

## הרב מוטי מטלון

### שמע האמת ממיי שאמרה - עד היכן?

בין תורה לפילוסופיה במשנת הרמב"ם

1. מבוא
2. "שמע האמת ממיי שאמרה"
3. ארבע קושיות על דברי הרמב"ם
4. בין תורה לחכמה
5. "עשה לך רב"
6. סיכום

\* \* \*

#### 1. מבוא

מסכת אבות ידועה כאבן יסוד בתורת משה, כמאמר הגמרא בבבא קמא: "האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מלי דאבות".<sup>1</sup> הרמב"ם מסביר גמרא זו על פי משנת ר' פנחס בין יאיר האומרת שהחסידות מביאה אל רוח הקודש שהיא המעלה הגבוהה ביותר אליה יכול לבוא האדם,<sup>2</sup> והיא המעלה המיוחלת לאיש התורה. לכן, אומר הרמב"ם, מסכת זו המכשירה את האדם לחסידות ולנבואה - יש ללומדה באריכות ובעיון רב, עד שהרמב"ם אף הקדים לה הקדמה מיוחדת בפירושו למשנה המוכרת יותר בשם: "שמונה פרקים לרמב"ם". בהקדמה זו מציג הרמב"ם את שיטתו בעניין מבנה הנפש ותורת המידות כמפתח להבנת דברי התנאים במסכת אבות, ממש כפי שעל הרופא לדעת את מבנה גוף האדם לפרטיו כהקדמה ללימוד מלאכת הרפואה.

הרמב"ם מציין בפתיחתו להקדמה זו, כי הדעה אותה הוא מציג בדבר תורת המידות אינה פרי יצירתו האישית אלא מבוססת על מקורות שונים:

עניינים מלוקטים מדברי החכמים, במדרשות ובתלמוד וזולתו מחיבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן, הקדומים והחדשים, ומחבורי הרבה בני אדם.<sup>3</sup>

הרב מוטי מטלון  
הוא בוגר מחזור  
א' ור"מ בישיבה

דברים אלו של הרמב"ם מעלים שאלות קשות בדבר שיטתו, שהרי לכאורה היה ראוי שאת דעתו על תורת המידות יבסס על מקורות מן התנ"ך ומחז"ל בלבד! כיצד ניתן לבסס תפיסה הנוגעת לחסידות

1. בבלי, בבא קמא, ל ע"ב.

2. ראו: משנה, סוטה, ט, טו.

3. הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגום הרב שילת, ירושלים: הוצאת שילת, תשנ"ז (להלן: הקדמות הרמב"ם), עמ' רכז.

ולהכשרה לרוח הקודש על דברים של אנשים חסרי יראת שמים הניגשים אל הרוח מתפיסה של חול? כיצד אריסטו, אפלטון ושאר "הרבה בני אדם" יכולים להוות מורי דרך בדבר תיקון האדם ומידותיו?

## 2. "שמע האמת ממני שאמרה"

הרמב"ם הכיר את הטענות כנגד דרך לימוד זו, והבין שמכאן תיפתח התנגדות לכלל שיטתו, ולכן הסביר שם את תפיסתו ביחס ללימודים אלו כמקדים תרופה למכה, באמירה קצרה וקולעת:

ושמע האמת ממני שאמרה.<sup>4</sup>

דהיינו, האמת אינה תלויה באומרה, אלא היא עומדת בפני עצמה. לפי כלל זה, אין זה משנה אם הדובר הוא צדיק גדול וחכם או שמא הוא רשע גמור וטיפש, הנקודה החשובה היא האם תוכן דבריו באמת יסודם אם לאו.<sup>5</sup>

פעמים רבות דוחים בני אדם דעות שונות בנימוק על פיו בעל הדעה אינו ראוי שדבריו יתקבלו בשל פגם בתכונותיו, השכלתו או מידותיו. לפי תפיסה זו, רמתו המוסרית והשכלית של הדובר משפיעה על תוכן דבריו, ולכן גם אם טענתו אמיתית יש לדחות אותה בנימוק של "טול קורה מבין עיניך!" או בזלזול במעמדו של הדובר מבלי התייחסות רצינית לתוכן דבריו. לדוגמא, כשרוצה יעביר ביקורת על התנהגות אלימה הוא ידחה בנימוק של "מי שמדבר!". דחייה זו - שלכאורה ניתן להבינה בנקל - היא בפועל בעייתית מאוד, שהרי אם תוכן הדברים הוא אמת אין כל משמעות לידעותיו ולרמתו המוסרית של הדובר. חוק המשיכה התקבל על כולנו על אף שעולמו הרוחני, המוסרי והמדעי של ניוטון אינו ידוע לנו בהכרח, וסביר להניח שאף אינו תואם את רוח היהדות.

תפיסת "שמע האמת ממני שאמרה" הינה שיטתית במשנת הרמב"ם ולפיכך לא פלא שיש לה הד נרחב גם בספריו האחרים. בחלק השני של **מורה הנבוכים** מתעמת הרמב"ם עם טענת קדמות העולם. פילוסופים שונים הראו מדברי אריסטו כי נראה שהוא מכריע בעד הדעה הסוברת שהעולם קדמון. כנגדם טוען הרמב"ם כי דברי אריסטו אינם מגובים בהוכחה מופתית (גמורה), מה גם שאריסטו עצמו לא ראה בדבריו ראיה ניצחת. הרמב"ם טורח להוכיח את דבריו מדברי אריסטו עצמו:

...שכל מי שקדם לנו מן הטבעיים סובר כי התנועה אינה הוה ולא נפסדת, פרט לאפלאטון שהוא סבור שהתנועה הוה נפסדת, וכך גם השמים לדעתו הוה נפסדת, זה לשונו. וידוע שאלו הוכחה שאלה זו בהוכחות החלטיות לא היה נזקק אריסטו לתמוך אותה בכך שכל מי שקדם מן הטבעיים סובר כן, ולא היה צריך לומר כל מה שאמר באותו המקום מן ההרחקה לדברי כל מי שחלק עליו וגינני השקפתו, לפי שכל דבר שהוכח לא תוסיף אמתתו ולא יתחזק הנכון שבו בהסכמת כל העולם עליו, ולא תגרע אמתתו ולא יחלש הנכון שבו אם יחלקו כל אנשי הארץ עליו.<sup>6</sup>

הרמב"ם טוען שאריסטו מוסיף להוכחת דבריו הוספה מיותרת לכאורה: "שכל מי שקדם מן הטבעיים סובר כן". אם כן, אריסטו מביא ראיה לשיטתו מכך שכל הפילוסופים ואנשי המדע שקדמו לו סברו

4. שם. ולפי תרגומים אחרים: "קבל האמת ממני שאמרה".

5. זו ההבנה הפשוטה בדברי הרמב"ם על אף שבמשך הדורות תלו בדברי הרמב"ם משמעויות נוספות. ראו: הרב נריב גוטל, "שמע האמת ממני שאמרה - גיווני משמעויות", בתוך: **לשונו לעם**, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשס"ב, נג [ב], עמ' 84-93.

6. **מורה הנבוכים**, תרגום הרב קפאח, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשל"ז (להלן **מורה הנבוכים**), חלק ב, פרק טו.

שהעולם קדמון. ניתן לומר שאם רוב החכמים סוברים כך הרי שאכן יש לקבל את דעתם, כפי שבהלכה נקבע כי יחיד מול רבים - הלכה כרבים, אך הרמב"ם אינו מקבל טענה זו ואף טוען שלא רק שאין בה בכדי לחזק את שיטת אריסטו אלא היא אף מעידה על חולשת שיטתו, שהרי אם השיטה נכונה ועומדת במבחן הביקורת הרי שאין זה משנה כלל אם העולם כולו מקבל אותה. שתיים ועוד שתיים שווה ארבע, גם אם כל העולם לא יסכים לכך. "ברייחתו" של אריסטו לטענות מסוג זה מטרתן להסיט את הדעת מחולשת תפיסתו, כפי שכותב הרמב"ם **במורה הנבוכים** בעניין אחר על אנשים בעלי דעות כוזבות:

אלא שהם כפי שאתה יודע, ויודע כל מי שאינו מטעה את עצמו, מוגנים בריבוי הדברים ובמשלים מטעים, ומתאמתים בצעקות ובהשמצות ובאופנים רבים מורכבים מוכוחי סרק והשאה, וכאשר יחזור אומנם ומקיימם בדרכים אלו עם עצמו אל דעותיו, לא ימצא מאומה פרט למבוכה וחוסר ידיעה.<sup>7</sup>

ומסכם שם הרב קפאח בהערותו: "חוזק המילים סימן לחולשת הטענה".<sup>8</sup> האמת עומדת בפני עצמה וכלל אין זה משנה כמה אנשים אוחזים בה ומה גדולתם.

תפיסה זו של הרמב"ם באה לידי ביטוי גם בפסיקתו ההלכתית בחיבורו הגדול - **משנה תורה**. בהלכות קידוש החודש פוסק הרמב"ם את כל חישובי החודש ותקופות השנה על פי ספרי חוכמת יוון. בדבריו הוא מנמק מדוע אין בכך חשש:

וטעם כל אלו החשובות ומפני מה מוסיפים מנין זה ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריית שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר בין שחברו אותו נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע.<sup>9</sup>

למעשה נראה שיש לומר אף יותר מזה: גם אם בעל הדברים חזר בו - אם דבריו הראשונים מאומתים יותר, אין משגיחים כלל ביחסו לדבריו הראשונים אלא מתייחסים לתוכן הדברים בלבד.

### 3. ארבע קושיות על דברי הרמב"ם

תפיסת "שמע האמת ממי שאמרה" של הרמב"ם מעלה בעיות חינוכיות קשות. שימוש במקורות חיצוניים לשם הבנת תפיסות רוחניות-יהודיות, כפי שהרמב"ם עושה בהקדמתו למסכת אבות, יוצר טשטוש גבולות ופותרת פתח להשפעות שליליות ישירות ועקיפות. במסכת **מועד קטן** מובאת דילמה שעלתה לפני רב יהודה:

7. **מורה הנבוכים**, חלק א, פרק נא.

8. **מורה הנבוכים**, חלק ב, פרק טו, עמ' קצו, הערה 13.

9. **משנה תורה**, הלכות קידוש החודש, פרק יז, הלכה כד.

ההוא צורבא מרבנן שהיו סני שומעניה (= ההוא תלמיד חכם שהיו עליו שמועות רעות).<sup>10</sup>

הגמרא שואלת כיצד עלינו לנהוג בתלמיד חכם שהיו עליו שמועות רעות: האם לנדותו או להשאירו בבית המדרש? רב יהודה מסביר שם את הדילמה ואת ההשלכות של כל אחת מהאפשרויות:

אמר רב יהודה: היכי ליעביד? לשמתיה - צריכי ליה רבנן, לא לשמתיה - קא מיתחל שמא דשמיא? (= כיצד לעשות? לנדותו - צריכים אותו חכמים, לא לנדותו - יתחלל שם שמיים?).<sup>11</sup>

מצד אחד, הציבור צריך לידיעותיו של אותו תלמיד חכם בדבר פסיקת ההלכה ולכן אם ינודה ייוצר חוסר, אך מאידך, אם יישאר במעמדו שם שמים יתחלל. את חילול השם שיתבצע במהלך שכזה ניתן לראות בשלוש דרכים מקבילות:

א. אותם שאינם יהודים (או יהודים שאינם דתיים) ילעזו על היהדות והתורה כמחנכות לשחיתות וחסר מוסריות.

ב. מעמד הרבנות והממסד הדתי ייפגע בעיני בני הקהילה היהודית-דתית עצמה, דבר שיכול גרום להתרחקותם מהממסד הרבני ואף לפגיעה באורח חייהם הדתי של בני הקהילה.

ג. הרב משפיע לא רק במישור ההלכתי וזאת כיון שמעמדו מקנה לו יכולת השפעה מוסרית ורוחנית על תלמידיו בשל ההערכה הגדולה שהם רוחשים לו. התנהגות לא הולמת של הרב תהווה דוגמא אישית שלילית ותשפיע רבות על ההתנהגות המוסרית דתית של תלמידיו.

את הדילמה של רב יהודה פותר רבה בר בר חנה:

אמר לו רבה בר בר חנה: מידי שמיע לך בהא (= האם שמעת דבר בזה): אמר לו הכי אמר ר' יוחנן: מאי דכתיב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותרוה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מלאכי, ב, ז)? אם דומה עליך הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו.<sup>12</sup>

בעקבות דברים אלו מחליט רב יהודה לנדות את אותו "צורבא מרבנן", ומהמשך הגמרא עולה כי רב יהודה אינו מתחרט על החלטתו עד סוף ימיו ואף שמא שהצליח לא לישא פנים לאותו תלמיד חכם על אף גדולתו.<sup>13</sup>

הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פוסק להלכה על פי דרכו של רב יהודה:

הרב שאינו הולך בדרך טובה אף על פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכין לו אין מתלמדין ממנו עד שובו למוטב.<sup>14</sup>

הרמב"ם אף מקציץ את דברי הגמרא למקרה בו מדובר בחכם שכל העם צריכים לו, ואם כך ההחלטה לנדותו תהיה מורגשת מאוד ואולי תיצור ואקום גדול.

10. בבלי, מועד קטן, יז ע"א.

11. שם.

12. שם.

13. מי שהרחיב בביאור סיפור זה הוא הרב ד"ר יהודה ברנדס במאמרו "חכם ששמועות רעה", בתוך: אקדמות, כד, ירושלים: בית מורשה, ניסן התש"ע, עמ' 7-18.

14. משנה תורה, הלכות תלמוד תורה, פרק ד, הלכה א.

לכאורה, פסיקה זו של הרמב"ם עומדת בסתירה מוחלטת לדבריו בהקדמה למסכת אבות. כיצד אמר שם שניתן לקבל תורה מאריסטו, אפלטון ושאר בני אדם, מבלי לעמוד על טיב התנהגותם ודרכם? הרי במפורש פוסק כאן הרמב"ם שאישיותו של הדובר היא המכריעה אם נקבל תורה מפיו. האם לא די בכך שכל אותם פילוסופים כופרים בתורת משה, באלוקי ישראל ובהשגחתו על ברואיו, בשביל שנפסוק שאינם מלאך ה' ואף לא דומים לכך, ולפיכך אין לקבל תורה מפיהם? מלבד הסתירה מהלכות תלמוד תורה ישנה בעיה מרכזית יותר עם תפיסת "שמע האמת ממי שאמרה". כאשר שומעים את האמת מכולם יכולות דעותיהן של חכמי התורה להיחשב לעתים פחות מדעותיהן של חכמי אומות העולם. בכך למשל הואשם הרמב"ם עצמו על ידי רש"ר הירש שראה בפרספקטיבה של שנים לאילו שיבושים גרמה תפיסת הרמב"ם. רש"ר הירש מראה כיצד הרפורמים הנתלים בשיטת הרמב"ם הם תוצר של אותו ערבוב בין עולמות, לימוד ספרי פילוסופיה יוונית בצד דברי התנ"ך וחז"ל. כך כתב רש"ר הירש בחיבורו **אגרות צפון**:

והנה הקימה העת ההיא איש בעל רוח כביר, אשר התחנך ביהדות בלתי מובנה ובחכמת ערב גם יחד, והוא שצריך היה ליישב את הסתירה שנתהוותה בו עצמו, והדרך שבה ביצע את יישוב הסתירה והביע אותו, היה למורה דרך לכל הנבוכים העומדים באותה מלחמת דעות. איש נעלה זה, שלו ורק לו אנו חייבים תודה על הצלת היהדות המעשית עד לימינו אנו, דווקא הוא בדרכו שלו, ומתוך שמצד שני הוא רק יישב את הסתירה על ידי פשרה, וכיצד ביצע זאת ולא פיתח את היהדות מתוך נפשו פיתוח של יצירה דווקא הוא שהוליד כל הטוב והרע כאחד. הכיוון הרוחני המיוחד שלו היה ערבי-יווני, וכך הייתה גם השגתו על החיים. מן החוץ חדר לתוך היהדות והביא בידו השקפות כאלו, שמצא אותן קיימות במקום אחר - ובהן ביצע את הפשרה.<sup>15</sup>

רש"ר הירש טוען כלפי הרמב"ם שהלימוד החיצוני של פילוסופיית יוון גרם אצלו לסתירות עם התורה, שעל מנת לפותרן נאלץ לבצע פשרה. דהיינו, בעקבות הדעות החיצוניות נאלץ הרמב"ם לתת לתורה פירושים מפירושים שונים.<sup>16</sup> בהמשך דבריו רש"ר הירש אף מחמיר את ביקורתו על הרמב"ם וטוען שחדירתו אל היהדות מן החוץ גרמה לו לקרוא את התורה בעין לא אובייקטיבית שכפתה את הפילוסופיה ומסקנותיה על התורה:

תחת להתייצב בתוך היהדות ולשאול את עצמו: כיוון שהיהדות דורשת מאתנו חובות כאלו, מה צריכה להיות השקפתה על ייעודו של האדם? ותחת לתפוס תחילה כל דרישה בכללותה, לפי התנ"ך והש"ס, ואחר כך להעמיד לעצמו את השאלה: מה, איפוא, יכולה להיות מהותה, טעמה של אותה דרישה? הרי באו ותפסו לעצמם נקודות השקפה אשר מחוץ ליהדות ומשכו את זו על עצמם, יצרו להם מראש השקפות על מהותן המשוערת של המצוות, בלא לתת את הדעת על גלויה הממשי של המצוה לכל חלקיה.<sup>17</sup>

15. **אגרות צפון**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו (להלן: **אגרות צפון**), אגרת יח, עמ' סח. במהדורת הוצאת "נצח" (בני ברק) הושמט קטע זה כולו, יחד עם קטעים רבים.
16. ראו ביקורת דומה על הרמב"ם אצל הראי"ה קוק, **אוצרות הראי"ה**, הוצאת ישיבת ההסדר ראשון לציון, מהדורה חדשה ומורחבת, אלול התשס"ב, חלק ב, עמ' 305.
17. **אגרות צפון**, שם.

הלימוד של הדעות החיצוניות יצר אצל הרמב"ם, לדעת רש"ר הירש, מעין קריאה מכווניה של התורה ונטרל את חוש הביקורת שלו. כידוע, פעמים רבות כאשר אדם מגיע ללימודו מתוך הנחת יסוד מסוימת או מתוך חיפוש אחר מסקנה אותה הוא מבקש, הוא ילמד בחוסר אובייקטיביות היכול להביאו לכדי הבנה לקויה. לא פעם ניתן לראות אדם שקורא מקור מסוים והוא מתקשה להסכים עם המסקנות העולות ממנו הוא מנסה בכל דרך ל"גייר" את המקור לצרכיו, מבלי לשים לב לכך שהוא אינו נאמן למקור עצמו. לדעת רש"ר הירש, אם הרמב"ם ניגש אל התורה עם תובנות אריסטוטאליות, אך צפוי הוא שדברי אריסטו ישתלבו לו עם דברי התורה.

דוגמא לכך ניתן לראות בתפיסת הרמב"ם את מעלות המידות, המוכרת כ"דרך האמצע" או "שביל הזהב" של הרמב"ם. דרך זו מוצגת בפירוט בתחילת הפרק הרביעי של הקדמת הרמב"ם למסכת אבות:

הפעולות אשר הן טובות, הן הפעולות השוות, הממצעות בין שני קצוות, ששניהם רע, האחד מהם יתור, והאחר חיסור.<sup>18</sup>

האדם צריך להגיע במידותיו אל האמצע בכל מידה. לדוגמא, אל לו לאדם להיות קמצן או פזרן אלא עליו לסגל לעצמו את המידה האמצעית: נדיבות. תפיסה זו - שהפכה לאבן יסוד בתורת המידות לא רק בשיטת הרמב"ם אלא גם בשיטתם של הוגים רבים אחריו - אין מקורה לא בדברי חז"ל ולא בתורה שבכתב. מקור הדברים הוא בדברי אריסטו בספרו **האתיקה הניקומאכית**. שלאחר שהפנים הרמב"ם את דברי אריסטו, פנה אל התורה ומצא אותה מתאימה לדבריו. כך מפורש בדברי הרמב"ם עצמו בהמשך הפרק הרביעי של ההקדמה למסכת אבות:

וזאת התורה השלימה, המשלמת אותנו, כמו שהעיד עליה יודעה: "תורת ה' תמימה... מחכימת פתי" (תהלים, יט, ח) - לא זכרה דבר מזה. ואמנם כונה שיהיה האדם טבעי, הולך בדרך האמצעית: יאכל מה שמותר לו לאכול בשווי, וישתה מה שמותר לו לשתות בשווי, ויבעל מי שמותר לו לבעול בשווי, וישב המדינות בצדק ובישר, לא שישכן במערות ובהרים, ולא שילבש השער והצמר, ולא שיטריח הגוף ויענהו. והזהיר מזה במה שבא אלינו בקבלה. אמר בניזיר: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר, ו, יא), ואמר: "וכי על אי זה נפש חטא זה? על שמנע עצמו מן היין. והלא דברים קל וחמר, אם מי שצער עצמו מן היין צריך כפרה, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה".<sup>19</sup> ובמסורות נביאינו ומעתיקי תורתנו, ראינום מְכַנְּנִים אל השווי, ואל שמירת נפשותיהם וגופותיהם, כאשר תחִיב התורה.<sup>20</sup>

הרמב"ם אומר במפורש שהתורה "לא זכרה דבר מזה", ואף על פי כן טוען כי כל הדרכתה של התורה - הן בתורה שבכתב, הן בדברי הנביאים והן בדברי חז"ל - בנויות על פי יסודות אלו של שביל הזהב, דרך האמצע.

נראה כי הרמב"ם לא רק רואה את דברי הפילוסופיה כמובנים מתוך מהתורה, הוא אף רואה את התאמתה של התורה לפילוסופיה כתנאי לתורה. בחלק השני של **מורה הנבוכים** מסביר הרמב"ם כי דעתו בעניין שאלת מקור העולם, האם הוא קדמון או נברא, אינה מושפעת מקביעת התורה במספר

18. **הקדמות הרמב"ם**, עמ' רלד.

19. בבלי, **תענית**, יא ע"א.

20. **הקדמות הרמב"ם**, עמ' רלח.

מקומות כי העולם נברא. בהקשר זה שוטח הרמב"ם את דרכו בפרשנות התורה בנושאים המשיקים לסוגיות פילוסופיות:

דע שאין בריחתנו מלסבור קדמות העולם מחמת הכתוב אשר נאמר בתורה שהעולם מחדש, לפי שאין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות האלוה גוף. וגם אין דרכי הבאור נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו בענין חדוש העולם, אלא יכולים היינו לבאר אותם כדרך שעשינו בשלילת הגשמות, ויתכן שזה היה יותר קל בהרבה, והיתה לנו יכולת רבה לבאר אותם הכתובים ונקיים קדמות העולם כדרך שבארנו הכתובים ושללנו היותו יתעלה גוף.<sup>21</sup>

הרמב"ם טוען כי הדברים העולים מפשט התורה כפופים כביכול למסקנה הפילוסופית. לפיכך, היות והפילוסופיה הוכיחה כי לא ייתכן שהאלוה הינו גוף, עלינו לשוב אל המקראות ולפרשם על בסיס אותה המסקנה, וכל פסוק שמפשוטו מובן כי האלוה הינו גוף יש להוציאו מפשוטו ולפרשו בדרך אלגורית. נראה מדברים אלו של הרמב"ם ש"שמיעת האמת ממי שאמרה" מטשטשת את עצמאותה של התורה כבעלת האמת הבלעדית שכל מסקנה פילוסופית אחרת כפופה לחלוטין למסקנותיה. לכאורה, כאנשים דתיים עלינו לראות בתורה מקור עליון בלתי ניתן לערעור, וכאשר נוצרות סתירות בין הפילוסופיה לפסוקי התורה עלינו לקבל את התורה כמקור המוחלט, כאמת הברורה שניתנה לנו מאת הקב"ה שחותרו אמת. אם כן, עלינו לפרש מחדש את הפילוסופיה כך שתתאים לתורה, ולא להיפך, ואם לא ניתן ליישב ביניהן עלינו לקבוע שהטעות היא אצל הפילוסופים. אך מדברי הרמב"ם נראה לכאורה כי הוא רואה את יחסי הכוחות הפוך: על התורה להתפרש בהתאם לפילוסופיה, שהיא מקור האמת המוחלט.

לסיכום דברנו בפרק זה נאמר שמצאנו ארבע בעיות בתפיסת הרמב"ם - "שמע האמת ממי שאמרה":

- א. הבעיה החינוכית: אם ניתן לשמוע את האמת מכל אחד, ייווצר מצב שבו אנשים בעלי מידות פגומות, שאינם משמשים כדמויות למופת, יהפכו לבעלי השפעה כבירה בעולם הדעת של הלומד.<sup>22</sup>
- ב. הסתירה בדברי הרמב"ם: נראה כי גם הרמב"ם עצמו רואה חשיבות באישיותו של המלמד ואף פוסק להלכה בהלכות תלמוד תורה שאם הרב אינו הגון - אף אם כולם צריכים לו - אין לקבל ממנו תורה.
- ג. הבעיה התיאולוגית: אם ניתן לקבל את האמת גם ממקורות חיצוניים לתורה, התורה מאבדת את מעמדה הבלעדי. יתירה מכך, נראה שלפי הרמב"ם התורה היא העומדת בשבט הביקורת של הפילוסופיה, ולא להיפך.
- ד. פרשנות התורה: אם תחומי הקודש בהם עוסקת התורה ניתנים להילמד גם ממקורות חיצוניים, ישנה סכנה שהתורה תתפרש לאור המסקנות הפילוסופיות, ולא תובן מתוך עצמה.

אם כך, דברינו מעלים שאלות קשות על דרכו של הרמב"ם: האם באמת ניתן לפתוח את בית מדרשו לכל מורה ומחנך ולכל ספר שנכתב? האם די באמירה של הרמב"ם "שמע האמת ממי שאמרה" בכדי

21. מורה הנבוכים, חלק ב, פרק כה.

22. מי שדן באריכות בשאלה החינוכית הוא הרב נריה גוטל במאמרו: "בין קבלת אמת 'ממי שאמרה' לבין קבלתה מ'מלאך ה' צבאות'", בתוך: אהרון דיטשר ומרלה ל' פרנקל (עורכים), הבנת המקרא בימינו - סוגיות בהוראתו (עינים בחינוך היהודי, ט), ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"ד, עמ' קכט-קנז. אנו כאמור, דנים גם בבעיות נוספות שמעלה אמירתו של הרמב"ם.

לפתור אותנו מהשפעתו של הדובר על אישיותנו? האם לימוד זה לא גורם לדעות זרות לחדור אל תוך תורתנו ולהופכה כפופה לתוצאות הלימוד החיצוני?  
לפיכך נראה שעלינו לבחון מחדש את הבנתנו בדברי הרמב"ם.

#### 4. בין תורה לחכמה

בפרק האחרון של **מורה הנבוכים** עוסק הרמב"ם בשאלת הסדר הראוי בלימוד החכמות. הוא מבדיל שם בין ידיעות נכונות שנקנו לאדם בלא עמל ועיון הנקראות "קבלה", ובין ידיעות נכונות שנקנו רק לאחר עיון והוכחות הנקראות "חכמה":

לפיכך בספרי הנביאים ודברי חכמים עושים ידיעת התורה מין והחכמה בסתם מין אחר, אותה החכמה בסתם היא אשר הוכח בה מה שלמדנו מן התורה מאותם ההגיונות על ידי קבלה.<sup>23</sup>

לאחר הבדלה זו מציג הרמב"ם את סדר הלימוד הראוי ומטרתו. הוא חוזר על דבריו שם שלוש פעמים בלשון שונה, כנראה מפאת החשיבות שהוא רואה בנושא זה והחשש מטעויות בהבנה:

ואמרו עוד החכמים ז"ל כי האדם נתבע בידיעת התורה תחלה, ואחר כך נתבע בחכמה, ואחר כך נתבע במה שמוטל עליו ממשפטי התורה כלומר הבנת מה שראוי לעשות. וכך ראוי להיות הסדר, לדעת אותם ההשקפות תחלה על ידי קבלה, ואחר כך להוכיח אותן, ואחר כך לדקדק במעשים אשר בהם יוטבו ההליכות. וזה לשונם ז"ל במה שהאדם נתבע על שלשה ענינים הללו כפי הסדר הזה, אמרו, כשאדם נכנס לדין תחלה אומרים לו קבעת עתים לתורה פלפלת בחכמה, הבינות דבר מתוך דבר. הנה נתבאר לך כי ידיעת התורה אצלם מין, והחכמה מין אחר, והיא לאמת השקפות התורה בעיון האמתי.<sup>24</sup>

לדבריו, עיונו של האדם וקניית ההשקפות הנכונות מתחילים בקבלת ההשקפות הכתובות בתורה כאמת מוחלטת, חד משמעית ובלתי ניתנת לערעור. לאחר מכן על האדם לעסוק בחכמה, בהבנת אותן ההשקפות על דרך המופת והראיה השכלית-פילוסופית. לאחר מכן מגיעה הקומה השלישית בה מוטל על האדם לבחון, על ידי כוח הבינה, כיצד אותן השקפות מתבטאות במעשה.

לפי דברים אלו, התורה תהיה אבן הבוחן לחכמה, ולא להיפך. התורה אינה סותרת את ההיגיון האמיתי, ואם בכל זאת נראית לעין סתירה הרי שיש לשוב ולבחון אם אין טעות בעיון בחכמה. הרמב"ם **במורה הנבוכים** מביא סיבה נוספת לכך שהוא לא מקבל את דעת אריסטו בעניין קדמות העולם ומדוע, לפיכך, אינו נצרך לפרש את התורה על פיה. בדבריו הוא קובע כלל יסודי ביחס שבין הפילוסופיה לבין אמיתות המסורת והתורה:

והסיבה השניה כי סברתינו שאין האלוה גוף אינו סותר לנו מאומה מיסודות התורה, ואינו מכחיש דברי שום נביא, ואין בו אלא מה שמדמים הסכלים שיש בכך נגד הכתוב ואינו נגדו כמו שבארנו, אלא הוא כוונת הכתוב. אבל סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו שהוא על דרך החיוב ולא ישתנה טבע כלל ואין דבר יוצא ממנהגו,

23. **מורה הנבוכים**, חלק ג, פרק נד.

24. שם.



הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש את כל הנסים בהחלט, ומבטל כל התקוות שהבטיחה בהן התורה או הפחידה מהן, אלא אם כן נבאר גם את הנסים כדרך שעשו בעלי הסוד המוסלמים, ותהיה התוצאה סוג מן ההזיות.<sup>25</sup>

כל זמן שמסקנות הפילוסופיה אינן סותרות מאומה מיסודות הדת יש לקבלם אם הן הוכחו בהוכחה מוחלטת ובראיה ברורה, אך אם מסקנות הפילוסופיה מביאות להכחשת יסודות הדת, שעיקרם השגחתו של הקב"ה בעולם (שכר ועונש, ניסים וכדו'), הרי שיש לבחון אותן מחדש ולהבין היכן טמון יסוד הטעות שלהן. מכל מקום, אין לקבלן כמסקנות נכונות עד שיתאימו עם התורה. לדעת הרמב"ם, אם נקבל את דעת אריסטו כי העולם קדמון הרי ששללנו כל יחס בין האל לעולם הנמצל ממנו, ומתוך כך שללנו את יכולת האל לצוות על הראוי והמגונה, להעניש את המורדים וליתן שכר לצדיקים. בנקודת מחלוקת זו טמון הפער שבין תפיסת הפילוסוף ובין תפיסת התורה: התורה אינה כפופה לשכל האנושי ואם ישנה מבוכה הרי שהיא תלויה בקוצר השגתו של האדם ובטעות במחקרו. יסודות הדת הם מעל לכל טענה פילוסופית כזו או אחרת! ברוח זה פוסק הרמב"ם בהלכות עבודה זרה כך:

ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מזהירין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב, מפני שדעתנו של אדם קצרה ולא כל הדעות יכולין להשיג האמת על בוריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו, כיצד פעמים יתור אחר עבודת כוכבים ופעמים יחשוב ביחוד הבורא שמא הוא שמא אינו, מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמא היא אמת שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים שמא אינה, ואינו יודע המדות שדין בהן עד שידע האמת על בוריו ונמצא יוצא לידי מינות, ועל ענין זה הזהירה תורה ונאמר בה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים, כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת, כך אמרו חכמים אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות, ולא זו אע"פ שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות.<sup>26</sup>

ישנו איסור מוחלט לחרוג מתחומי התורה, ואפילו אסור להעלות על הלב מחשבה הנוגדת את התורה. מטרת החקירה והחכמה, לדעת הרמב"ם, אינה לבחון מחדש את השקפות התורה כי אם לחזקן בדעתנו וליבנו בכדי שנפנימן ונשליכן לחיינו! את חומרת האיסור להעלות על הלב מחשבה הסותרת את התורה ניתן ללמוד מכך שהרמב"ם מונה אותו בספר המצות כאיסור דאורייתא.<sup>27</sup>

אם כן, לרמב"ם היה ברור שלימוד התורה וקבלתה כאמת מוחלטת בכל התחומים קודם לכל לימוד אחר ממקורות חיצוניים. בנוסף, הרמב"ם סובר כי דעות חיצוניות חייבות להיות מוכחות בראיה מוחלטת ובמופת חד משמעי אחרת לא נקבל אותן, וזאת בשונה מהתורה שאת טענותיה אין צורך להוכיח כיון שמתוך כך שהן נכתבו בתורת משה הבאה מפי הקב"ה הרי זו ראיה ניצחת לנכונותן, יותר מכל מופת וראיה שיש בדעת האדם להשיג. אם כן, רק את הדעות הבאות מן החוץ יש להעמיד במבחן הביקורת השכלית.

25. מורה הנבוכים חלק ב, פרק כה.

26. משנה תורה, הלכות עבודה זרה, פרק ב, הלכה ג.

27. ספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה, מצוה מז.

על יחסו של הרמב"ם לאריסטו ניתן ללמוד גם מדבריו בפרק אחר במורה הנבוכים בו מבחין הרמב"ם בין סוגיות בהן הוכיח אריסטו את דבריו בהוכחה ניצחת ובין סוגיות בהן הוא בונה את השקפותיו על השערות בלבד:

הכלל הוא, שכל מה שאמר אריסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא הבינו, או מי שקדמו לו. השקפות ורצה להגן עליהן, או שמושכים אותו אותן ההשקפות להכחיש דבר גלוי. אבל כל מה שדבר בו אריסטו מגלגל הירח ולמעלה, הרי כולו כעין השערה וההערכה פרט לדברים מעטים, כל שכן במה שאומר בדירוג השכלים, ומקצת ההשקפות הללו באלהות שהוא סובר אותם ובהם זריות גדולות, ודברים שהפסדם גלוי וברור לכל העמים, והפצת הבלתי נכון, ואין לו הוכחה על כך.<sup>28</sup>

הרמב"ם מעביר גם את שיטת אריסטו בשבט הביקורת, ומסקנותיו הן שדברי אריסטו טובים ונכונים בכל מה שמתחת לגלגל הירח, דהיינו בכל ענייני העולם הזה, פיזיקה, מוסר וכדומה, אבל השקפותיו על מה שמעל גלגל הירח, דהיינו העיסוק באלוהות, הרי הם בגדר השערות בלבד שאף יכולות להביא לידי זריות רבות ותפיסות מעוותות.

בסוף מורה הנבוכים עומד הרמב"ם על נקודה משמעותית ביותר לענייננו:

והוסיף ענין אחר חשוב והוא אמרו בארץ, אשר זהו ציר התורה, ולא כדמיון המתפרצים אשר דמו כי השגחתו יתעלה נסתיימה אצל גלגל הירח, ושהארץ וכל אשר בה עזובים, עזב ה' את הארץ, אלא כמו שבאר לנו על ידי אדון החכמים כי לה' הארץ, אמר כי השגחתו גם בארץ כראוי לה, כמו שמשגיח בשמים כראוי לה, והוא אמרו 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' (ירמיה, ט, כג).<sup>29</sup>

ההבדל החשוב בין היהדות לפילוסופיה, הברדל שהוא יסוד וציר התורה, טמון בתפיסת ההשגחה: השאלה האם האל מקיים קשר עם העולם או שמא העולם מתנהל מבלי יחס ישיר של האל עמו. לדעת הפילוסופים, האל אינו מעוניין בעולם ואף אינו יכול להיות מצוי בו לפי תכונותיו, ולכן לשיטתם העולם אינו נברא ברצון אלא הוא קדמון ונעשה מאליו. אין שום קשר של הקב"ה אל העולם כמצווה ציוויים וגומל שכר. לפי הרמב"ם, נושא זה הוא יסוד מיסודי התורה שעליו אין לערער, ואף אם הפילוסופיה תוכיח אחרת אין לקבלה כלל. אין לפילוסופיה החיצונית עסק באלוהות.

חשוב לציין כי ההבדלה בין מה שנקבל מן הפילוסופים ומה שנדחה מהם אינה קשורה לתיחום של נושאים מסוימים, דהיינו שפיזיקה תילמד אף מהגויים ונבואה אך ורק מבעלי המסורת. נראה כי בכל נושא ונושא קיים בפני עצמו המימד של החכמה שמתחת לגלגל הירח והמימד התורני-אלוקי שמעל גלגל הירח. החכמה תעסוק בשאלה "כיצד מתנהג העולם?" ולעומתה התורה תעסוק בשאלה "למה כך פועל העולם?", והמשותף לשתי השאלות יהיה גזירת המשמעות - אם טכנית ואם מהותית - והשאלה: "כיצד עליי לנהוג בהתאם למסקנות החכמה והתורה?"

נראה שהרמב"ם פונה אל עולם הלימוד רק לאחר בידול ברור ועקרוני בין שני תחומי הדעת. הרמב"ם ניגש לקריאת כתבי אריסטו מתוך הערכה עצומה מצד אחד אך מתוך הגדרה ברורה של תחום השפעתו על דעותיו מן הצד השני. כאשר הרמב"ם קורא: "שמע האמת ממי שאמרה", הוא מדגיש כי מדובר דווקא באמת חד משמעית שאינה תלויה באומר ולכן אינו טורח להזכיר את בעל השמועה

28. מורה הנבוכים, חלק ב, פרק כב.

29. מורה הנבוכים חלק ג, פרק נד.

שהרי דבריו קיימים גם מבלעדיו. בשונה מלימוד התורה, שם לבעל השמועה ישנה השפעה עצומה על הדברים הנאמרים,<sup>30</sup> כאשר מדובר במדע, כלל אין זה משנה מי מוסר הדברים, כפי שאין זה משנה כלל ידיעת שמו של ממציא החשמל בכדי לדעת כיצד להשתמש בו.

הגמרא בחגיגה מספרת על אלישע בין אבויה שכפר בתורה ועל רבי מאיר תלמידו שהמשיך ללמוד ממנו תורה. ותוהה הגמרא:

ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? (= ורבי מאיר כיצד למה תורה מפיו של "אחר"? ) והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מלאכי, ב, ז), אם דומה הרב למלאך ה' צבאות - יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיהו!<sup>31</sup>

הגמרא מתקשה כיצד רבי מאיר לומד תורה מאלישע בן אבויה ואינו חושש לדברי ר' יוחנן שהבאנו לעיל, הדורש שהתורה תילמד רק מאדם ראוי והגון כמלאך ה' צבאות? עונה שם ריש לקיש:

רבי מאיר קרא אשכח ודרש (= פסוק מצא ודרשו) "הט אונך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי" (משלי, כב, יז). לדעתם לא נאמר, אלא לדעתי. רב חנינא אמר מהכא: 'שמעי בת וראי והטי אונך ושכחי עמך ובית אביך' וגו' (תהלים, מה, יא).<sup>32</sup>

לפי ריש לקיש מסתמך רבי מאיר על הפסוק במשלי ממנו נראה שעל אף שהאדם מאזין לדברי החכמים הוא אינו שם ליבו אלא לדעתו של הקב"ה, וכפי שמבאר שם הרב עדין שטיינזלץ:

כלומר: צריך לשמוע דברי חכמים, גם אם חכמים אלה פגומים הם, אבל אל תקבל דעתם אלא תשים לב לדעת המקום.<sup>33</sup>

הגמרא מקבלת את דברי רבי מאיר אך מתוך כך היא חוזרת ומקשה: "קשו קראי אהרדי?". לכאורה דברי רבי יוחנן ודברי ריש לקיש סותרים שהרי הפסוקים לכאורה נותנים הוראות סותרות בדבר אישיותו הרצויה של המלמד. ומתרצת שם הגמרא:

לא קשיא, הא - בגדול, הא - בקטן. כי אתא רב דימי אמר, אמרי במערבא: רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא.<sup>34</sup>

ומפרש רש"י: "גדול - היודע לזוהר שלא ילמוד מעשיו, יכול ללמוד תורה מפיו". אכן אין ללמוד ממעשיו של רבי מאיר לכל תלמיד, אלא רק אם התלמיד הוא אדם גדול בחכמה, שיודע לברור ולהבחין בין אמת ושקר - הוא יכול לנהוג כך, אך אם הוא קטן ויש לחשוש שלא יברור כראוי עליו ללמוד רק מאדם ראוי והגון במעשיו. ומוסיף רב דימי כי מלאכת הברירה אינה קלה ויש לדקדק בה כדרך שבוררים את השחליים מן הקליפה. בהמשך הגמרא מסופר על רבה בר רב שילא שפוגש את אליהו הנביא ודן עמו בעניין רבי מאיר:

30. ראו למשל: ירושלמי, שקלים, פרק ב, הלכה ה: "רב גידל אמר האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל שמועה כאילו עומד לנגדו".

31. בבלי, חגיגה, טו ע"ב.

32. שם.

33. ביאור הרב שטיינזלץ על הגמרא, שם.

34. חגיגה, שם.

אשכחיה רבה בר שילא לאליהו (= מצאו רבה בר שילא את אליהו), אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? (= אמר לו: מה עושה הקב"ה?) אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר (= אמר לו: אומר הוא הלכות משמם של כל החכמים ומשמו של רבי מאיר אינו אומר). אמר ליה: אמאי? (= מדוע?) - משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר (משום שלמד הלכה מפיו של אחר). אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק! אמר ליה: השתא קאמר: מאיר בני אומר: בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת - קלני מראשי, קלני מזרועי. אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים - קל וחומר על דמן של צדיקים שנשפך.<sup>35</sup>

אליהו מספר לרבה בר רב שילא על מעשיו של הקב"ה האומר שמועות בשם כל החכמים מלבד רבי מאיר היות והוא למד מאלישע בן אבויה. רבה בר רב שילא מלמד על רבי מאיר סגוריה: "רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק". דבריו של רבה בר רב שילא מתקבלים בשמים והקב"ה חוזר ואומר שמועה בשם רבי מאיר. אין כאן המקום לעסוק בכל מערכת היחסים שבין רבי מאיר לרבו אלישע בין אבויה, אך דברים אלו חשובים לצורך דיוננו.

מדברי גמרא זו נראה שלימוד התורה של רבי מאיר מפי אלישע בין אבויה אינו ראוי בהכרח, בודאי לא כהוראה לרבים. חשוב להבין שתירוצו של רבי מאיר לשיטתו אינו יכול להתקבל מבלי לשים לב לשאלה שנשאלה על דרכו וההסתייגות אותה מציגה הגמרא ממעשיו. עצם השאלה מראה כי דרכו של רבי מאיר אינה מובנת מאליה, ועל פניו היא אף קשה ובעייתית לא רק מכל הסיבות שהעלנו לעיל, שהרי רבי מאיר היה תלמידו המובהק של אלישע בן אבויה והחשש שיושפע מאישיותו היה גבוה. לכן, רבי מאיר אינו משיב תשובה ניצחת אלא הוא מראה גם את הבעייתיות שבדרכו שלו. אכן רימון זה מגיע עם קליפה, ובניגוד לקבלה מתלמיד חכם - שאינה מצריכה את עבודת הניקוי הנוספת - כאשר לומדים מתלמיד חכם שסרח יש לברור את התוך מהקליפה. על דרך הדרש נראה לי שהסיבה שרבי מאיר בוחר דווקא ברימון כתיאור לאלישע בן אבויה היא גם לימוד זכות על רבו שאפילו "ריקנין שבך מלאים מצוות כרימון"<sup>36</sup> מצד אחד, ומצד שני הרימון שונה משאר הפירות שהקליפה שלו אינה חיצונית בלבד אלא תוכו סבוך מפרי וקליפה. בדברים אלו רבי מאיר מסביר כמה מלאכת הברירה אכן מסובכת וקשה אך מצד שני ניתנת לביצוע ושכרה בצידה.

מקומה של הפילוסופיה בתפיסת הרמב"ם הוא מקום מרכזי בלא כל ספק, כפי שעולה מהמקורות שהבאנו לעיל. הרמב"ם רואה בה את המקור האנושי החשוב ביותר מלבד התורה, ולפיכך, אם יהיה בידו לשלב בין הפילוסופיה לתורה מבלי לפגוע ביסוד מיסודות הדת, הרי שהוא יעשה זאת ואף ירחיב רבות בכדי לפרש את התורה בכדי שתעלה בקנה אחד עם הפילוסופיה. אך כפי שראינו: בדברי הפילוסופים, הרמב"ם מדייק בכל מילה ולומד לעומק כל טענה, ובסופו של דבר מפריד לחלוטין בין טענה שהוכחה במופת שכלי ברור לבין טענה שלא הוכחה כראוי. ורק לאחר שמסקנת הפילוסופיה עברה את מבחן הביקורת יש לשלבה בפרשנות התורה, אך אם תיווצר סתירה (שכפי הנראה, לפי הרמב"ם היא כלל אינה אפשרית) בין מסקנת הפילוסופיה לבין יסוד מיסודות דת הרי שידו של המקור הנבואי, התורה, תהיה על העליונה, וכפי שכותב הרמב"ם בסוף איגרתו לר' שמואל אבן תיבון:

35. שם.

36. בבלי, חגיגה, כו ע"א.

...ודעתו - רצוני לומר: דעת אריסטו - היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוהי עד שישגו אל מעלת הנבואה, אשר אין מעלה למעלה ממנה.<sup>37</sup>

דווקא במקום בו הרמב"ם מאדיר כל כך את חשיבותו של אריסטו, מציב הרמב"ם מיד את הגבול - "מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלוהי עד שישגו אל מעלת הנבואה, אשר אין מעלה למעלה ממנה".

חשוב לציין כי הסתירה שעלתה לכאורה בדברי הרמב"ם נפתרת לחלוטין כשמסמנים נכון את הגבולות בהם הרמב"ם מתייחס לפילוסופיה: הנקודה החשובה ביותר שאיתה יש לגשת אל הלימוד היא ההבנה שהתורה היא נקודת המוצא אליה יש לשוב ולאורה לבחון כל דבר. כפי שכתב הרמב"ם בסוף **מורה הנבוכים** שרק לאחר לימוד היסודות על פי התורה, יש לשוב ולחקור אותן ולהוכיחן, ולא להיפך. דווקא מתוך גישה שמסמנת את הגבולות בבירור ניתן לגשת בפתירות אל שאר החוכמות.

נראה שכך הרמב"ם מקבל את הדברים גם בעניין דרך האמצע:

א. דרך האמצע אינה סותרת יסוד דת כלשהו.

ב. היא עומדת במבחן הביקורת של הרמב"ם.

ג. מדיוק בדבריו ומהשוואתם למקור הפילוסופי ניתן לראות כי הרמב"ם אינו מקבל את דרכו של אריסטו אחת לאחת כפי שהיא מופיעה ב**אתיקה הניקומאכית**, אלא הוא מוסיף עליה משלו, כפי שניתן לראות בעוד מקומות רבים בכתבי הרמב"ם, בהם הוא מסכים עקרונית לדברי הפילוסופיה אך מוסיף לה סייגים משמעותיים.<sup>38</sup> לפיכך, גם אם "התורה לא זכרה דבר מזאת", עדיין ניתן לפרשה על פי תפיסה זו.

נראה לפיכך כי רש"ר הירש טעה בהתקפתו על דברי הרמב"ם, אם כי גם בדבריו נראה כי יותר מאשר התכוון לתקוף את הרמב"ם עצמו, הוא רצה להתקיף את התוצרים החוליים של תפיסת הרמב"ם הנראים בדורו, או לפחות את אלו שתלו עצמם בתפיסתו של הרמב"ם, הרפורמים.<sup>39</sup>

## 5. "עשה לך רב"

נראה שדברינו קשורים לעוד חלוקה משמעותית בין התורה לפילוסופיה המתבטאת בתפקיד הרב בתפיסתו של הרמב"ם לעומת תפקיד הפילוסוף. בפירושו למסכת אבות על דברי ר' יהושע בן פרחיה "עשה לך רב", כותב הרמב"ם כך:

עשה לך רב - ואפילו לא היה ראוי להיות לך לרב, אבל שימהו לרב עד שתמסור לו הלימוד ותושג לך החכמה, לפי שאין לימוד האדם מעצמו כלימודו מזולתו, אלא

37. **איגרות הרמב"ם**, תרגום הרב שילת, ירושלים: הוצאת שילת - מעלה אדומים, תשנ"ה, עמ' תקנ.

38. ראו למשל בפרק השישי של הקדמתו למסכת אבות ("שמונה פרקים), שם הוא מבדיל בין המקיים את המצוות כ"חסיד" ובין המקיימן כ"מושל ברוחו". הרמב"ם אמנם מקבל את דעת הפילוסופים כי ה"חסיד" עדיף אך מחיל תפיסה זו רק על מצוות אשר "אלמלי לא נכתבו ראויים היו לכתבן", ואילו בקיום החוקים, הוא מעדיף דווקא את ה"מושל ברוחו". וכן ראו דבריו ב**מורה הנבוכים**, חלק ב, פרק לב, שם הרמב"ם מקבל את דעת אריסטו על דמות הנביא והדרך לקבלת הנבואה, אך מוסיף הסתייגות קטנה ומשמעותית על פיה קבלת הנבואה לא תלויה במעלת אדם ובהשלמתו בלבד כי אם גם ברצונו של הקב"ה: "וההשקפה השלישית והיא השקפת תורתנו ויסוד שטתנו, והיא בעצם דומה להשקפה הפילוסופית הזו, זולתי בדבר אחד, והוא, שאנו סוברים כי הראוי לנבואה המתכונן לה אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוהי, וזה לדעתי כעין כל הניסים ונהוג כמנהגם".

39. תפיסתו של רש"ר הירש בנידון דורשת עיון מעמיק בפני עצמו בדרכי ההתנגנות מהרפורמה ומקומו של הרמב"ם בשיח זה ואכמ"ל.

לימודו מזולתו יותר קיים אצלו ויותר מבואר, ואפילו היה כמותו בחכמה או למטה הימנו. וכך בארו בפירוש זה הציווי.<sup>40</sup>

נראה כי תפקיד הרב אינו רק העברת החכמה וגילוי האמת, שהרי אם בכך היה מסתכם תפקידו, אדם שהוא גדול ובעל ידע נרחב לא יצטרך עוד לרב, ואילו הרמב"ם מדייק ואומר "עשה לך רב" - אפילו אם אינך צריך לו ואפילו אם הוא קטן ממך בחכמה, "ואפילו לא היה ראוי להיות לך רב, אבל שימהו לרב". ומנמק הרמב"ם את דבריו: "לפי שאין לימוד האדם מעצמו כלימודו מזולתו, אלא לימודו מזולתו יותר קיים אצלו ויותר מבואר". תפקיד הרב הוא לא רק להעביר מידע אלא לחנך להפנמת התורה ולהשרישה בלב הלומד. על תפקיד הרב בתפיסת הרמב"ם ניתן ללמוד עוד מהמצוה השישית בספר המצוות לרמב"ם:

והמצוה השישית היא שצונו להדבק עם החכמים ולהתייחד עמהם ולהתמיד בשיבתם ולהשתתף עמהם בכל אופן מאופני החברה במאכל ובמשתה ובעסק כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם והוא אמרו יתעלה 'ובו תדבק'. וכבר נכפל זה הצווי גם כן ואמר (ס"פ עקב) 'ולדבקה בו' ובא הפירוש 'ולדבקה בו' - הדבק בחכמים ותלמידיהם וזה לשון ספרי וכן הביאו ראייה על חיוב האדם לישא בת תלמיד חכמים ולהשיא בתו לתלמיד חכמים ולהאכיל תלמידי חכמים ולתת להם עסק מאמרו 'ובו תדבק'. אמרו (כתובות ק"א ב ע"ש והו' שם) וכי איפשר לו לאדם להדבק בשכינה והא כתיב כי י"י אלהיך אש אוכלה הוא אלא כל הנושא בת תלמיד חכמים והמשיא בתו לתלמיד חכמים והמהנהו מנכסיו כאילו נדבק בשכינה.<sup>41</sup>

הדביקות בחכמים אינה רק בלימוד מדבריהם אלא "גדול שימושה יותר מלימודה". תורת החכמים נלמדת ממעשיהם ומההתחברות אליהם בכל אופן מאופני החברה, ומתוך כך "יגיע לנו בזה להדמות במעשיהם ולהאמין הדעות האמתיות מדבריהם". נראה כי האמונה בדעות האמתיות אינו תלויה רק בהבנה חיצונית של הוכחה כזו או אחרת אלא בפתיחת הלב להיות מושפע חברתית ומחשבתית מתלמידי החכמים וזה נחשב לאדם כדביקות בבוא ממשי. נראה כי תפקיד הרב תלוי לחלוטין במעמדו ובאישיותו. לא ניתן לומר על תפקיד הרב את דברי הרמב"ם בהקדמתו לאבות שדמותו של בעל דעה מסוימת אינה חשובה לגוף דבריו.

אישיותו של הרב צריכה ל"הילמד" יחד עם דבריו. לעומת זאת, לגבי ענייני הפילוסופיה ובידור האמת אכן אין למימרא כל קשר עם הדובר אותה, עד שאף אם הוא יחזור בו מדעתו, אם דעתו הראשונה תהיה מוכחת יותר לא נסבור כדבריו החדשים, כדברי הרמב"ם במשנה תורה בעניין לימוד מספרי היוונים לגבי קידוש החודש: "שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע",<sup>42</sup> וזאת בניגוד לתורת ישראל בה יש מקום חשוב גם לבחינת דמותו של החכם עצמו. תפקידו הגדול של הרב מתגלה דווקא כמחנך ומורה דרך ולא כמוסר האמת בלבד.

40. פירוש הרמב"ם למסכת אבות, פרק א, משנה ו.

41. ספר המצוות, מצוות עשה, מצוה ו.

42. משנה תורה, הלכות קידוש החודש, שם.

## 6. סיכום

נראה שהרמב"ם מציע דרך המלמדת כיצד נוכל להעשיר את עולמנו מתוך עולמם של הפילוסופים ושאר חכמי העולם שאינם נאמנים לרוח ישראל סבא: דווקא על ידי יצירת הבדלה ברורה בין חכמה לבין התורה, בין האמת המדעית האובייקטיבית הניתנת להשגה בכלים אנושיים לבין האמת האלוקית - הבדלה שתהיה ברורה בשכל ובעיקר בנפש - נוכל לגשת אל כל אותן חכמות גויים "ולשמוע האמת ממי שאמרה". המעניין הוא שדווקא בהבדלה נמצא סוד החיבור. חיבור ראוי בין התורה והפילוסופיה יכול להתבצע רק כשנכיר כל אחד מהם בפני עצמו כיחידה בודדת על כל חסרונותיה ומעלותיה, ונגדיר לה מקום מתוכם בליבנו ובדעתנו. חיבור שנעשה ללא הפרדה ראויה וברורה סופו שיביא לידי בלבול ומחשבות תוהו: התורה תהפוך לחכמה נוספת במערך החכמות מבלי הרגשת הקודש שבה, והחכמה החיצונית תילמד בבית המדרש כתורה מן השמים. בכדי שנוכל לחבר חייבת לבוא הפרדה. מלאכה זו קשה היא ואינה יכולה לבוא בתחילת לימודו של האדם. ראשית עליו לקנות דעת בתורה כראוי, כמאמר הירושלמי: "אם אין דיעה הבדלה מנין?!"<sup>43</sup> רק לאחר שבירר והבדיל כראוי יכול האדם להיכנס בעצמו אל חכמת הגויים, לברור ממנה את פריה ולהעלותה אל מקומה הראוי.

הבדל נוסף עליו עמדנו בין התורה והפילוסופיה הוא בתודעת האדם: על האדם להבחין מתי הוא עוסק במדע בלבד ומתי הוא פותח את ליבו להתחנך, וכך עליו לזכור שפנייתו אל הרב, בשונה מפנייתו אל אנשי הפילוסופיה והמדע, אינה רק חיפוש אחר החכמה אלא חיפוש אחר דרך ותיקון האדם שסופו הליכה בדרכיו ודביקות במעשיו. יש לחדש את תפקיד הרב כמחנך ולגאול אותו ממקומו כפוסק ומעביר מידע בלבד. תפקיד הרב הוא להיות כמלאך ה' צב-אות ולקיים את דברי התורה, השקפותיה, מעשיה ודעותיה, בליבנו ממש.<sup>44</sup>

43. ירושלמי, **ברכות**, פרק ה, הלכה ב. דברי הם מעין מליצה על דברי הירושלמי המסביר מדוע ברכת הבדלה בתפילה ("אתה חוננתנו") נאמרת בברכת "חונן הדעת".

44. במאמרנו לא התייחסנו לתפיסות השונות על יחסו של הרמב"ם לפילוסופיה העולות במחקר, שרבות מהן מציגות תפיסה שונה משלנו. הרוצה להרחיב יעין במאמרים הבאים: זאב בכלר, "המתדולוגיה המונחת ביסוד התקפתו של הרמב"ם על הפסיקה האריסטוטלית", בתוך: **עיון יז**, תשכ"ו, עמ' 41-34; זאב הרוי, "אבן רשד והרמב"ם על חובת ההתבוננות הפילוסופית (אעתבאר)", בתוך: **תרביץ**, נח, תשמ"ט, עמ' 83-75; אברהם נוריאלי, "חידוש העולם או קדמותו על פי הרמב"ם", בתוך: **תרביץ** לג, תשכ"ד, עמ' 387-372; יואל קרמר, "על אריסטו והמתודה המדעית לפי הרמב"ם", בתוך: **ספור היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה**, ירושלים, תשמ"ח-תש"ן (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז, ט), ח"ב, עמ' 193-224; ישראל רביצקי, "חידוש או קדמות העולם בתורת הרמב"ם", **תרביץ**, לה, תשכ"ו עמ' 348-333; דב שוורץ, "לדרכי הפולמוס של הרמב"ם עם הפילוסופיה האריסטוטלית - עיון מחודש בסוגיית תכלית המציאות", **עיון**, מז, תשנ"ח-תשנ"ט, עמ' 146-129.