ברשות הרבים, כך הם פטורים מלעשות כן אף ברכוש זולתם, אף במקום מצוה (שזהו הקריטריון לפוטרים משתי המצוות הללו, עיין שם ברמב"ם). כל זמן שאין האדם מסלסל בכבודו, ואינו רודף כבוד, ייחשב "חכם" ומידתו היא ענוה. אולם מידת חסידות היא, שבמקומות כמו אלו, שאין האדם מבזה עצמו לחינם, שהרי ניכר שהוא עושה מעשיו לשם מצוה, "יתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר" ואז הוא "נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות", "וזהו לפני משורת הדין". דברי הרמב"ם בהלכות דעות, בעניין ההתרחקות מגובה הלב עד הקצה שהיא מדת חסידות ולפנים משורת הדין, מתבארים באותם שני מקומות בספר נזיקין בעניין מצות השבת אבידה ומצוות פריקה וטעינה:

ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפני משורת הדין, מחזיר את האבדה בכל מקום, אף על פי שאינה לפי כבודו (גזלה ואבדה, יא, יז).

ואם היה חסיד ועושה לפני משורת הדין, אפילו היה הנשיא הגדול, וראה בהמת חבירו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן, פורק וטוען עמו (רוצח ושמירת הנפש, יג, ד).

העשייה לפני משורת הדין במקרים הללו, אינה רק בכך שהאדם מחמיר על עצמו לקיים מצוות שהוא פטור מהן, אלא בעיקר בכך שהוא מוחל על כבודו, ומוכן להתנהג בפרהסיא כשפל רוח, כשהדבר נוגע לתוצאה טובה לזולת. זוהי אפוא מידת חסידות בתחום הדעות והמידות¹⁸.

18. מפרשי הרמב"ם (מגיד משנה וכסף משנה בהלכות גזלה ואבדה, וכסף משנה בהלכות רוצח) ציינו כמקור לדבריו בשתי ההלכות המצוטטות באחרונה, את המעשה המובא במסכת בבא מציעא ל, ב: "ר' ישמעאל בר' יוסי הוה קאזיל באורחא. פגע ביה ההוא גברא, הוה דרי פתכא דאופי (רש"י: משאוי של עצים), וקא מיתפח. אמר ליה: דלי לי. אמר ליה: כמה שוין? אמר ליה: פלגא דזוזא. יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה..."

מובן שמי שאינו נוהג במידת חסידות זו, אין כלפיו כל טענה, והוא נקרא "חכם". אולם כל זאת בתחום ההתנהגות החיצונית המעשית. במה שנוגע לתכונת הנפש הפנימית, אל לו לאדם לנהוג במידה הבינונית, אל לו להסתפק בענוה בלבד. בתוכו פנימה עליו להיות שפל רוח מאד, כמבואר בפרק ב הלכה ג. שם לא השתמש הרמב"ם במונחים "חכם" ו"חסיד", כי שם אין מדובר בנורמה התנהגותית הקובעת את דרגת בעליה, אלא בתביעה רוחנית פנימית. אף מי שבמעשיו הולך בדרך חכמה, והוא נקרא חכם באשר הוא נוהג בענוה, נתבע בתוך נפשו פנימה להיות בעל רוח נמוכה, ואין מדובר כלל במידת חסידות¹⁹.

ג. בין הלכות דעות לבין ה'אתיקה' של אריסטו

מן המפורסמות הוא כי תורת המידות של הרמב"ם, כפי שהיא נפרשת לפנינו בהלכות דעות ובפירושו למשנה (בשמונה פרקים ובפירושו לאבות), מצוייה בזיקה של דמיון, היורד עד לפרטים, לתורת המידות של אריסטו, כפי שהיא מנוסחת בספרו 'אתיקה'²⁰. בדמיון ובשוני דנו אחדים, ומכיוונים שונים²¹. אף כי גלוי לעין השימוש שעשה הרמב"ם ב'אתיקה' של

והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הוה? ר' ישמעאל ברבי יוסי לפני משורת הדין הוא דעבד". אולם מקור זה, לא רק שאינו מתאים לדברי הרמב"ם, אלא נראה אף כסותר אותם. ר' ישמעאל בר' יוסי לא מחל על כבודו, ולא פרק וטען עם אותו אדם שתבעו על כך. התנהגותו לפני משורת הדין היתה בכך שלא השיב את פני ההוא גברא ריקס, אף שהיה פטור מלעזור לו, אלא קנה ממנו את העצים, ובכך נמנע מלנצל את הפטור של זקן ואינה לפי כבודו. אולם הרמב"ם תובע מן החסיד, "אפילו היה הנשיא הגדול", לפרוק ולטעון **ממש**, ולקיים בכך לפני משורת הדין בגופו ובמידותיו (וכן להשיב אבידה **בכל מקום**, אף על פי שאינה לפי כבודו). וצריך עיון אפוא מהו מקורו של הרמב"ם.

19. בהמשך פרק ב מופיעות דעות נוספות שבהן על האדם להתרחק מן הבינוניות עד הקצה, אלא שהן אינן בעייתיות, משום שאין בהן אותה סתירה שהראינו כאן ביחס למידת הכעס וגובה הלב, בין ההתנהגות הראויה לאדם לבין תכונת הנפש הפנימית שעליו לסגל. מידה כזו היא השתיקה, או הדיבור המועט והמתון. כאן מדובר בהתנהגות, אך זו עומדת ביחס ישר אל תכונת הנפש המולידה אותה. אף התרחקות ממידות הקטטה והקנאה, והדרישה להתאמה גמורה בין העניין שבלב לדבר שבפה, שיהיה דיבורו של אדם "שפת אמת, ורוח נכון, ולב טהור מכל עמל והוות", הן דרישות להליכה עד הקצה החיובי והתרחקות מכל פשרה ובינוניות, הן בתכונת הנפש והן במעשה החיצוני.

20. כל הציטוטים שיובאו מספר זה להלן הם מן הספר: אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, תירגם מיוונית י' ליבס, ירושלים ות"א תשל"ג.

21. נזכיר כאן שני מאמרים שעסקו בנושא זה כבר לפני שנים רבות: הרמן כהן, 'אופיה של תורת המידות להרמב"ם', תירגם מגרמנית צבי וויסלבסקי, בתוך אסופת מאמריו המתורגמים של כהן 'עיונים ביהדות ובעיות הדור' ירושלים תשל"ח, עמוד 17-59; יצחק רפאל הלוי עציון (הולצברג), 'שיטת המוסר של הרמב"ם מקוריותה ומקורה', נדפס לראשונה ב'ההד' תרצ"ה חוברת ז, וחזר ונדפס בתוך אסופת מאמריו 'עיונים בבעיות אמונה' בהוצאת מדרשת נעם פרדס חנה, מהדורה שניה תשל"ד.

אריסטו (וידועה זו עשויה להועיל לביאור קשיים המתגלים בדברי הרמב"ם²²) ברור שיש להבדיל בין שתי תורות המידות הללו הבדלה מהותית בכמה תחומים. הן הנחות היסוד העומדות ביסוד תורת המידות של כל אחד מהם, והן התכלית שלשמה מוטל על האדם לתקן את מידותיו ולאזן על פי תורת המידות, שונות מאד מאריסטו לרמב"ם.

אריסטו העמיד תורת-מידות פילוסופית היונקת את הגדרותיה מן המוסכמות החברתיות²³, ואשר תכליתה להביא את האדם למצב של "אושר" אופטימלי. לביסוס הרעיון שאושרו של האדם הוא הטוב מכל הטובות האחרות שאליהן הוא שואף, ושאושר זה מותנה בעיקר ב"פעילות מסויימת של הנשמה המבוצעת בסגולה טובה" (קרי: ניהול החיים על פי הנחיותיה של תורת המידות), הקדיש אריסטו את הספר הראשון של ה'אתיקה'. נקודת המוצא והציר המרכזי להלכות דעות של הרמב"ם היא מצות עשה של תורה "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט). זוהי המצוה הראשונה שהציב הרמב"ם בראש הלכות דעות, "להדמות בדרכיו", ופירוטה, והסבר זיקתה לתורת המידות נמצא בפרק א, הלכה ו:

ומצווים אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים, שנאמר 'והלכת בדרכיו'... ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכינויים

22. הנה דוגמה לדבר: הן בראש הלכות דעות והן בראש הפרק הרביעי משמונה פרקים מדגים הרמב"ם סדרה של מידות אנושיות שיש בהן קצוות שליליים לצד היתר והחסר. והנה בשני המקומות הללו נראה שהוא כופל דוגמה אחת, ומתארה פעמיים במילים שונות (והדוגמה הנכפלת, אחת היא בשני הספרים). בהלכות דעות פרק א, א: "... ויש שהוא מסגף עצמו ברעב, וקובץ על ידו, ואינו אוכל פרוטה משלו אלא בצער גדול; ויש שהוא מאבד כל ממונו בידו לדעתו. ועל דרכים אלו שאר כל הדעות כגון... וכילי ושוע...". ובשמונה פרקים ראש פרק ד (מהדורת שילת עמוד רלד): "העין היפה ממוצעת בין הקמצנות והבזבז... והנדיבות ממוצעת בין הפזרנות והכילות". וכבר התקשה בכפילות זו הלחם משנה בביאורו להלכה א, וראה תשובתו לכך, וכן בביאורו של הרב שילת לתרגומו לשמונה פרקים (שם) הערות 6 ו-9. כל המעיין באתיקה של אריסטו יווכח מייד שגם אריסטו כופל תכונה זו בדבריו, אולם שם גם הסבר רחב לדבר. לראשונה נידון הדבר בספר ב פרק ז (עמוד 51): "אשר למתן הכספים וקבלתם, האמצע הוא נדיבות, מידת היתר והחסר בזבז וקמצנות... אשר לכספים, מצויים לגביהם גם מערכי נפש אחרים: אמצעי - השועות (שכן שונה השוע מן הנדיב: הוא עוסק בגדולות, והלה - בקטנות) מידה יתירה: חוסר טעם וגסות, ומידה חסירה - כילות. הללו הן שונות מהפלגת הנדיבות ופחיתותה". ובספר הרביעי בפרקים א-ב (עמודים 84-95) מרחיב אריסטו מאד בפירוטן של מידות אלה. נראה שגם הרמב"ם כיוון להבחנה זו: "המסגף עצמו... וקובץ על ידו" (הוא הקמצן שבשמונה פרקים) ולעומתו "המאבד ממונו בדעתו" (הוא הבזבזן בשמונה פרקים) וכן בעל המידה האמצעית בין שני אלו - כולם עוסקים בקטנות. ואילו, הכילי והשוע - עוסקים בגדולות.

23. ראה למשל, אתיקה עמוד 28 "כמה מדעות אלו נאמרו בפיהם של אנשים רבים, והן רווחות מדורי דורות... ואין זה מתקבל על הדעת שהמרובים הללו... טעו לחלוטין, ובודאי צדקו במה שהוא או אף במרבית דבריהם". ראה בעניין זה את הקדמתו של ח"י רות לתרגומו ל'אתיקה' של אריסטו ספרים א-ב (ה'המדות לאריסטו', ירושלים תש"ג) עמודים VI-VII.

- 'ארך אפים ורב חסד', 'צדיק וישר', 'תמים', 'גיבור' ו'חזק' וכיוצא בהן - להודיע שאילו דרכים טובים וישרים הם, וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות [אליו] כפי כוחו²⁴.

תכלית תיקון המידות ואיזון הראוי לפי הרמב"ם, אף היא בתחום הדתי:

כאשר יהיה האדם שוקל פעולותיו תמיד ומכוון לאמצע, יהיה במדרגה העליונה ממדרגות בני האדם, ובזה יתקרב אל ה' וישיג מה שאצלו, וזוהי השלמה שבדרכי העבודה (סוף פרק ד משמונה פרקים).

לפיכך הצמיד הרמב"ם לדיונו בתורת המידות, הן בהלכות דעות²⁵ והן בשמונה פרקים²⁶, את החיוב להשתמש בכל תכונות נפשו של האדם ובכל הנהגותיו לשם תכלית אחת - ידיעת ה'. כאשר יש באדם פחיתות מפחיתויות המידות, אין כאן רק פגיעה בשלמותו הרוחנית של האדם ('חולי הנפש') ובאורח חייו הנכון, אלא זוהי מחיצה המבדילה בין האדם לבין ה', והיא ממחיצות הנבואה²⁷.

הבדל נוסף, הקשור אף הוא בהבדל העקרוני בין תורת המידות הפילוסופית של אריסטו לבין זו הדתית של הרמב"ם, הוא בתחום המקור שעליו הם מבססים את תורתם. אריסטו, כפי שכבר נאמר, מבסס את דבריו על עיונו הפילוסופי ועל המוסכמות החברתיות של מקומו וזמנו²⁸. מוסיף על אלו הרמב"ם מערכת שלמה של מקורות מן המקרא ומדברי חז"ל, המבססים את תורת המידות, הן בכללותה²⁹ והן בפרטיה (וכרגיל בספרו, לא תמיד מצוטטים המקורות הללו בפירושו, ונושאי כליו הם שגילו את מקורותיו). מפליא הדבר, כיצד מוצאת תורת המידות הפילוסופית מיסודו של אריסטו, ביסוס כה טבעי במקורות התורה שבכתב ושבעל-פה, עד שמי שאינו מכיר את האתיקה של אריסטו, אינו יכול לשער את קיומה ואת השפעתה ברקע דבריו של הרמב"ם, בעת שהוא לומד אותם.

24. עיין מו"נ ח"א, פרק נד (השורות האחרונות בפרק).

25. סוף פרק ג.

26. פרק ה.

27. פרק שביעי משמונה פרקים (עמודים רמו-רמוז במהדורת שילת).

28. ראה האמור בהערה 20. וכך כותב ח"י רות במקום המצויין באותה הערה: "תכנו (של ספר המידות של אריסטו) הוא סיכום של נסיון החיים היווני... בספרים ג-ה... נותן אריסטו תאור מקיף ומפורט של המידות שהיו בעיני דורו טובות ורעות".

29. מקורות לביסוס ההנחייה הכללית להליכה בדרך האמצעית, ראה בהלכות דעות פרק א ראש הלכה ד וכן סוף פרק ב. לכך מוקדשת גם המחצית השנייה של פרק רביעי משמונה פרקים, וראה פסקא אחרונה שם. מקורות נוספים מן המקרא ומדברי חז"ל הובאו בהערות של הרב מ"ד רבינוביץ לראש הפרק הרביעי משמונה פרקים (בתוך 'הקדמות לפירוש המשנה' בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"א) עמוד קסח הערה ט.

אולם באמת, ההבדלים בין תורת המידות האריסטוטלית לזו של הרמב"ם, אינם רק הבדלים בהנחות היסוד, בתכלית ובביסוס (הבדלים המצויים כולם **מחוץ** לתורת המידות עצמה), אלא שכתוצאה מכל אלו, ובייחוד כתוצאה מהשימוש של הרמב"ם במקורות חז"ל כביסוס לניסוחה של תורת המידות - נוצרו הבדלים בהוראות (הכלולות בתורת המידות של שניהם) עצמן. ההבדל הבולט ביותר קשור במידות הנידונות במאמר זה, מידות הכעס והגאווה. אריסטו אינו רואה כל הבדל בין מידות אלו לשאר המידות, שבהן יש לחתור למידה האמצעית. את שלוש הדרגות בשתי מידות אלו הוא מגדיר בספר ב פרק ז (עמוד 51-52):

בענין כבוד וקלון האמצע הוא גדלות נפש' - ההפלה - מה שנקרא 'הירות', והמידה החסרה - 'ענוותנות'³⁰.
גם לגבי הכעס קיימת מידה יתירה חסרה ואמצעית, אמנם כמעט שאין לאלה שמות, אך נקרא נא לאיש האמצעי 'מתון' ולמידתו 'מתינות'; ואשר לקצוות: ייקרא נא המפריז 'כעסן' וקלקלתו 'כעסנות'; והממעט - 'אדיש', וליקויו - 'אדישות'³¹.

אריסטו חוזר אל תכונות אלו ומפרטן בספר הרביעי החל מפרק ג בו (החל מעמוד 94):

איש החושב את עצמו זכאי לגדולות, והוא אמנם זכאי לאלה, הריהו בעיני הבריות 'גדול נפש'... ואילו החושב את עצמו זכאי לגדולות והוא איננו זכאי כלל, הריהו רברבן... המחשיב את עצמו פחות מערכו, הריהו שפל רוח... ויותר מכל ייחשב לשפל רוח מי שמבטל את עצמו אף על פי שהוא זכאי לגדולות... 'גדול הנפש'... תובע לעצמו את אשר הוא זכאי לו, והאחרים תובעים לעצמם יותר מדי או פחות מדי.

בהמשך מסביר אריסטו כי תביעתו של גדול הנפש וזכאותו הן לכבוד:

כבוד ואי-כבוד למיניהם הנם העניינים שאליהם מתייחס גדול הנפש כראוי... כבוד הוא תביעתם העיקרית של הגדולים, והם תובעים תביעה זו לפי זכותם. שפל הרוח דורש פחות מכפי זכותו... ואילו הרברבן דורש יותר מכפי זכותו... על הכיבודים הגדולים, כשהם ניתנים לו (- לגדול הנפש) על ידי אנשים הגונים, הוא ישמח שמחה מתונה, כאילו ניתן לו מה ששייך לו או אף פחות מזה.

30. הרמב"ם מכנה את המידה האמצעית ענוה. אפשר שזהו הבדל סמנטי בלבד, אולם אולי בכל זאת יש לו משמעות.

31. עוד על הכעס, ראה בסוף הספר השני (עמוד 56).

אריסטו מתאר את האיש גדול - הנפש באריכות³² (אנו לא הבאנו אלא משפטים בודדים), והעולה מתיאורו הוא שאיש זה מלא בהכרת ערך עצמו, והוא 'משדר' הכרת ערך זו גם כלפי חוץ: "גדול הנפש הוא אפוא קיצוני מבחינת החשבתו את עצמו, ובעל מידה אמצעית מבחינת צדקת החשבתו זו, שכן הוא תובע לעצמו את אשר הוא זכאי לו" (עמוד 95).

כמה רחוקים דבריו מדברי הרמב"ם, התובע מן האדם שפלות רוח פנימית: "שאיך הדרך הטובה שיהיה האדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד". ולא רק בהכרת ערך עצמו הפנימית עליו להיות שפל רוח, אלא אף בהתנהגותו, משובח החסיד "שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר". החסיד הזה, ולא רק הוא, אלא אף העניו ההולך בדרך החכמה, לא יתבעו לעצמם כבוד לעולם, אף כשזה "מגיע להם" מצד אישיותם הנעלה³³.

פער שאינו ניתן לגישור קיים בין דברי אריסטו לדברי הרמב"ם, במה שנוגע לתיאור דמותו של ההולך בדרך האמצעית בעניין הכבוד, וקל וחומר במה שנוגע לתיאור הדמות האידאלית של החסיד. בייחוד בולט הפער בכך שלאריסטו אין בתחום זה כל מתח בין ההרגשה הפנימית הראויה לאדם לבין דרישתו החיצונית לכבוד.

ביחס למידת הכעס והפכה אין הניגוד בין דברי אריסטו לדברי הרמב"ם כה גדול. פירוט מידה זו מצוי בספר רביעי פרק ה (עמוד 101):

מזג טוב הוא מידה אמצעית ביחס לכעס... את ההפלה ניתן לכנות 'כעסנות', שהרי ההיפעלות היא כעס, וגורמיה רבים ושונים זה מזה. והנה האיש הכועס על מה ועל מי שראוי לכעוס, ונוסף על כך בדרך ובשעה הראויות ובמשך פרק הזמן הראוי - איש זה משבחים אותו. והוא יהיה אפוא, בעל המזג הטוב, מאחר שלמזג הטוב נחלק השבח. שפירושו של 'בעל מזג טוב' הוא אדם אשר לא יזועזע ולא יידחף מכח רגשו, אלא יציית להגיון המחשבה הן לגבי אופן כעסו, הן לגבי האנשים שעליהם יכעס, הן לגבי פרק הזמן שבו יתמיד בכעס זה...

חסרונה של תכונה זו, בין שייקרא 'העדר כעס', בין שבכל שם שהוא, הריהו גנאי לאדם. שאנשים אשר אינם כועסים בשל מה שמן הראוי לרגוז, רואים אותם כטפשים... שאיש כזה נראה כאילו אינו חש ואינו מיצר כלל.

32. לדעת י' ליבס ב'פתח דבר' שכתב ל'אתיקה' שבתרגומו, זהו "תיאור מופלא של אדם נדיר, ונדמה לי שנשתמר בתיאור זה דיוקן אישיותו של אפלטון, שבמחיצתו עשה אריסטו במשך עשרים השנים המכריעות של חייו" (עמודים 10-11).

33. יוצאים מן הכלל הם בעלי תפקידים מוגדרים בהנהגת הציבור, שתביעתם לכבוד נועדה לתכלית ציבורית חינוכית. ראה הערה 15.

דברי אריסטו כאן דומים לדברי הרמב"ם שבפרק א מהלכות דעות. גם אריסטו דורש מן הכועס שלא להכנע לרגש כעסו, אלא להפעילו על פי הגיון ומחשבה המכתיבים לו את הנסיבות הראויות והמדוייקות לכעסו.

אולם הרמב"ם בפרק ב הלכה ג, בבואו לשלול מכל וכל את תכונת הכעס הפנימית (- איבוד שליטה), חותר לראייה התנהגותית ליכולת האדם לדכא את כעסו. דבר זה נמצא לו בעת שהסיבה להתעוררות כעסו של האדם היא פגיעה אישית שפגעו בו יריביו. אף שתגובה של כעס על כך היא לגיטימית בנסיבות מסויימות, ראוי לו לאדם למחול על עלבונו ולהבליג, ובכך לבטא אף כלפי חוץ את יכולתו לדכא את כעסו הפנימי³⁴.
בנקודה זו נבדלים דברי הרמב"ם, ההולך בעקבות מקורו בתלמוד³⁵, תכלית ההבדל מדברי אריסטו. נציב את דבריהם זה לעומת זה:

רמב"ם פרק ב, ג	אריסטו (עמוד 101)
לפיכך ציוו (- חכמים) להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסין, וזו היא הדרך הטובה.	איש כזה (ינעדר כעס) נראה כאילו אינו חש ואינו מיצר כלל, ומאחר שאיננו כועס, חזקה עליו שאף, לא יתגונן.
ודרך הצדיקים - הן עלובין ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין... עליהם הכתוב אומר 'ואוהביו כצאת השמש	ולסבול עלבונות בלי להגיב... תכונה של עבד היא ³⁶ .

34. ההמלצה להבלגה על עלבון וחרפה היא "דרך הצדיקים", והיא ודאי מידת חסידות. בכך משלים הרמב"ם את דבריו על מידת חסידות שבפרק א, ה. שם עסק במידת החסידות של התרחקות ממידת גובה הלב עד הקצה האחרון, וכאן הדגים זאת בתחום מידת הכעס, שגם בה על הצדיק לנטות ממנה עד הקצה האחרון. יש לציין שדוגמה זו מתאימה גם להתרחקות מגובה הלב עד הקצה, שהרי הנעלבין ואינם עולבין מוחלים על כבודם באופן קיצוני.

בעקבות האמור בהערה זו, אין להקשות שתירה בין האמור בסוף הלכה ג כאן, לבין האמור בראש הלכה ב: "וכיצד היא רפאותם, מי שהוא בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל. וילך בדרך זו זמן מרובה עד שתיעקר החמה מלבו". דרך רפואה זו מוצעת לכל אדם שהוא בעל חמה כדרך זמנית, ואילו ל'צדיקים', הנוהגים במידת חסידות, מוצעת דרך זו בתמידות גם אם אינם בעלי חמה. ועוד יש ליישב, שבהלכה ב מדובר על מי "שהוכה וקולל", ובצערא דגופא כזה, אין אדם צריך להבליג (אם לא משום רפואה זמנית להיותו בעל חמה) אף אם הוא הולך "בדרך הצדיקים". רק על עלבון וחרפה (שגם הם נחשבים לצערא דגופא) ראוי להבליג. וראה על כך בסוגית הגמרא יומא כג, א.
דיון ישיר בענין הנידון בהערה זו מצוי בדברי ספר החינוך מצוה שלח לגבי איסור הונאת דברים: "לפי הדומה אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חברו בדברין הרעים, שלא יענהו השומע. שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים... ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן, שותק למחרפיו... ואולם, יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בענין זה יותר מדי, ועליהם אמרו ז"ל 'הנעלבין ואינם עולבין'...".

35. יומא כג, א ומקבילות.

בגבורתו.

ממה נובעים הבדלים אלו בין אריסטו לרמב"ם? במישור הפורמלי התשובה לכך היא שהרמב"ם, אף שהשתמש ב'אתיקה' של אריסטו כמצע כללי לתורת המידות שלו, הלך אחר מקורות התורה שבכתב ובעל פה. במקורות אלו נמצאה שלילה גמורה של מידת גובה הלב ושל מידת הכעס, ונמצא שהללו שוללים את ההליכה בדרך האמצע בשתי מידות אלו, לפחות במה שנוגע לתכונתו הפנימית של האדם (ובתור מידת חסידות, אף בהבטים מעשיים מסויימים בהתנהגות האדם).

אולם על כך יש עוד לדון: במה נשתנו שתי מידות אלו משאר המידות? מה המיוחד בהן? בדברי הרמב"ם בפרק ב, ג נמצא המכנה המשותף להן - והוא בתחום הדתי: בעניין גובה הלב: "ועוד אמרו, שכל המגביה לבו **כפר בעיקר**". ובעניין הכעס: "אמרו חכמים הראשונים: כל הכועס **כאילו עובד עבודה זרה**". כמו כן, המתרחק עד הקצה משתי מידות אלו, מתקרב לאידיאל הדתי - בעניין גובה הלב: "... ולפיכך נאמר **במשה רבנו**³⁷ 'ענו מאד' ולא נאמר עניו בלבד". ובעניין הכעס: "ודרך **הצדיקים**, הן עלובין ואינם עלובין... עליהם הכתוב אומר **ואוהביו** כצאת השמש בגבורתו".

הווה אומר: מידת גובה הלב ומידת הכעס אינן רק פגמים נפשיים באדם, כשאר המידות הרעות, אלא הן פגמות מבחינה דתית. הגבהת לבו של האדם, היותו מלא בהכרת ערך עצמו, הופכת אותו למי ששבוי בתודעת גדולתו העצמית, וממילא למי ששוכח את ה': "ורם לבבך - ושכחת את ה' אלהיך" (דברים ח, יד). ולאידך גיסא: הכרת ה' וידיעתו מביאים את האדם לענווה עמוקה, לשפלות רוח מרובה. וראוי לעיין בהקשר לכך בדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ב, א):

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים הגדולים... מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: 'כי אראה שמייך וגוי מה אנוש כי תזכרנו' וגוי" (תהילים ח, ד-ה)³⁸.

36. ואילו במשנתנו (אבות ד, א) נאמר: "איזהו גבור? הכובש את יצרו", וגבורה זו עדות להיות האדם בן-חורין אמיתי.

37. משה רבנו הוא הדמות האנושית השלמה ביותר מן הבחינה הדתית, ונבואתו אינה סובלת ממחיצות הנביאים האחרים (מלבד המחיצה האחת הבהירה, והוא בהיותו שכל מצוי לחומר) מפני ש"נשלמו בו מעלות המידות כולם, והמעלות השכליות כולן" (פרק שביעי משמונה פרקים, עמוד רמז-רמח במהדורת שילת).

38. נציין כאן את שיטת בעל סמ"ג שאף שבספר המצוות שלו הלך בדרך כלל בעקבות הרמב"ם, מנה את איסור הגאווה בלאו מיוחד - לאו ס"ד, שלא כמו הרמב"ם אשר מנה את כל עניי המידות במצוות עשה

אף תכונת הכעס, במשמעות של כניעה לרגש המתפרץ עד לאיבוד שליטה עצמית, יש בה פגם דתי חמור. כך הם דברי הברייתא בתלמוד, שבת קה, ב, המשמשת מקור לרמב"ם בעניין זה:

המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו - יהא בעיניך כעובד עבודה זרה. שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו עבוד עבודה זרה, והולך ועובד. ועל כך נוסף שם בתלמוד:

אמר ר' אבין: מאי קראה? 'לא יהיה בך אל זר, ולא תשתחוה לאל נכרי (תהילים פא, י) - איזהו אל זר שיש בגופו של אדם? הוי אומר: זה יצר הרע.

נמצא שכניעתו של האדם לרגש הכעס עד לאיבוד השליטה העצמית, יש בה יסוד של האלהת אל זר בגופו של האדם, והרי הוא כמי שעובד אותו אל זר.

עתה הופך ההבדל שהצבענו עליו כאן, בין ה'אתיקה' של אריסטו ל'הלכות דעות' של הרמב"ם - ההבדל ביחס למידות גובה הלב והכעס - להבדל אופייני, שלא על עצמו בלבד בא ללמד, אלא על כל מגמתה הדתית של תורת המידות של הרמב"ם.

אחת 'יוהלכת בדרכיו'. וכך כתב שם הסמ"ג: "'השמר לך פן תשכח את ה' אלוהיך' אזהרה שלא יתגאו ישראל כשהקב"ה משפיע להם טובה, ויאמרו שבריוח שלהם ועמלם הרויחו כל זה, ולא יחזיקו טובה להקב"ה מחמת גאותם, שעל זה עונה זה המקרא בפרשת ואתחנן (דברים ו, י-יב): 'ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וגו' ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח וגו'...'. ומכאן אזהרה שלא יתגאה אדם במה שחננו הבורא, הן בממון, הן ביופי, הן בחכמה, אלא יש לו להיות עניו ושפל ברכ לפני האלוהים ואנשים, ולהודות לבוראו שחננו זו המעלה". הנה אף הוא רואה בגאווה פגם דתי מצד אי ההכרה במתנות ה' לאדם וייחוסן של מתנות אלו לעצמו.