

תורה, ברית וחירות - פרק מסיפורו של בית המדרש

א. מהפכה צנועה - הרמב"ם על לימודי ההלכה והסוד

מסענו נפתח בהלכה אחת, עשירה, מפתיעה והרת-משמעות, מהלכות משנה-תורה לרמב"ם. זוהי הלכה ידועה, שבה חותם הרמב"ם את ארבעת הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה, קובץ ההלכות העומד בראשיתו של הספר. נערכת בה רפלקציה מאוחרת על משמעותם של ארבעת הפרקים הללו, בהם קיפל הרמב"ם את קווי היסוד לתפיסות האלוהים, העולם והאדם שלו.

כך נפתחת ההלכה:

ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצוות האלו - הם שחכמים הראשונים קוראין אותו 'פרדס', כמו שאמרו: ארבעה נכנסו לפרדס.

(רמב"ם, יסודי התורה ד, יג)

ספר משנה תורה נפתח במהפכה שקטה. מטרתו של הרמב"ם במשנה תורה היא לכתוב את ספר ההלכה המרכזי של עם-ישראל, שבו תגובש כל התורה שבעל-פה לכדי ספר חוקים מסודר, מקיף ונטול מחלוקות. זה כשלעצמו הוא פרויקט חסר תקדים ועצום בהיקפו, אך הרמב"ם איננו מסתפק בו. רצונו במשנה-תורה הוא גם להנחיל להמוני בית ישראל תודעה אינטלקטואלית ורוחנית חדשה, שתעמוד בבסיס קיום המצוות שלהם. הרמב"ם עמל על הקנייתת של תודעה זו לכל אורכו של משנה-תורה, אך התשתיות שלה מונחות בספר המדע, ובפרט בהלכות יסודי התורה.

המהפכה השקטה טמונה בכך, שהתודעה אותה מבקש להנחיל הרמב"ם מושפעת עמוקות מן הפילוסופיה האריסטוטלית, כפי שפותחה על-ידי ממשיכיו של אריסטו. את משנתו הפילוסופית יעלה הרמב"ם על הכתב במורה הנבוכים, ספר המיועד ליודעי ח"ן. במשנה תורה הרמב"ם איננו נכנס אל מסדרונותיה הפנימיים של הפילוסופיה, שאינם מתאימים לרבים, אך גם להם הוא מבקש להעניק מושגי יסוד של תמונת העולם הפילוסופית. זהו עניינם של ארבעת הפרקים הראשונים של משנה תורה, העוסקים כאמור בתפיסות האלוהים, העולם והאדם של הרמב"ם. הרמב"ם דן באלוהים כסיבת כל הנמצאות, ונוגע בסוגיות הפילוסופיות של אחדות האל ואי-גשמיותו; הוא מציג את הקוסמוס כמורכב מחומר וצורה, משכלים נבדלים וגלגלים;

הוא מתאר את האדם כמי שמהותו היא השכל. מדובר בתכנים פילוסופיים באופן מובהק. אף המתווה של הפרקים מושתת על תבנית החשיבה הפילוסופית, המבחינה בין המטפיזיקה, 'המדע האלוהי', והפיזיקה, 'המדע הטבעי'. שני הפרקים הראשונים של הלכות יסודי התורה מוקדשים למטפיזיקה, ואילו שני הפרקים שלאחריהם עוסקים בפיזיקה.

עומקה של המהפכה הפילוסופית של הרמב"ם הוא בזה, שהרמב"ם איננו מציג את הידע הפילוסופי כידע המשלים את הידע התורני, אלא כבשר מבשרו. הפילוסופיה, בת יוון, היא אליבא דהרמב"ם חלק מהתורה. יתרה על זאת, היא לא סתם חלק: בסיום הדיון במטפיזיקה (שם ב, יא), הרמב"ם מגדיר אותה כ'מעשה מרכבה', ובסיום הדיון בפיזיקה (שם ד, י), הוא מכתירה כ'מעשה בראשית'. בהלכה שלפנינו, הרמב"ם אוסף את שתיהן תחת הכותרת של 'הפרדס'. כלומר, המטפיזיקה והפיזיקה הן למעשה תורת הסוד היהודית העתיקה, שרמזים לה מצויים בכתבי חז"ל. חז"ל, כפי שכתב הרמב"ם במקום אחר (מורה נבוכים ב, יא), היו פילוסופים גדולים, ותורתם האזוטרתית הייתה תורה פילוסופית. במורה-הנבוכים, הרמב"ם יבקש להחזיר עטרה ליושנה, ולהכשיר את המתאימים לכך להיות בעלי סוד, פילוסופים יהודיים. מנגד, במשנה-תורה המיועד לכל שכבות העם לא יכנס הרמב"ם לנבכי הפרדס - על תורת סוד להישאר סודית. אך הוא כן יבקש להנחיל ידע בסיסי במעשה בראשית ומעשה מרכבה, ולבסס בעם ישראל את התודעה, כי הללו הם בעצם הפיזיקה והמטפיזיקה הפילוסופיות.¹

עמדתו של הרמב"ם אודות מהותה של תורת הסוד היהודית עוררה פולמוס נרחב בימי-הביניים, וספגה ביקורת קשה מצד מתנגדי הפילוסופיה. כנגד הרמב"ם נטען שהוא מְחַלֵּן את התורה, ואף מחלל אותה, בהכניסו להיכליה חכמה זרה ואפיקורסית.² בקרב המקובלים התנהל וויכוח על היחס בין שתי תורות הסוד, הקבלית והפילוסופית, ועל הלגיטימיות של האחרונה.³ אך לא בשאלות הללו, שנידונו על-ידי רבים וטובים, מצויים מעיינינו כאן. לצד הזיהוי בין הפילוסופיה ובין תורת הנסתר, בהלכה שלפנינו

1 "אשר להזכרה קצרה של יסודות האמונה וכללי האמיתות ורמזים הקרובים לדברים מפורשים, הסתפקנו במה שציינו בחיבור ההלכה הגדול, משנה תורה" (מורה נבוכים [מהדורת מיכאל שוורץ], פתיחה).

2 בירור היסטורי של נקודת השיא של הפולמוס על הרמב"ם, בשנות ה-30 של המאה ה-13, מופיע אצל עזריאל שוחט, 'בירורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם', ציון לו.

3 לסקירה של עמדות המקובלים השונים ביחס לפילוסופיה של הרמב"ם, והיחס בינה ובין הקבלה, ראה ישראל יעקב דינסטאג, 'הרמב"ם לאור חכמי הקבלה', בתוך: הרמב"ם - תורתו ואישיותו (ערך שמעון פדרבוש), ניו-יורק תשט"ז.

מתרחשת גם דרמה נוספת. צנועה יותר, אך אולי לא פחות מעניינת. הרמב"ם איננו רק מגדיר בהלכה זו את תוכנה של תורת הסוד. למעשה, עיקר עיסוקו בה הוא ביחס שבין תורת הסוד ובין חכמת ההלכה, ואף כאן עמדתו של הרמב"ם היא חריגה ושונה. לדרמה סמויה יותר זו, לגלגוליה המאוחרים ולשורשיה הרוחניים, מוקדש המאמר שלפניכם. היא נפתחת בהמשכם של דברי הרמב"ם:

ואף על פי שגדולי ישראל היו, וחכמים גדולים היו [“חכמים הראשונים” המוזכרים בתחילת ההלכה], לא כולם היה בהן כוח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריי. ואני אומר שאין ראוי להיטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ו’לחם ובשר’ זה - הוא לידע ביאור האסור והמותר וכיוצא בהן משאר המצוות. ואף על פי שדברים אלו ‘דבר קטן’ קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים: דבר גדול - מעשה מרכבה ודבר קטן - הוייה דאביי ורבא; אף על פי כן ראויין הן להקדימן, שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה. ועוד, שהן הטובה הגדולה, שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא, ואפשר שידעם הכל: גדול וקטן, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר.

(רמב"ם, יסודי התורה ד, יג)

על-פי הרמב"ם, הטיול בפרדס הוא מסע מאתגר ותובעני, שאיננו מתאים לכולם. גם בקרבם של חכמי ישראל הגדולים מן העבר, רק חלקם של החכמים יכלו לעמוד על עומקם של רזי הפרדס. הם היו בקיאים ורגילים בעולמה של ההלכה - כך עולה מדברי הרמב"ם - אך לא כולם היו בעלי ידע פילוסופי אמיתי. העיון הפילוסופי העמוק מצריך יכולות שגם לחלק מלומדי ההלכה המוכשרים אין בנמצא.

כאן מוצא לנכון הרמב"ם להרחיב עוד בשאלת היחס בין לימודי הנסתר ולימודי הנגלה. כבסיס לעמדתו, הוא מאמץ את דבריהם של חז"ל במסכת סוכה (כח, ב), הקובעים: “דבר גדול - מעשה מרכבה. דבר קטן - הויות דאביי ורבא”. כלומר, תורת הסוד היא החלק המובחר והעמוק שבתורה, העוסק “בדברים הגדולים”, בשורשי הקיום. לעומת תורת הסוד, ניתן לומר שחכמת ההלכה עוסקת “בדברים קטנים”, בענייני משפט וחוק, שאינם בעלי שגב ועומק דומים.

עם זאת, לא כל אחד ראוי לעסוק בתורת הסוד. חז"ל הציבו הגבלות שונות מסביב לעיסוק בתורה זו. אין לדרוש במעשה בראשית אלא בפני שניים, ואת מעשה מרכבה אין ללמד אלא את היחיד, ואף זאת בתנאי שהוא “חכם ומבין מדעתו” (משנה חגיגה ב, א); שאלות מסוימות אין לשאול כלל - “מה למעלה, מה למטה, מה לפני ומאחור”

(שם); ובברייתא ממנה לקוח המונח 'פרדס', מתואר כי כמה מן החכמים שעסקו בחכמת הפרדס שילמו מחירים כבדים על כך:

תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, משום שנאמר: "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". בן עזאי הציץ ומת, עליו הכתוב אומר "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". בן זומא הציץ ונפגע, ועליו הכתוב אומר "דבש מצאת אכל דרך פן תשבענו והקאתו". אחר קיצץ בנטיעות. רבי עקיבא יצא בשלום.

(חגיגה יד, ב)

לאור הסכנה שבמפגש בלתי בשל עם הסוד, מציב הרמב"ם קריטריון לעיסוק בו, ושוב הדברים נוגעים ליחס שבין לימודי ההלכה ולימודי הסוד. לימודי ההלכה אמנם אינם נעלים לפי הרמב"ם כלימודי הסוד, אך הם קודמים להם, ומניחים עבורם את התשתית הבסיסית. לימודי ההלכה הם "הבשר והלחם", חומרי היסוד מהם נבנים החיים היהודיים המתוקנים. עבור מי שחשק בסוד, הם מקנים את יישוב הדעת, החיוני לכל מי שעתיד להיפגש בעולמות הרוח המטלטלים. ועבור הכל, הם מתווים את המסלול הראוי והנגיש לחיים של יושר והצלחה ולזכייה בעולם הבא.⁴

לימודי הסוד לפי הרמב"ם הם אפוא הייעוד הנעלה ביותר עבור לומד התורה. הם הפרדס הקסום המחכה לראויים לו בקצה של דרך מפרכת, רצופת אתגרים ומכשולים. בהם מצוי הישג השיא של הקיום הדתי, והמימוש העמוק ביותר של הפוטנציאל שבאדם. ללימודי ההלכה לעומת זאת, קובע הרמב"ם ייעוד צנוע יותר. לימודי ההלכה מכוננים את קומת היסוד המאפשרת חיים ראויים עבור ההמון, ומהווה הכנה הכרחית

4 בהלכות עבודה זרה (ב, ג) מזהיר הרמב"ם מפני הרהור ב"כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה". נראה שהוא רומז בין היתר למי שעוסק בפילוסופיה ללא הבשלות הנדרשת, ועשוי להגיע משום כך לידי ספקות וטעויות. אדם זה "נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו". הלשון בה נוקט הרמב"ם בהלכות עבודה זרה מרמזת על הקשר בין דבריו שם ובין ההלכה בה אנו מעיינים בהלכות יסודי התורה: החרבת העולם על-ידי מי שניגש ללימודי הסוד בטרם עת עומדת בניגוד לפעולתם של לימודי ההלכה, המביאים ל"יישוב העולם"; לימודי ההלכה מתאימים גם למי שדעתו קצרה, אך לא כן לימודי הסוד, שאנשים בעלי דעת קצרה יינזקו על-ידם (בהלכות יסודי התורה הניסוח הוא "לב קצר"). מי שלא מילא את כרסו בבשר והלחם, קומת התשתית המייצבת את החיים על מסלולם הנכון, מסכן את עצמו ואת החברה כאשר הוא מרהיב עוז לבוא בשערי הפרדס.

למדרגות גבוהות יותר עבור היחידים. אך אין לבקש בהם את התכלית האולטימטיבית של החיים הדתיים, שהיא לסוד לבדו.

הגדרתו של העיסוק בסוד כמימוש הגבוה של האידיאל הדתי מהווה חידוש מרחיק לכת ביחס לתפיסות המקובלות בבתי המדרש מהם הושפע הרמב"ם. נתבונן לדוגמה בקטע מאגרת של רב האי גאון, שנשאל למהותו של ה'פרדס' המוזכר במסכת חגיגה:

ושמא אתה יודע, כי הרבה מן החכמים היו סוברים, כי מי שהוא הגון בכמה מידות זכורות ומבוארות, כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים לעשות שישב בתענית ימים ידועים, ומניח ראשו בין ברכיו ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה שהן מפורשות. ובכן מציץ בפנימיו ובחדריו כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה, וצופה כאילו הוא נכנס מהיכל להיכל ורואה מה שיש בו. ויש שתי משניות שהתנאים שונין אותן בדבר זה, ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרת, ודבר זה מפורסם וידוע.

(אוצר הגאונים, חגיגה, התשובות, כ, עמ' 14)

רב האי מזהה את חכמת הפרדס עם תורת העפלת התודעה של ספרות ההיכלות. בניגוד לכך, הרמב"ם רואה את תורת הסוד כבעלת תוכן עיוני-לימודי, כדיסציפלינה של הפילוסופיה הדתית. אך לעניינו, חשוב יותר לתת את הדעת על האופן בו מציג רב האי את חכמת הפרדס, את ההקשר שהוא מעניק לה במסגרת החיים הדתיים: "מי שהוא הגון בכמה מידות זכורות ומבוארות, כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים לעשות". תורת הסוד מוצגת כאן כאופציה, כדרך פעולה העומדת לרשותם של יחידי סגולה שנפשם יוצאת אל הנסתר. היא איננה נתפסת כאופק האולטימטיבי והכרחי של החיים הדתיים, אלא כמין זכות מופלאה הניתנת לראויים לה. תורת הסוד איננה חלק מובנה מדרך המלך של ההתקדשות והעלייה, אלא נתיב אפשרי להתנסות מרוממת, הפתוח ליחידים שמעוניינים בו. כמה שונים מכך דברי הרמב"ם, המציבים את תורת הסוד כמשאת הנפש הגדולה של הקיום הדתי, כיעד שכל ערוצי החיים הרוחניים מכוונים לקראתו.

חרף החידוש הרב שבמהפכה השנייה של הרמב"ם, את תשומת הלב משכה המהפכה הראשונה, הפרובוקטיבית יותר. רק מעטים הצביעו על התפנית הסמויה שחולל הרמב"ם, כאשר הציב את לימודי הסוד כיעוד האחרון של החיים הדתיים, וכחשובים מלימודי ההלכה. מן הבודדים שנתנו את דעתם על פן זה של דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה היה הריטב"א. דבריו של הריטב"א מוסבים על אותו המקור בגמרא עליו נשען הרמב"ם, בו נדון היחס בין הוויות אב"י ורבא ובין מעשה מרכבה. מדובר בהערה

בשוליה של ברייתא המובאת בגמרא, המתארת את היקף לימודיו העצום של רבן יוחנן בן זכאי:

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן.

(גמרא סוכה כח, ב)

לאחר דברים אלו, מובאת הצעה לביאור הביטויים "דבר גדול" ו"דבר קטן":

דבר גדול - מעשה מרכבה, דבר קטן - היות דאביי ורבא.⁵

(שם)

בתחילה דן הריטב"א במשמעות של 'מעשה מרכבה'. כמוכן שבניגוד לרמב"ם, הוא איננו מזהה אותו עם הפילוסופיה. תחת זאת, הוא סבור כי מדובר כאן על משנתם של "בעלי האמת", הקשורה בוודאי למסורת הקבלית או למקורות השראתה:

מעשה מרכבה. פירוש מרכבה העליונה הקדושה שלא נסתכלו בה נביאים מעולם, וסודה ידוע לבעלי האמת.

(ריטב"א שם, ד"ה מעשה מרכבה)

ממשיך הריטב"א ומבאר את כוונתה של הגמרא בקביעתה כי 'היות דאביי ורבא' הן "דבר קטן":

דבר קטן היות דאביי ורבא. פירוש דבר קטן הוא לגבי מעשה מרכבה שאמרנו, ולגבי הא נמי לא קרי דבר קטן לתלמוד שהרי קדמו לכולם שלא הניח מקרא משנה ותלמוד הלכות ואגדות, והם יתד שהכל תלוי בו. אלא היות דאביי ורבא הם קושיות ותירוץין וספיקות שלהם שלא נתבררו להם מפני שלא ירדו לעומקן של תלמוד כחכמים הראשונים, ולפי שהיה זה מחסרון ידיעה קרי ליה דבר קטן בחכמת המשנה, אבל גדול הוא מכל שאר חכמות הגוים. וזה הפירוש אמת ונכון לכל המאמין, ולא כמו שפירשו אחרים האלקים יכפר.

(ריטב"א שם, ד"ה דבר קטן היות דאביי ורבא)

5 הביאור איננו מכתיבת התנאים, היות ומוזכרים בו אביי ורבא, המאוחרים לכל מקור תנאי.

הריטב"א מבין כי דברי הגמרא עשויים להיות מובנים כממעטים מחשיבותו של התלמוד, ומזדעק לכבודו. הוא מדגיש כי 'הויות דאביי ורבא' אינן "דבר קטן" באופן אובייקטיבי, אלא רק ביחס לחכמה המיסטית של 'מעשה מרכבה'. יתר על כן, הריטב"א מטעים כי בביטוי 'הויות דאביי ורבא' אין הכוונה לתלמוד בכללותו, אלא רק לדיונים המאוחרים שבו.⁶ על קומות היסוד של התלמוד לא ניתן לדבר כ'דבר קטן', אפילו ביחס ל'מעשה מרכבה'.⁷ בדברים אלו שב ומבצר הריטב"א את מעמדו המרומם של התלמוד, ושולל את האפשרות של כל טעות בעניין בעקבות דברי הגמרא שלפנינו. אפילו ביחס לחכמת הנסתר העמוקה, שהריטב"א ודאי מעריך מאוד, הוא איננו מוכן להציג את התלמוד כבעל חשיבות פחותה. התלמוד תמיד ייחשב לחלק מן המעולה והמובחר שבתורה.

כאן פונה הריטב"א אל התייחסות מרומזת לפירושו של הרמב"ם. התייחסות זו מתבקשת, היות והרמב"ם פירש את הגמרא בדיוק באופן ממנו הריטב"א חשש, ושממנו ביקש להוציא. זיהויים של 'מעשה מרכבה' כדבר גדול ושל 'הויות דאביי ורבא' כדבר קטן מורה לטעמו על מעמדה העדיף של חכמת הנסתר על פני התלמוד. אם נדייק, טענתו של הרמב"ם מרחיקת לכת אף יותר, ולדידו של הריטב"א, חמורה יותר: ב'הויות דאביי ורבא', על-פי פירושו של הרמב"ם, אין הכוונה לתלמוד בלבד, אלא לחכמת ההלכה בכללותה. הפרופורציות של "דבר קטן" מוענקות על-ידי הרמב"ם לא רק ללימוד התלמוד, אלא ללימוד ההלכה בכלל. אכן, כפי שראינו לעיל, הרמב"ם סבור כי חכמת הסוד - לא חכמת ההלכה - היא הייעוד הגבוה ביותר של לימוד התורה.

דבריו של הריטב"א על הרמב"ם נשזרים בהמשך ביאורו. 'הויות דאביי ורבא' מכונות על-ידי הגמרא 'דבר קטן', כיוון שהחכמים המאוחרים לא העמיקו בלימוד המשנה כקודמיהם. למרות פגם זה, בקנה מידה אובייקטיבי 'הויות דאביי ורבא' הן "דבר גדול", יותר מ"כל שאר חכמות הגוים". הריטב"א מצר על פירושם של "אחרים" - הרמב"ם - שביקשו ללמוד מכאן את ההיפך, וטענו כי חכמת הפילוסופיה נשגבת מחכמת ההלכה.

6 בקביעה זו נשען הריטב"א על העובדה שהתלמוד מוזכר בראשיתה של הרשימה, שנראה כי בה מוזכרים התחומים החשובים ביותר. נציין כי 'תלמוד הלכות ואגדות' המוזכר בברייתא איננו יכול להיות התלמוד במובן אליו אנו מתכוונים בדרך-כלל, דהיינו הש"ס הבבלי. התנאים כלל לא הכירו תלמוד זה, ומובנה של המילה 'תלמוד' בפיהם הוא ודאי אחר, ומסתבר שהוא קרוב יותר למובן אותו הציע הרמב"ם, להלן סמוך להערה 10.

7 הזיהוי בין 'הויות דאביי ורבא' ובין הדיונים המאוחרים בתלמוד הוא מוקשה, כיוון שלא יתכן שרבן יוחנן בן זכאי למד את דיוני התלמוד המאוחרים. אכן, רש"י ורבינו חננאל מפרשים אחרת, שרבן יוחנן בן זכאי עסק באותן השאלות בהן עסקו אביי ורבא.

לטעמו, כל החכמות החיצוניות אינן משתוות במעלתן לחכמת ההלכה ובכלל זה לתלמוד על כל שכבותיו.⁸

הפער בין הרמב"ם והריטב"א בא לידי ביטוי לא רק בהיררכיה בין התלמוד וחכמת ההלכה ובין שאר החכמות, אלא גם באפיונים המפורטים יותר המוענקים להם. הרמב"ם זיהה את חכמת ההלכה כ'לחם והבשר', וקבע כי ראוי להקדים את לימודיה על-פני לימודי חכמת הסוד, משום שהיא מיישבת דעתו של אדם תחילה. הוא אף הציג את חכמת ההלכה כ"טובה הגדולה שהשפיע הקב"ה ליישוב העולם הזה ולנחול חיי העולם הבא", וכחכמה המתאימה לכל. מנגד, הריטב"א מאפיין את התלמוד, יחד עם המקרא והמשנה, כ'יתד שהכל תלוי בו'. במבט ראשוני, ניתן היה לומר כי האפיונים אותם מעניקים הרמב"ם והריטב"א לחכמת ההלכה ולתלמוד דומים זה לזה: שניהם מציגים אותם כחלק מן התשתית המבססת את אורח-החיים היהודי. אך נזכור, כי אצל הרמב"ם תשתית זו היא בבחינת "דבר קטן", פלטפורמה ממנה ניתן לנסוק אל מקומות גבוהים יותר.⁹ לעומת זאת, אצל הריטב"א, התשתית ההלכתית היא עצמה "דבר גדול", עיקרה של התורה. ה'יתד שהכל תלוי בו" הוא מה שמעניק לכל עיסוק אחר את משמעותו. ניתן להפליג ממנו אל מחוזות נוספים, ואף לכאלו אקזוטיים ומרתקים, אך הללו אינם מהווים ייעוד אלטרנטיבי וחשוב יותר. אדרבה, כל ערכם מושתת על הזיקה אותה הם מקיימים עם ה'יתד". העיסוק בעולמות הנסתר, ולמעשה בכל החכמות כולן, יונק את ערכו מן ההקשר של "מקרא, משנה ותלמוד הלכות ואגדות". הללו הם

8 נשים לב לכך שדווקא בנקודה זו יוצא קצפו של הריטב"א על הרמב"ם. על-פניו המקומם ביותר בדברי הרמב"ם הוא הכתרתה של הפילוסופיה כתורת הסוד היהודית - המהפכה הגדולה אותה עורך הרמב"ם בהלכות יסודי התורה. אך לזו מה שהניע את כתיבתו היה ההתנגדות לזיהוי בין 'מעשה מרכבה' ובין הפילוסופיה, היה הריטב"א מתפלמס עם הרמב"ם בדיבור המתחיל הקודם, בו הוא מבאר מהו 'מעשה מרכבה'. בדיבור המתחיל השני, ברור כי עניינו של הריטב"א הוא שונה, ונוגע להרמת קרנה של חכמת ההלכה. מה שחורה לריטב"א באמת בדברי הרמב"ם, ומלבה את האנרגיה שמאחורי כתיבתו, הוא הקטנתה של חכמה זו. ביקורתו של הריטב"א על הרמב"ם מונחת בהקשר הזה, ומובנת לאשורה רק לאורו. כך, הזכרתן של "חכמות הגוים" כאן איננה על-מנת לשלול את זיהויין עם 'מעשה מרכבה' (שהריטב"א אכן סולד ממנו כשלעצמו), אלא משמשת על-ידי הריטב"א על-מנת לבקר את

העדפותיו של הרמב"ם, המעלה על נס חכמה זרה על-פני החכמה היהודית האותנטית.
9 הדברים מגיעים עד כדי כך, ששאלת הטעם בשמירת ההלכה על-ידי הפילוסוף היא שאלה רצינית העומדת בפני המעיינים במשנתו ההגותית של הרמב"ם. ראה לדוגמה יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 149-154.

"תעודת הזהות" של החיים היהודיים: מובנם הבסיסי, הפנים שלהם כלפי החוץ, ואף העסיס העשיר שמעניק להם את טעמם.

יחסו זה של הריטב"א אל התלמוד בפרט ואל ההלכה בכלל איננו זר לנו. דומה כי הוא מבטא את רוחו המוכרת של בית המדרש מימים ימימה. רוח זו עודנה מנשבת בתוקף, ומעמידה את לימודי התלמוד וההלכה כמוקד הנורמטיבי והרוחני של לימוד התורה. "תעודת הזהות" הבסיסית של התורה לא השתנתה, למרות התמורות ההיסטוריות, הערכיות והרעיוניות. דברי הריטב"א אינם משקפים רק את זמנו ומקומו: הם נושאים בתוכם אינטואיציה קולקטיבית יהודית עמוקה, שטרם נס ליחה.

כאשר אנו רואים את קובלנתו של הריטב"א כלפי הרמב"ם כנובעת מזרמי מעמקים של הקיום היהודי, ניתן להבין טוב יותר את משמעותם של דברי הרמב"ם. הרמב"ם מבקש למצב את תורת הנסתר כמיטב והעיקר שבתורה, על-חשבון תורת ההלכה. אך משהו בדנ"א היהודי הבסיסי, גם מאות שנים לאחר מכן, מסרב לעכל זאת. ההגדרה המחודשת של היחס בין חכמת ההלכה וחכמת הסוד גוררת אחריה מושגי יסוד של ההווה הדתית ומבקשת לארגנם מחדש. הרגישויות הדתיות של הריטב"א מזהות זאת ויוצאות חוצץ כנגד. כמו הנדבך הראשון בדברי הרמב"ם, בו הוא מבנה את הפילוסופיה כתורת הסוד היהודית, גם נדבך שני זה הוא בבחינת מהפכה.

ב. סדרי לימוד חדשים

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה הציב את העיקרון למהפכה כפולת פנים. הפנים הידועות והמדוברות של המהפכה הזו נוגעות להטמעתה של ההגות הפילוסופית כפנימיותה של תורת ישראל. פנים מעט סמויות יותר, שאליהן ביקשנו להפנות בפרק הקודם את הזרקור, קשורות להגדרה מחדש של ההיררכיה בין חכמת ההלכה ובין חכמת הסוד. לשתייהן העניק הרמב"ם ביטוי הלכתי קונקרטי בצמד הלכות מהלכות תלמוד תורה, בהן הוא מגדיר את סדרי הלימוד של האדם מישראל.

דברי הרמב"ם, בהם נעיין להלן, מבוססים על הגמרא במסכת קידושין:

אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא, מאי דכתיב: ושננתם לבניך? אל תקרי ושננתם אלא ושלתם, לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד. מי יודע כמה חיי? לא צריכא - ליומי.

(גמרא קידושין ל, א)

על-פי ר' יהושע בן חנניא, ראוי לו לאדם שיחלק את זמן לימוד התורה שלו לשלושה: שליש ממנו יקדיש למקרא, שליש למשנה, ואת השליש האחרון - לתלמוד. מן הלשון

"שנותיו", מניחה הגמרא שהכוונה היא לחלוקת משך חייו הכולל של האדם לשלושה פרקים ארוכי-שנים, שבכל אחד מהם יתמקד בתחום אחר. לאור זאת היא מעלה תמיהה: וכי האדם יודע כמה זמן יחיה, וכיצד עליו לחלק את שנותיו? לאור קושיה זו חוזרת בה הגמרא מהבנתה הראשונה, ומפרשת את דברי ר' יהושע בן חנניא באופן אחר. רש"י (שם, ד"ה ליומי) סבור שעל-פי הבנתה המחודשת של הגמרא, יש לחלק כל שבוע ושבוע לשלושה חלקים, ולא את כלל שנותיו של האדם. תוספות (שם, ד"ה לא צריכא ליומי) לעומתו מבינים כי יש לחלק כל יום ויום בפני עצמו.

כך מביא הרמב"ם את דברי ר' יהושע בן חנניא בהלכות תלמוד תורה:

וחייב לשלש את זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר, וידין במידות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המידות, והיאך יוציא האסור והמותר, וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה; וענין זה הוא הנקרא תלמוד.

כיצד? היה בעל אומנות, והיה עוסק במלאכה שלש שעות ביום, ובתורה תשע: אותן התשע - קורא בשלש מהן בתורה שבכתב, ובשלש בתורה שבעל פה, ובשלש מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר. ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן, ופירושו בכלל תורה שבעל פה, והענינות הנקראין פרדס בכלל התלמוד. במה דברים אמורים? בתחילת תלמודו של אדם. אבל כשיגדיל בחכמה, ולא יהא צריך לא לתלמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה - יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד, לפי רוחב ליבו וישוב דעתו.

(רמב"ם, תלמוד תורה א, י-יב)

ניתן לזהות כמה וכמה הכרעות בלתי מובנות מאליהן באופן בו בחר הרמב"ם להביא את דברי הגמרא. ראשית, את לשון "לעולם" שבגמרא, שמשמעה בדרך-כלל הנחייה בלתי-מחייבת, המיר הרמב"ם בלשון "חייב", ובכך הפך את ההנהגה הטובה שבגמרא לבעלת תוקף הלכתי מחייב.¹⁰ שנית, הרמב"ם סובר כבעלי התוספות, שהחלוקה לשלושה חלקים נוגעת לכל יום ויום בפני עצמו. שלישית, הרמב"ם מחליף את הביטויים 'מקרא', 'משנה' ו'תלמוד' בביטויים אחרים, שמאפשרים לו להבהיר מהן בדיוק חובות הלימוד העומדות בפני האדם. בהקשר זה, ישנו הבדל בין 'מקרא' ו'משנה'

10 ראה יעקב בלידשטיין, 'ובהם נהגה' - עיונים בהלכות תלמוד תורה לרמב"ם, באר שבע תשע"ז, עמ' 53.

ובין 'תלמוד'. ב'מקרא' הכוונה היא לתורה שבכתב, ספרי התנ"ך; ב'משנה' הכוונה היא לתורה שבעל-פה, הקורפוס החזו"לי, ואולי גם לכתובה רבנית מאוחרת יותר. כלומר, 'מקרא' ו'משנה' אליבא דהרמב"ם הם שני גופי ידע המנוסחים בטקסט, שתי "ספריות" שעל האדם לרכוש ידיעה בהן. לעומת זאת, 'תלמוד' על-פי הרמב"ם איננו גוף ידע מסוים, גם לא הש"ס הבבלי, שכלול ב'משנה'. ה'תלמוד' הוא מתודה של למידה: "ישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר וידין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה". 'תלמוד' הוא בעצם לימוד ההלכה באופן עיוני, מתוך מגמה להגיע למסקנות מעשיות, כאשר כל המקורות ההלכתיים הינם רלוונטיים.

הכרעות פרשניות אלו של הרמב"ם הינן מתקבלות על הדעת, גם אם ניתן היה להבין את הסוגיה אחרת. אך לשתי הכרעות נוספות של הרמב"ם אין ביסוס ברור בלשון הגמרא, ואילו משמעותן היא מרחיקת לכת.

ההכרעה הראשונה היא הקביעה, כי הדרכתו של ר' יהושע בן חנניא נוגעת רק ל"תחילת תלמודו של אדם", ללומד העושה את צעדיו הראשונים בעולמה של תורה. על לומד מתחיל כזה לשלש את לימודו, ולהקדיש פרקי זמן שווים לתורה שבכתב, לתורה שבעל פה ולתלמוד. אבל "כשיגדיל בחכמה", וירכוש בקיאות בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה, על הלומד לשנות את סדרי לימודו ולהקדיש את רוב רובה של שגרת לימודו לתלמוד. מעת לעת, עליו לקרוא בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה על-מנת לתחזק את בקיאותו, אך את עיקר לימודו עליו לקבוע בתלמוד, בלימודה העיוני של ההלכה.¹¹

ההכרעה השנייה היא בהערה קצרה אך רבת-משמעות, הקושרת קשר אמיץ בין דברי הרמב"ם כאן ובין דבריו בהלכות יסודי התורה: "והענינות הנקראין פרדס בכלל תלמוד". בניגוד מסוים למשתמע מהגדרת התלמוד קודם לכן, כעיון בעל אופי הלכתי, כולל בו בהערה זו הרמב"ם גם את חכמת הפרדס. וחכמה זו הלא היא, כך ידוע לנו מהלכות יסודי התורה - הפיזיקה והמטפיזיקה הפילוסופיות. אפיונה של הפילוסופיה כתורת הסוד היהודית, שעשוי היה להיתפס כעמדה עקרונית בלבד בהלכות יסודי התורה, מעוגן כאן בהלכה פסוקה. ועוד: כאשר אנו מניחים את ההערה ביחס אל הפרדס בתוך הקשרה בשתי ההלכות שלפנינו, מתברר האימפקט ההלכתי הרחב שלה. קודם כל, כיוון שמה שהוצג על-ידי הגמרא כהמלצה טובה בלבד, מובא על-ידי

11 למקורותיו האפשריים של הרמב"ם בהסברו זה עיין אצל הרב נחום אליעזר רבינוביץ, יד פשוטה - ספר המדע, ירושלים תש"ן, עמ' שסט-שע.

הרמב"ם כהלכה מחייבת. אבל מעבר לכך, התלמוד אצל הרמב"ם הוא העיסוק העיקרי, הבלעדי כמעט, של הלומד המתקדם. וכיוון שהפרדס בכלל תלמוד הוא, נראה שהרמב"ם מבקש להעניק לו מקום מרכזי בלימוד התורה, לא רק בהאדרתו כתחום העמוק והחשוב ביותר של התורה, אלא אף מבחינת הזמן שיש להקדיש לו.

כיצד מתבטאת בהלכות תלמוד תורה המהפכה השנייה, הסמויה, הקשורה להיררכיה שבין חכמת ההלכה וחכמת הסוד? על-פניו, הרמב"ם איננו מנגיד כאן בין חכמת ההלכה וחכמת הסוד, כפי שעשה בהלכות יסודי התורה, אלא אדרבה, כולל את חכמת הסוד לצד העיון ההלכתי תחת הכותרת 'תלמוד'. בקביעה זו הרמב"ם עושה כברת דרך מסוימת בביסוס מעמדה של חכמת הסוד, כיוון שהוא מעניק לה עדיפות על הלימוד הבקיאיתי של ההלכה, ומשווה בינה ובין לימוד ההלכה העיוני. אך אין בה משום מתן מעמד בכורה לחכמת הסוד על-פני חכמת הנגלה, ברוח הלכות יסודי התורה.

בכל זאת, נדמה כי ניתן לזהות רמיזה דקה, אך ברורה, גם למתן עדיפות של ממש לתורת הסוד. הרמב"ם סבור כי ב'תלמוד', עיסוקו של הלומד המתקדם, כלולים העיון ההלכתי וחכמת הנסתר. אבל כיצד אמור הלומד המתקדם לחלק את זמנו בין השניים? לכאורה, הרמב"ם איננו נותן לכך תשובה, וניתן היה לומר כי לאף אחד מן התחומים אין עדיפות ברורה. אך נשוב וניתן את דעתנו להדרכתו של הרמב"ם עבור הלומד המתקדם: "יפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב ליבו וישוב דעתו". הביטויים 'רוחב לב' ו'ישוב הדעת', לקוחים ישירות מהלכות יסודי התורה, מן הקטע בדברי הרמב"ם הנוגע ליחס שבין חכמת הנסתר וחכמת ההלכה.¹² על-מנת להסביר, מדוע יש להקדים את לימודי ההלכה ללימודי הסוד, פנה שם הרמב"ם לאפיונה של חכמת ההלכה. הוא טען כי דברי ההלכה "מיישבין דעתו של אדם תחילה", וכי הם מתאימים לכל, "קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר". כאשר הרמב"ם מרמז כאן לקביעותיו אלו, נראה כי הוא מבקש לצייד אותנו בהנחיה נוספת ביחס לדרכי הלימוד. מעבר להבחנה הראשונית בין דרכי הלימוד של הלומד המתחיל ואלו של הלומד המתקדם, ישנן גם מדרגות שונות של לומדים מתקדמים, הקשורות ליישוב הדעת ולרוחב הלב (הכושר השכלי). יישוב דעתו ורוחב לבו של הלומד המתקדם, שעיקר עיסוקו בתלמוד, הם הקריטריונים על-פיהם נקבע תוכן לימודיו, בהתאם לכתוב בהלכות יסודי התורה. מי שדעתו טרם נתיישרה, וכוחו השכלי בינוני, ראוי שישים את רוב מעייניו בעיון ההלכתי. ככל שדעתו של הלומד התלמוד מיושבת יותר, וככל ששכלו מחודד יותר, עליו

להקדיש זמן רב יותר לחכמת הסוד.¹³ נמצא אפוא כי גם בהלכות תלמוד תורה עומד הרמב"ם על היחסים בין לימודי ההלכה ולימודי הסוד, ומגדירם כיחסים שבין תשתית המבנה ובין הבניין המשוכלל והמפותח שעל גביה. חכמת הסוד היא התכלית העליונה של לימודי התורה, אליה ניתן לשאוף לאחר שנבנתה קומת היסוד של הידע ההלכתי.

בפרק הקודם הצגנו את התנגדותו של הריטב"א למהפכה השנייה של הרמב"ם, כפי שהיא מתבטאת בהלכות יסודי התורה. גם בדיונו בדינו של ר' יהושע בן חנניא, נבקש להציג עמדה החולקת על זו של הרמב"ם, וצומחת מאינטואיציות דומות לאלו של הריטב"א באשר למרכזיותו של לימוד ההלכה ושל התלמוד בפרט. עמדה זו עולה מפסק של ר"ת בעניין דינו של ר' יהושע בן חנניא, המוזכר בדברי הפרשנים והפוסקים.

על-מנת להבין פסק זה יש להקדים, כי ר"ת חולק על הרמב"ם, וסבור כי ב'תלמוד' אין הכוונה למתודה מסוימת של לימוד, אלא לתוכן לימודי מסוים, בדומה ל'מקרא' ו'משנה'. ה'תלמוד' על-פי ר"ת הוא הש"ס הבבלי. לאור הסברו זה, נראה שר"ת מתקשה בפער שבין הדרכתו של ר' יהושע בן חנניא ובין המנהג הרווח. על-פי ר' יהושע בן חנניא, על האדם לשלש את לימודו בין המקרא, המשנה והתלמוד. ברם, עינינו הרואות שרבים מלומדי התורה (ומשתמע שגם ר"ת וסביבתו) אינם עושים כן, אלא מרוכזים בעיקר בלימוד התלמוד. כיצד נוכל לנמק את דרכם של הלומדים, שאיננה עולה בקנה אחד עם ההדרכה שבגמרא? כמענה לשאלה זו מציע ר"ת את ההצעה הבאה, אותה נביא כניסוחה בדברי התוספות במסכת קידושין:

ור"ת פי' שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין (דף כד, א) בבל בלולה במקרא במשנה ובגמרא, דגמרת בבל בלול מכולם.

(תוספות קידושין ל, א ד"ה לא צריכא ליומי)

הגמרא במסכת סנהדרין אומרת שהתלמוד הבבלי בלול ממקרא, משנה וגמרא. אם כן, אומר ר"ת, די ללמוד גמרא על-מנת לצאת ידי חובת לימודם של המקרא, המשנה והתלמוד גם יחד. ניתן להצדיק, לכתחילה, את נוהגם הרווח של לומדי התורה להתמקד בלימוד הגמרא.

ניתן להבין את דברי ר"ת כתירוץ טכני, שכל מטרתו היא להעניק לגיטימציה למנהג הנוגד את המקורות. אך שמא ניתן למצוא בהם גם ממד עמוק יותר, חרך הצצה אל עולמו הרוחני של ר"ת. לא בכדי ביקש ר"ת לבסס מבחינה הלכתית לימוד הנתון כולו

13 אפשרות אחרת היא כי הקריטריונים של יישוב הדעת ורוחב הלב אינם מתווים את חלוקת הזמן בין העיון ההלכתי ובין העיסוק בפרדס, אלא בין לימוד ההלכה בבקאות ללימודה בעיון. אך לפי הסבר זה, לא ברור למה התכוון הרמב"ם ברמיזתו לדבריו בהלכות יסודי התורה.

לגמרא, וישנה סיבה לכך שהוא איננו רואה בפתרון אותו הציע התחכמות בלתי כנה. ר"ת אכן מאמין שהגמרא כוללת בתוכה הכל. הוא אכן סבור שמלוא מרחביה של התורה כמוסים בתוכה. הגמרא, על-פי ר"ת, היא האספקלריה דרכה הכל ניבט. גם התנ"ך או המשנה מובנים באמצעות השפה התלמודית, שהיא נקודת המוצא ללימוד התורה בכלל. ניתן לדוגמה לחשוב בהקשר זה על שיעורי פרשת-שבוע העוסקים בלמדנות, או על לימודי מחשבה הממוקדים בשיטות, קושיות ותירוצים. התנ"ך ועולם ההגות מאבדים במסגרות אלו את אופיים העצמי, ומובנים מבעד לעדשותיה של החשיבה הלמדנית. פשרם של כל הדברים הוא פשרם התלמודי. שפת הש"ס היא השפה עימה יש לגשת אל המציאות.

הרמב"ם בוודאי לא היה סומך את ידו על היתרו של ר"ת להתמקד באופן בלעדי בלימוד הש"ס הבללי. להתבונן על הכל מבעד לעדשת הש"ס, זוהי לטעמו של הרמב"ם השטחה, שתוביל להחמצת רובדי המציאות העליונים. הגמרא לטעמו של הרמב"ם היא מקצוע חשוב, אך היא איננה המקצוע החשוב ביותר, וכל שכן שאיננה המקצוע הקובע את נקודת המבט הכללית על החיים. בהיבט זה, מגמתו של הרמב"ם בפרשנותו להדרכת ר' יהושע בן חנניא הפוכה מזו של ר"ת. אם ר"ת מבקש לצבוע הכל בצבעי התלמוד, הרי שהרמב"ם מבקש להעשיר את פלטת הצבעים. זוהי משמעות הכללתו של הפרדס כחלק מן התלמוד. כוונתו של הרמב"ם בה היא לשחרר את מושג התלמוד, הלימוד העיוני, מזיהויו עם הגמרא בלבד, ולפתוח אותו לאופקים נוספים. כאשר הרמב"ם מכליל את הפרדס בתלמוד, הוא איננו מספח את הפילוסופיה לעולמו של הש"ס, אלא מטמיע בתורה עולם דעת חדש, שהוא עצמאי ובעל שפה משלו. הוא מרחיב את מושג התלמוד לא רק מבחינה כמותית, אלא גם מבחינה איכותית, מצד יכולתו לשאת בתוכו ריבוי של עולמות.

ניתן לזהות קווי הדמיון בין דברי הריטב"א בסוכה ובין פסיקתו של ר"ת בסוגיה בקידושין. אצל שני החכמים משתקפת בינת הלב, על-פיה לימוד הגמרא איננו עוד תחום מלימודי התורה, אלא תחום הנושא חשיבות אחרת. הריטב"א ור"ת אינם זהים, אך שניהם מהדהדים מרחב כללי משותף. הם ענפים שונים הנמשכים מאותו השורש, של אינטואיציות יסוד עתיקות מאוד. הם מספרים סיפור ישן, שממשיך ונכתב, הקשור למעמד המיוחד של לימודי ההלכה. בפרק הבא אנו נבקש להעמיק עוד בסיפור זה, באמצעות עמדתו המרתקת של הרמ"א.

ג. בין שני פרדסים - עיבודו של הרמ"א לרמב"ם

פרשנותו של הרמב"ם להדרכתו של ר' יהושע בן חנניא השפיעה עמוקות על אופן התקבלותה בספרות הפסיקה. הן הטור (י"ד רמז) והן השו"ע (שם, ד) מביאים את דברי

ר' יהושע בן חנניא להלכה, ומביאים אותם בלשונו של הרמב"ם. הם מגדירים 'מקרא' 'משנה' ו'תלמוד' בדומה להגדרתם בהלכות תלמוד תורה, ומפרשים כי יחידת הזמן אותה יש לשלש היא יחידת היום הבודד. הם אף מקבלים את הבחנתו המקורית של הרמב"ם בין הלומד המתחיל והלומד המתקדם. בולטת בהעדרה, עם זאת, הכללתו של הפרדס בקטגוריית התלמוד.¹⁴ האם נמנעו הטור והשו"ע מלהביא את הערתו של הרמב"ם על הפרדס, משום שידעו שהוא מכונן בה אל הפילוסופיה? ואולי לא ראו לנכון להכליל את הפרדס בתלמוד, ובחובות לימודו של האדם, גם בהינתן שאפשר לזהותו עם מסורת סוד אחרת כגון הקבלה? לכך אין לנו תשובות.¹⁵

אמנם, דברי הרמב"ם על הפרדס לא נותרו בקרן זווית. הרמ"א, אוהבו ומעריצו של הרמב"ם, העמיד את עצמו עבורם לגואל.¹⁶ הוא אף עמד על הקשר שבין פסיקת הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה ובין הסבריו העקרוניים בהלכות יסודי התורה. לאור דברי הרמב"ם במקומות אלו, ביקש הרמ"א לעגן את מעמדם של לימודי הפרדס בפסיקה. הוא איננו מעוניין להגדיר את הפרדס כחלק מן החובה הלימודית של התלמוד, כמו הרמב"ם, אך הוא כן מבקש למצוא עבורו מקום לגיטימי. עמדת הרמ"א המפותחת בהגהתו על השו"ע ובמקומות נוספים, היא מפתיעה, רבת-פנים ואקטואלית. להלן דבריו בהגהות:

הגה: ויש אומרים שבתלמוד בבלי שהוא בלול במקרא, במשנה וגמרא, אדם יוצא ידי חובתו בשביל הכל. ואין לאדם לתלמוד כי אם מקרא, משנה וגמרא והפוסקים

14 הטור והשו"ע מצטיינים גם את לשון הרמב"ם הבאה, הנוגעת ללומד המתקדם שרכש בקיאות בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה: "יפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב לבו וישוב דעתו". אנו הצענו כי הרמב"ם רומז כאן לדבריו בהלכות יסודי התורה, ומציע קריטריון לחלוקת זמנו של הלומד המתקדם בין לימודי ההלכה ולימודי הפרדס. אך ברור כי הטור והשו"ע לא הבינו כן, היות והם השמיטו את זיהויו של הפרדס כחלק מן התלמוד. מסתבר שלדידם כוונת הרמב"ם בלשון המצוטטת היא להציע קריטריון לחלוקת זמנו של הלומד בין לימודי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה ובין לימודי התלמוד. ההבחנה בין הלומד המתחיל ללומד המתקדם, איננה בינארית, אלא בנויה כרצף. לכל אחד משלבי הרצף איזון ראוי משלו בין לימודי הבקיאות בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה ובין העיון ההלכתי. אין לשלול פירוש זה. ראה עוד לעיל, הערה 13.

15 ניתן היה לתרץ ולומר שהטור והשו"ע לא פסקו להלכה את הערתו של הרמב"ם על הפרדס משום שמדובר בחידוש של הרמב"ם שאין לו מקור בסוגיה. אך גם ההבחנה בין הלומד המתחיל והלומד המתקדם היא חסרת יסוד בסוגיה, והטור והשו"ע לא נמנעו מלהביא אותה.

16 בעניין זיקתו המיוחדת של הרמ"א לרמב"ם ראה אשר זיו, רמ"א, ניו-יורק תשל"ב, עמ' רמט-רנ.

הנמשכים אחריהם, ובוזה יקנה העולם הזה והעולם הבא, אבל לא בלמוד שאר חכמות. ומכל מקום מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס. ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמלא כריסו בשר ויין, והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות.

(הגהות הרמ"א יו"ד רמו, ד)

בפתיחת דבריו מביא הרמ"א את דברי ר"ת אותם ראינו, שהוזכרו על-ידי הטור אך לא על-ידי המחבר. אכן, משהו מרוחו של ר"ת נסוך גם על עמדת הרמ"א. גם אם התלמוד איננו הופך אצלו לפריזמה הבלעדית דרכה הכל נשקף, הרי שההלכה היא לטעמו מובנה האמיתי של התורה, כפי שנבקש להראות.

לאחר שהוא מביא את פסיקתו של ר"ת, מתחיל הרמ"א לפתח בפנינו עיבוד מקורי שלו לרמב"ם בהלכות יסודי התורה, המוציא את דברי הרמב"ם מפשוטם. בתחילת דבריו הוא מפרט את חובותיו הלימודיים של האדם: "ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא, משנה, גמרא, והפוסקים הנמשכים אחריהם". ניתן להבין את משמעותה של קביעה זו לאור דברי ר"ת שהובאו לפניו. הביטוי "הפוסקים הנמשכים אחריהם" חוזר באופן מעניין גם אל "מקרא", ומכך אנו למדים שאף את התנ"ך ראה הרמ"א קודם כל כספר הלכתי.¹⁷ את התורה כולה יש לראות כגוף ידע שעניינו הלכה.¹⁸

בלימוד "מקרא, משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם" האדם "יקנה העולם הזה והעולם הבא". הרמ"א מסתמך כאן על דברי הרמב"ם, הכותב שלימודי ההלכה "הם הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם

17 השקפה העולה לדוגמה גם מקושיית ר' יצחק, בפירושו הראשון של רש"י על התורה: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא (שמות יב ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקדוש ברוך הוא היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" (רש"י בראשית א, א, ד"ה בראשית).

18 לשון מדהימה ומרחיקת לכת עוד יותר ניתן למצוא בדברי הרמ"א הללו כפי שצוטטו על-ידי תלמידו הדרישה: "ואין לו לאדם ללמוד כי אם מקרא משנה והתלמוד והם הגמרא והפוסקים" (דרישה, יורה דעה, רמו, ב). כביכול הוראת דברי הרמ"א כפי שנקלטו אצל הדרישה היא ש'מקרא', 'משנה' ו'תלמוד' המוזכרים בסוגיית הגמרא הם בעצם שם קוד ל'גמרא ופוסקים'. יתכן שבדברי הדרישה מוטמעות פסיקתו והשקפתו של ר"ת: באמצעות לימוד התלמוד, תוכל להיפגש גם עם המקרא והמשנה, וזוהי אף הפריזמה הנכונה יותר להיפגש עמהם.

הבא". אלא שבין דברי הרמ"א ובין אלו של הרמב"ם ישנו הפרש גדול. הרמב"ם סבור (מורה נבוכים ג, כז) כי לימוד ההלכה חשוב, כי היא שמביאה לתיקון הגוף ותיקון הנפש של בני החברה, ובכך מאפשרת להם קיום ראוי בעולם הזה וזכייה מסוימת בחיי העולם הבא. אך ברור אליבא דהרמב"ם שאת השכר הגדול והעמוק באמת, בעולם הזה ובבא, יקבל מי שעסק בחכמת הנסתר, הפילוסוף.¹⁹ לעומת זאת, לפי הרמ"א, לימודי ההלכה הם- הם שמקנים לאדם את שכרו בעולם הזה ולעולם הבא, ולא לימודי שאר החכמות. בעיבודו של הרמ"א, מקבלים דברי הרמב"ם משמעות אחרת לגמרי.²⁰

לימודן של "שאר חכמות" אמנם איננו מקנה לאדם שכר רב, אך הרמ"א מעוניין להתיר את לימודן "באקראי... ובלבד שלא יהיו ספרי מינים". מהן "שאר חכמות" עליהן מדבר הרמ"א? הרמ"א מזהה אותן עם ה'פרדס', אך ה'פרדס' עליו הוא מדבר שונה מאוד מזה של הרמב"ם. עמד על כך הש"ך:

אבל לא בלמוד שאר החכמות - כגון ספרי הפילוסופים ותכונה וחכמת הקבלה וכיוצא בהן. ואין לשון הרב מתוקן שכתב וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס כו', משמע שכל שאר החכמות זולת הש"ס נקרא טיול בפרדס, ואינו כן, שהרמב"ם כתב בסוף פרק ד' מהלכות יסודי התורה שעניני מעשה בראשית ומעשה מרכבה הם שחכמים קוראים אותו פרדס כמו שאמרו (בפ' אין דורשין) ארבעה נכנסו לפרדס...

(ש"ך יורה דעה רמו, ו)

הש"ך מבאר כי "שאר חכמות" של הרמ"א, ה'פרדס', הן "כגון ספרי הפילוסופים ותכונה וחכמת הקבלה וכיוצא בהן". כלומר, פשוטו כמשמעו, אכן מדובר בכל אותן החכמות שאינן חכמת ההלכה, והש"ך מביא שלוש דוגמאות המבטאות את המנעד הרחב של הללו: הפילוסופיה (כאשר מחריגים ממנה "ספרי מינים", ומותירים את הפילוסופיה הדתית היהודית), האסטרונומיה, והקבלה. חכמות אלו, ואת הדומות להן, ניתן לפי הרמ"א ללמוד, ובלבד שהלימוד הוא "באקראי" ולא מעבר לכך. כפי שהש"ך מעיר, שימושו של הרמ"א במושג ה'פרדס' שונה מאוד מזה של הרמב"ם. על-פי הרמב"ם, הביטוי 'פרדס' מסמן את תורת הסוד הפילוסופית. בהלכות יסודי

19 לדעת הרמב"ם מידת ההשגחה שהאדם זוכה בה בעולם הזה, ומידת שייכותו בעולם הבא, הן פונקציה של רמת דבקו בשכל הפועל, דבקו המושגת באמצעות העמקה פילוסופית. בעניין ההשגחה ראה מורה נבוכים ג, יח. בנוגע לעולם הבא, עיין רמב"ם, תשובה, ח, ג; פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה לפרק חלק.

20 ראה על כך עוד להלן, סמוך להערה 26, בדיונו בדברי הגר"א.

התורה, הרמב"ם מבחין בין תורת סוד זו ובין חכמת ההלכה, ודן ביחסים ביניהן. לעומת זאת, הרמ"א מזהה את ה'פרדס' עם כל חכמה שאיננה חכמת הש"ס (כגילום האולטימטיבי של הלימוד ההלכתי). בהקשר זה, של דיני תלמוד תורה, הקטגוריה הייחודית של חכמת הסוד נמוגה, או למצער מאבדת מחשיבותה. ההבחנה המכרעת, בעלת המשמעות ההלכתית והרוחנית, היא זו שבין הש"ס ובין שאר כל הדברים.

בנקודה זו עלינו להתעכב קמעה. נשוב וניתן את דעתנו על רשימת הדוגמאות אותה הביא הש"ך ל"שאר חכמות" שאינן ההלכה: פילוסופיה, אסטרונומיה וקבלה. יש בכוחה של רשימה זו כדי לאפשר לנו לעמוד על משמעויות שונות, מעט סמויות, של עמדת הרמ"א. נאמצה אפוא ונבחן את עמדת הרמ"א לאורה.²¹ הבה נביט: מדובר ברשימה מגוונת של סוגים שונים של חכמות, שכל אחת מהן היא בעלת אפיונים שונים למדי. מעורבבים כאן קודש וחול, יהודי ואוניברסלי, מהותי ומכשירי. מהי משמעות הדבר, כאשר הרמ"א כורך את כל תחומי הלימוד הללו יחד כ"שאר חכמות", ומציב אותם בשורה אחת לעומת לימוד ההלכה? ועוד: מה מבטאת העובדה שהרמ"א מכליל אותן תחת הכותרת של 'פרדס', ומורה כי יש ללמוד אותן ב"אקראי" בלבד?

בעינינו הדבר נראה כמשונה, אך כאשר הרמ"א ניגש לקבוע את הגדרים ההלכתיים של תלמוד תורה, הקבלה נתפסת על ידו כעוד חכמה מ"שאר חכמות", כגון האסטרונומיה.

21 האמנם ניתן לקבוע בביטחון כי שלושת החכמות הללו כלולות ב"שאר חכמות" עליהן מדבר הרמ"א? הפילוסופיה ודאי כלולה בהן, כיוון שההחרגה "ובלבד שלא יהיו ספרי מינים" באה על-מנת להבחין בין ספרי הפילוסופיה הלגיטימיים ואלו שאינם. אף באשר לאסטרונומיה, נראה שאפשר לקבוע ללא חשש שהיא בכלל "שאר חכמות": ההקשר לאורו כותב הרמ"א, דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, מתייחס גם אל מדעי הטבע (על כל פנים, הדוגמה המיוחדת של האסטרונומיה כמדע ממדעי הטבע איננה קריטית לצורך דיוננו). לגבי הקבלה, ניתן היה לטעון כי הרמ"א רואה אותה כעניין אחר לגמרי, שהדיון ההלכתי כאן כלל איננו אמור להתייחס אליו. אך נראה שיש לדחות טענה זו משני טעמים עיקריים: 1. הרמב"ם אמנם איננו דן בקבלה, אך הוא מזכיר בדבריו את הביטויים 'פרדס', 'מעשה בראשית' ו'מעשה מרכבה'. כפי שיוצג מיד, הרמ"א היה מקובל, וביטויים אלו היו אמורים לרמוז מבחינתו על הקבלה. הרמ"א אף משתמש בהם בכתביו במשמעות של סודות שכליים עליונים (ראה לדוגמה תורת העולה ג, ז; מחיר יין א, ה, ד"ה בחצר גינת ביתן המלך). כמו כן, אנו יודעים שהרמ"א הכיר את דרשת הזוהר המפורסמת המזהה בביטוי פרדס נוטריקון (תורת העולה ג, נה. על דרשה זו ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 59-60). 2. כפי שנדון להלן, סמוך להערה 33, הרמ"א רואה בקבלה ובפילוסופיה חכמות דומות בתוכן ובמהותן. ספריו העיוניים משלבים עיון קבלי ופילוסופי באופן אורגני וטבעי. מבחינתו, במובן מסוים, העיסוקים הקבלי והפילוסופי היו עיסוק אחד. לא מסתבר שהרמ"א היה מפלה ביניהן ורואה רק את הפילוסופיה כחלק מ"שאר חכמות".

אותו הדבר אמור ביחס לפילוסופיה הדתית היהודית, כגון זו מבית מדרשו של הרמב"ם. העובדה שהחכמות הללו עוסקות בסודות האלוהות, אינה מספיקת על-מנת להגדירן כתלמוד תורה במובנו המלא. במובן מכריע הן דומות לחכמה אינסטרומנטלית כדוגמת האסטרונומיה יותר מאשר לש"ס והפוסקים.²²

גישתו זו של הרמ"א איננה נובעת מטהרנות או סגירות קנאית, השוללות את ערכן של הקבלה והפילוסופיה. אדרבה, כל מגמתו של הרמ"א בפסיקתו כאן היא להסדיר את הלגיטימציה ההלכתית לעיסוק בהן (דבר שהטור והשו"ע נמנעו ממנו). הקבלה והפילוסופיה אהודות על הרמ"א. הוא עצמו עסק בהן ועודד לכך אחרים. הגהות שהותיר אחריו הרמ"א לזוהר ולמורה הנבוכים מעידות על כך שלימד אותם לתלמידים בישיבתו.²³ יתר על כן, הוא אף חיבר כתבים עצמאיים: 'מחיר יין', חיבור מוקדם, הוא פירוש קבלי-פילוסופי על מגילת אסתר. 'תורת העולה', השאפתני יותר, עוסק במתודה דומה במהותה הפנימית של עבודת המקדש.²⁴ הקורא בספרים אלו ייווכח בחדווה והעניין שהרמ"א מצא בעיסוקו בתחומי הסוד.²⁵ אך למרות כל זאת, ההבחנה שהוא עורך בינם ובין הש"ס והפוסקים היא ברורה. הקבלה והפילוסופיה הן שתיהן בכלל "שאר חכמות". שתיהן אינן חלק מחכמת ההלכה, ולפיכך הרמ"א מאפשר את הלימוד בהן כסוג של 'היתר' בלבד. לדידו, יש ערך מסוים ללימוד הקבלה והפילוסופיה, כשם שיש ערך ללימוד אסטרונומיה, אבל את המעמד ההלכתי והרוחני של דברי תורה - אין להן. לימוד תורה על-פי הרמ"א הוא לימוד הלכה. בהקשר זה, אכן אין אליבא

- 22 על האסטרונומיה כמדע אינסטרומנטלי ראה להלן, הערה 25.
- 23 על כך ראה אצל אלחנן ריינר, "ישן מפני חדש: על תמורות בתוכני לימוד בישיבות פולין במאה הט"ז וישיבתו של רמ"א בקרקוב", בתוך: זכר דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכר דב רפל (עורך: שמואל גליק), ירושלים תשס"ז.
- 24 למחקר מקיף על הגותו של הרמ"א ב'תורת העולה' ראה יונה בן-ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשד"מ.
- 25 להשלמת התמונה נציין שהרמ"א עסק גם בענפים אחרים של "שאר חכמות". בידינו ביאור אותו כתב הרמ"א לספר לימוד באסטרונומיה, 'מהלך הכוכבים' מאת גאורג פורבאך. את עיסוקו של הרמ"א באסטרונומיה (הדוגמה של הש"ך מתבררת כקולעת במיוחד) אין לראות כעיסוק מדעי לשמו. כרבנים אחרים בני זמנו, ביקש הרמ"א להשתמש באסטרונומיה ככלי עזר להבנת הלכות קידוש החודש. על כך ראה אצל ריינר, ישן מפני חדש (לעיל הערה 23), עמ' 200-201. עוד יש בידינו חיבור היסטוריוגרפי בסיסי של הרמ"א על תולדות יהדות אירופה, ראה זיו, רמ"א (לעיל הערה 16), עמ' קעד-קעה.

דאמת הבדל בין הקבלה והפילוסופיה הדתית ובין האסטרונומיה - כולן הן בבחינת חכמה, לא תורה.²⁶

הגר"א, לאור דברי הש"ך, מותח ביקורת חריפה על עמדת הרמ"א:

ומכל מקום מותר כו' וזהו נקרא כו' ואין לאדם כו'. הוא מדברי הרמב"ם ומפרש שזהו ד' שנכנסו לפרדס... אבל לא ראו את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם. ולשון הרב אינו מתוקן, שאם זהו פרדס, היאך אמר אבל לא [בלמוד שאר חכמות], אין לך קיבול שכר יותר מזה, כמו שאמרו (סוכה כח, א וב"ב קלד, א) דבר קטן הוויות דאביי ורבא דבר גדול כו', ועיין ש"ך.

(ביאור הגר"א יורה דעה רמו, יח)

כאמור, כעיבוד לדברי הרמב"ם, מזהה הרמ"א את "שאר חכמות" עם ה'פרדס'. הש"ך עמד על כך שהתוכן של הפרדס הובן על-ידי הרמ"א אחרת מאשר הרמב"ם. אליבא דהרמב"ם, ה'פרדס' הוא כינויה של חכמת הסוד הפילוסופית. על-פי הרמ"א, על חכמות הפרדס יש למנות כל מקצוע עיוני שאיננו לימוד ההלכה. אך הגר"א מזהה בדברי הרמ"א שינוי יסודי יותר, הנוגע לעצם ההטענה שהביטוי 'פרדס' נושא.

כפי שראינו, ה'פרדס' מוזכר על ידי המשנה בחגיגה, ואילו את הביטוי 'טיוול בפרדס' הרמב"ם טבע ככל הנראה בעקבות הספרא.²⁷ משני המקומות הללו, ומדברי הרמב"ם עצמו, משתמע כי הטיוול בפרדס הוא הליכה במרחב מסתורי ומופלא בו מתגלים סודותיו של הקיום. על-פי הרמב"ם, מדובר בשיאו של לימוד התורה, הנקודה בה הוא מגיע אל תכליתו ולעומקו המירבי. בשל כך, אין לימוד המזכה את האדם בשכר רב יותר מאשר לימודה של חכמת הפרדס. הרמ"א מסתמך על דברי הרמב"ם, אך המשמעות המוענקת על-ידו לביטוי 'פרדס' היא שונה בתכלית: הוא איננו מתקשר

26 ראה גם את דברי הרמ"א ב'מחיר יין' ז, ח: "והמלך שב מגינת הביתן אל משתה היין - רצה לומר שמעתה השכל הולך וגובר, ילך מחיל אל חיל, עד שהולך מגינת הביתן שהוא כינוי אל החכמה, כמו שאמרו 'ארבעה נכנסו לפרדס', אל בית משתה היין, שהוא כינוי אל התורה". העיסוק בפרדס הוא בבחינת חכמה, המבטאת דרגת פיתוח שכלי ורוחני נמוכה יותר מאשר התורה.

27 'והתהלכת בתוכם, משלו משל למה הדבר דומה למלך שיצא לטייל עם אריסו בפרדס והיה אותו אריס מיטמר מלפניו, אמר לו המלך לאותו אריס מה לך מיטמר מלפני הריני כיוצא בך והקב"ה אמר להם לצדיקים מה לכם מזדעזעים מלפני, כך עתיד הקדוש ברוך הוא מטייל עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא, וצדיקים רואים אותו ומזדעזעים מלפניו הריני כיוצא בכם" (ספרא בחוקותי פרשה א', פרק א', פסוק ג'). כבר הקרבן אהרן על אתר עמד על הזיקה בין דברי המדרש ובין הרמב"ם בהלכות יסודי התורה.

אצלו להתגרות בגבולותיה של הדעת ולהעפלה אל הקצה האחרון של האנושי, אלא לפעילות של פנאי וחילוץ עצמות. זהו טיול של שבירת שגרה וחידוש כוחות מן הסוג שניתן לצאת אליו מפעם לפעם, בשעה שאינך נתון לחובותיך. עסק ההלכה הוא העסק האמיתי, ועליו ניתן השכר; בזמנים בהם האדם מבקש להרפות, הוא יכול גם לעסוק בעניינים אחרים, כגון פילוסופיה, אסטרונומיה או קבלה. אפשר להתרענן באמצעות לימודים אלו ואף להעשיר את עולמך, אבל אין מקום לשים אותם במרכז.

בהתאם לדברים אלו, גם הנחייתו של הרמב"ם להקדים לעיסוק בחכמת הפרדס את לימודי ההלכה מתפרשת באופן שונה מאוד. אצל הרמב"ם, לימוד הנגלה משמש כקומת בסיס, פלטפורמה ממנה ניתן להתעלות אל עולמות הסוד. על כן, רק מי שרכש ידע והבנה בש"ס ופוסקים ראוי לו שיכנס בפרדס, התכלית העליונה של התורה.²⁸ לעומת זאת, על-פי הרמ"א, יש להקדים את לימודי ההלכה לעיסוק בפרדס משום שקודם כל צריך לעשות את הדברים החשובים. במידה ונותר זמן, ניתן גם לעסוק קצת ביתר. בלבולו של סדר עדיפויות זה פירושו העמדת הטפל לפני העיקר, והחמצת המהות.²⁹

הגר"א, כמדומה, עומד נדהם לנגד המטמורפוזה שחולל הרמ"א ב'פרדס'. בניסוח אפוריזמי חד, הוא קובע שלא הרמ"א ולא הרמב"ם ראו את הפרדס האמיתי, כל אחד מסיבותיו הוא. הביקורת על הרמב"ם נוסחה בחריפות לא פחותה גם במקומות אחרים, ונוגעת לזיהוי של הפרדס עם הפילוסופיה, ולא עם הקבלה.³⁰ אך בעוד את טעותו של

28 בדומה לכך מתבטא כאן גם הש"ך ביחס לקבלה, ראה להלן בפרק 'אשנב אל ההווה'.

29 נראה כי זוהי גם המשמעות המוענקת לדברי הרמב"ם על ידי הרמ"א בדרכי משה הקצר (יורה דעה, רמו, ט). לאחר שהוא מצטט את דבריהם של הריב"ש והרשב"א, השוללים את העיסוק בפילוסופיה באופן גורף, מביא הרמ"א מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה. דומה כי בכך הוא מבקש להציג אלטרנטיבה לעמדתם של שני החכמים הראשונים. אך הרמ"א מביא קטע קצר בלבד מהלכות יסודי התורה, המייצר ביחס לדברי הרמב"ם רושם שונה מאוד מזה העולה מקריאתם בהקשרם. הרמ"א מצטט: "והרמב"ם כתב בספר המדע וז"ל ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא למי שנתמלא כריסו בבשר ויין ולחם והוא לידע האיסור והמותר משאר המצות עכ"ל". השגבתו של הפרדס על-ידי הרמב"ם, לעומת לימודי ההלכה, נעדרת לגמרי מכאן, ובאופן טבעי מובנת עמדתו כדומה לזו של הרמ"א בהגהות.

30 "הרמב"ם... נמשך אחר הפלוסופיא הארורה ולכן כ' שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר אבל כבר הכו אותן על קדקדו... והפלוסופיא הטתו ברוב לקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי ולעקור אותם מפשטן וח"ו איני מאמין בהם ולא מהם ולא מהמונם אלא כל הדברים הם כפשטן אלא שיש בהם פנימיות לא פנימיות של בעלי הפלוסופיא שזורקין אותו לאשפה שהם חצוניות אלא של בעלי האמת" (ביאור הגר"א לשו"ע, יורה דעה,

הרמב"ם ניתן לראות כ"טעות בכתובת", זיהוי שגוי של החכמה המזוהה עם ה'פרדס', הרי שהרמ"א החמיץ את עצם האוריינטציה שלו. איזה דבר יקר יותר, קדוש יותר, נושא שכר, מאשר הטיול בפרדס? בפירוש שהעניק לו, הרמ"א חילן את הפרדס, הקטין את הגודל והגדיל את הקוטן.³¹

המפנה שחולל הרמ"א במושג ה'פרדס' מתבטא באופן מופתי בהתכתבות שנערכה בינו ובין המהרש"ל בענייני לימוד פילוסופיה. מה שהחל כדיון בהלכה עבר לפסים של וויכוח רעיוני ואידאולוגי, לאחר שהרמ"א שילב בעיון ההלכתי תובנות ממדעי הטבע, ואף ציטט בשמו את אריסטו. המהרש"ל הביע מורת רוח על מה שזיהה כהתלבבות של הרמ"א על הפילוסופיה, ועל הערבוב שערך הרמ"א בין טהור וטמא, גבוה ונמוך. הוא ביקש לעמת אותו עם דברי הפוסקים שאסרו את העיסוק בפילוסופיה. בתשובתו, הרמ"א משרטט בדברי הפוסקים נתיב מתון המעניק לגיטימציה, במגבלות מסוימות, ללימודי הפילוסופיה.³² לענייננו שלנו, ראויה לתשומת לב מיוחדת עדות אישית

קעט, יג). היו שטענו כי דברים חריפים אלו אינם מכתבת הגר"א, וכי הם הושתלו בספרו בשעת ההדפסה. ברם, רבו העדויות לכך שהם מופיעים בכתב היד של ביאור הגר"א. על כל זאת ראה אליהו משה בלוך, רוח אליהו, ליקווד תשי"ד, עמ' נו-נו.

31 ממדיה של פעולת החילון, על-פי הגר"א, עשויים להיות מובנים לאור הד"ה הקודם בדבריו, המוסב על הגבלת לימודן של שאר חכמות לעתות אקראי בלבד: "אין לאדם כו'. כמ"ש במנחות שם שאל בן דמה כו' ובספרי ודברת בם עשה אותם עיקר ואל תעשם טפילה שלא יהא משאך ומתנך אלא בהם שלא תערב בהם דברים אחרים שלא תאמר למדתי חכמת ישראל אך ואלמוד חכמות האומות ת"ל ללכת בהם ולא להפטר מהם וכה"א יהיו לך לבדך בהתהלך תנחה אותך כו'" (ביאור הגר"א על השו"ע, יורה דעה, רמו, יז). הגר"א מאמץ בשתי ידיים את פסיקת הרמ"א שלימוד התורה קודם ללימודן של חכמות אחרות, ומביא לדבריו סייעות שונות. אך הוא מוכה תדהמה נוכח זיהוין של חכמות אלו עם ה'פרדס', והכללתה של הקבלה עימן.

32 בדברי הרמ"א הללו מנומק ומבואר ההיתר אותו העניק הרמב"ם ללימודי פילוסופיה בהגהות. הרמ"א נושא ונותן עם המהרש"ל בדברי הפוסקים. הוא מטעים כי החרם אותו הוביל הרשב"א כנגד לימודי הפילוסופיה הוטל על העיסוק בה בגיל צעיר בלבד. הוא אף מפנה את תשומת הלב אל האסכולה הליברלית של חכמי פרוונס שהתנגדו לחרם. על-פי הרמ"א, יש לפרש את גזירת חז"ל על העיסוק בחכמה יונית באופן מצמצם. הגזירה מתייחסת לספרי פילוסופיה המבטאים עמדות של מיינות, אך לא לספרים ניטרליים יותר העוסקים במדעי הטבע. על כל פנים, טוען הרמ"א, ודאי שלא עלה על דעתם של הפוסקים לאסור את הלימוד בספרי הפילוסופים היהודים, כגון הרמב"ם. הוא מעיד על עצמו שגם ידיעתו שלו בפילוסופיה באה לו מספרים אלו בלבד. לעיון נוסף ראה זיו, רמ"א (לעיל הערה 16), עמ' רלח-רלט.

שהעיד הרמ"א על סדרי הלימוד שלו. עדות זו באה על-מנת להזים את האשמותיו של המהרש"ל כי הרמ"א מייקר את הפילוסופיה למעלה מן המידה, ורואה בה חכמה הראויה לעמוד בשורה אחת עם ההלכה:

ומ"מ אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו [= בפילוסופיה] רק בשבת ויום טוב וחול המועד בשעה שבני אדם הולכים לטייל, וכל ימות החול אני עוסק כפי מיעוט השגתי במשנה ובתלמוד בפוסקים ובפירושיהם, ושרי לצורבא מרבנן לאודועי נפשיה.

(שו"ת הרמ"א סימן ז)

לאחר שהוא עמל לבסס את ההיתר ללימודי פילוסופיה, הרמ"א בכל זאת מסתייג, ומצהיר בפני המהרש"ל שהוא איננו עוסק בה אלא בשבתות, בימים טובים ובחול המועד - "שעה שבני אדם הולכים לטייל". בימות החול לימוד התורה שלו מוקדש במלואו לעיון ההלכתי. תפיסת ה'פרדס' של הרמ"א, כפי שנוסחה בפסיקתו בהגהות, מופיעה כאן כמציאות ביוגרפית. כשהרמ"א לומד תורה, הוא עוסק בהלכה. בזמני המנוחה, הוא מאפשר לעצמו לעיין בספרי פילוסופיה. אנו רואים כי המטאפורה של 'טיול בפרדס' הובנה על-ידי הרמ"א באופן פרוזאי למדי, וכך גם יושמה: עבור הרמ"א, הטיול בפרדס "שאר החכמות" היווה מקבילה רוחנית-אינטלקטואלית לטיול בעל אופי יום-יומי, שתכליתו נפישת וריענון.

ניחא לגבי חילונה של הפילוסופיה הדתית; אך האם יעלה על הדעת כי הרמ"א ינקוט ביחס דומה כלפי הקבלה, המקודשת והשורשית? מהו היקפה של הבנאליזציה של הפרדס עליה נסובה ביקורתו של הגר"א? כפי שציינו, ספרי ההגות של הרמ"א שילבו עיון פילוסופי וקבלי, ומסתבר כי הרמ"א אכן ייחס לשתי החכמות מעמד רוחני דומה. בספריו הוא שוזר בטבעיות בין פילוסופיה וקבלה, ומביא מדברי הזוהר והשערי אורה לצד דברי הרמב"ם והרלב"ג. ב'תורת העולה' הרמ"א אף עומד במפורש על הקרבה העמוקה שבין שתי החכמות. הוא מצטט מדברי המקובל ר' משה בוטריל, "כי חכמת הקבלה היא חכמת הפילוסופיה רק שבשני לשונות ידברו" (תורת העולה ג, ד). בעצמו הרמ"א מוסיף, "שדרכי הקבלה הן בעצמן דרכי הפילוסופים האמתיים המאמינים". באותו המקום הוא גם טוען שחכמת הפילוסופיה, בדומה לקבלה, נובעת במקורה מעם-ישראל: "כי באמת כל חכמת הפילוסופים והחוקרים בא להן מישראל וכל חכמתן כלול בתורה".³³ בהתכתבותו עם המהרש"ל, הרמ"א מנתח באופן דומה את הסכנה

לטעות בלימודן של שתי החכמות.³⁴ הוא אף מזהה שורשים משותפים להתנגדות ששתיהן נתקלו בה.³⁵ למרות הללו הוא קובע "כי שניהם כאחד טובים וצדיקים ילכו בם". הקרבה העמוקה שהרמ"א מזהה בין הקבלה והפילוסופיה, עד כדי זיהויין כחכמה אינטגרלית אחת, מלמדת כי העניק להן מידה דומה של חשיבות רוחנית.

לקראת סיום דיוננו ברמ"א נשוב אל ה'הגהות', וניגע בעוד הבחנה אחרונה בין דברי הרמב"ם ובין עיבודו של הרמ"א. הרמב"ם תיאר את האדם שרכש משקעים של ידע הלכתי באמצעות המטפורה של "מי שנתמלא כרסו לחם ובשר". גם את המטאפורה הזו הרמ"א שואל מן הרמב"ם, אך הוא עורך בה שינוי: במקום "לחם ובשר" כתב הרמ"א "בשר ויין". ככל הנראה מדובר בשגגה, אך היא תואמת להפליא את פרשנותו המחודשת של הרמ"א לרמב"ם.³⁶ ההבדל בין הקשרי המשמעות שכל אחד מן הצירופים הללו שולח אותנו אליו הוא משמעותי. "לחם ובשר" זו הכללה הבסיסית, חוקו התמיד של האדם.³⁷ לעומת זאת ב"בשר ויין" מדובר בסעודה החורגת מן הסיפוק הבסיסי של הצרכים אל ההוויה של העונג.³⁸ "אין שמחה אלא בבשר ויין".³⁹ על-פי

34 "ומה שכתב לי מר שגם למעלתו יד ושם בזה [= בפילוסופיה] אלא שמעלתו מרחיק מזה כו', כבר ידעתי שלא אדע אשר לא ידע מר, אך אומר שאני אם אברח אברח יותר מלעסוק בקבלה להבין מעצמי בדבריהם ממה שאברח לעסוק בפילוסופיא, כי יותר יש לחוש שלא יטעה, כמבואר לאדוני ממה שכתב הרמב"ן בהקדמת פירושו לתורה".

35 כך מאבחן הרמ"א את עמדתו של הריב"ש (שו"ת ריב"ש מה; קנז).

36 לא מצאנו עדי נוסח של משנה תורה בהם נכתב "בשר ויין" (אף שהיא מופיעה פעמיים בכתבי המאירי, בהתייחסו לדברי הרמב"ם - ראה בפירושו לאבות, ג ובחיבור התשובה ב, י). לעומת זאת, היין שב ומופיע במקומות אחרים בהם הרמ"א מצטט את הרמב"ם. בתשובת הרמ"א למהרש"ל (לעיל סמוך להערה 31) מצטט הרמ"א "בשר ויין", ואילו במהדורות הדרכי משה הקצר שלפנינו מופיע "בשר ויין ולחם". הרמ"א העיד על עצמו שהוא מרבה לצטט מקורות מן הזיכרון, ולכן איננו מדייק. ראה שו"ת הרמ"א (ההדיר אשר זיו), ירושלים תשל"א, עמ' 18-17.

37 כך כאשר ישב אליהו במסתור כלכלו אותו העורבים בלחם ובשר: "וְהֶעֱרְבִים מִבְּיָאִים לוֹ לֶחֶם וּבָשָׂר בְּבֶקֶר וְלֶחֶם וּבָשָׂר בְּעֶרְב וּמִן הַנְּחַל יִשְׁתֶּה (מלכים"א יז, ו)".

38 ניתן לומר כי מסיבה זו אין ברכת הלחם פוטרת את היין. הלחם הוא אבן היסוד של התזונה, ואילו היין קשור בממד רוחני או דיוניסי. ביין ישנה איכות נוספת, שונה קטגורית מזו של הלחם, שברכת הלחם אינה "מכסה" אותה. איכות שבריבויה שלה דווקא ניתן לברך "הטוב והמטיב". וראה גם אצל הגרי"ד סולובייצ'יק, רשימות שיעורים על מסכת ברכות לד, א, חידושי אגדה.

39 לשון המתבססת על הגמרא בפסחים קט, א, ומופיעה בין היתר בספרי המנהג האשכנזיים הקדומים. ראה לדוגמה: מנהגי מהרי"ל, הלכות יום טוב, מו.

הרמב"ם, אם כן, לימודי ההלכה בונים את התשתיות היציבות על גביהן ניתן להתפתח אל קומות ההוויה העליונות, ואילו הרמ"א מבקש למצוא בהם את הקומפלקס השלם של החיים הרוחניים, כולל המענג והעמוק שבהם. בלימוד הש"ס והפוסקים הוא מוצא את הנקודה העילאית שבתורה.⁴⁰

נסכם אפוא: גישתו של הרמ"א מתאפיינת במתינות ובפתיחות יסודית אל העולם. היא סולדת מן הקנאות, המגנה באופן אוטומטי כל חדש ושונה. הרמ"א מעוניין לייסד בית מדרש "עם חלונות", שמוצא בתוכו מקום גם לעיסוקים החורגים מסדרי הלימוד המסורתיים. בהתאם לכך, יחסו של הרמ"א כלפי הקבלה והפילוסופיה הוא יחס חיובי. הוא מגלה כלפיהן סקרנות ועניין, וסבור כי קיים בהן פוטנציאל להעשרת דעת ולהרחבת אופקים. הוא מודע לסכנות הקיימות בלימודן של החכמות הללו, אך איננו מתקשה ונחסם בגלן. תחת זאת, הרמ"א מכיר בצורך לגשת אל הקבלה והפילוסופיה בזהירות ובמודעות, כל אחת לפי עניינה. אך הרמ"א גם איננו הרמב"ם, והמשמעות הרוחנית של העיסוק בתורת הסוד היא אחרת מאוד מבחינתו. עבור הרמב"ם תורת הסוד הפילוסופית היא התכלית העליונה של לימוד התורה, שלימוד ההלכה הוא רק הכנה עבורה. מסיבה זו, הרמב"ם קובע את לימודי תורת הסוד כחלק אינטגרלי וחשוב של חובת תלמוד תורה. בניגוד לכך, עבור הרמ"א, תורות הסוד של הפילוסופיה והקבלה אינן בבחינת חכמת התורה ממש. במובן מסוים, הן דומות יותר לחכמות כלליות כגון האסטרונומיה, מאשר להלכות שהן גופי תורה. לפיכך, העיסוק בהן מוגבל לשעות הפנאי, ואיננו מעוגן כחלק מחובת תלמוד תורה.

מבחינתו של הרמב"ם, לעיסוק בתורת הנסתר ישנו פוטנציאל מהפך חיים. המסע אל הסוד הוא המסע הרוחני העמוק ביותר, שתהום כרויה בין מי שעבר אותו ומי שנותר על הסף. לעומת זאת, אליבא דהרמ"א, העיסוק בתורת הסוד מעשיר את עולמו של האדם, אך הוא איננו נושא את אותה הבשורה הרדיקלית.⁴¹ גיבושה הרוחני של הוויית

40 כאשר הוא מבאר בתשובתו למהרש"ל (לעיל סמוך להערה 31) את טעם איסורם של ספרי מינים, מדמה הרמ"א את הפיתוי שבהם ל"כ"י חששו פן יבא להמשך אחריהם באיזה אמונה מן האמונות ויתפתה ביינם שהוא יין תנינים ודעות מופסדות". היין מבטא אפוא יסוד של ארוס ומשיכה. מעט לפני כן בתשובתו, מזהה שוב הרמ"א את לימודי ההלכה עם "בשר ויין". העונג הכשר והרצוי של יינה של תורה מוצג אפוא כניגודו של העונג הפתייני והמסוכן של הפילוסופיה.

41 אפשר שנטייתו של הרמ"א לקרב בין הקבלה והפילוסופיה, ולטשטש את המחלוקות ביניהן, קשורה לנטיית נפש יסודית זו. הרמב"ם הוא רדיקל ששואף לחידושה של ההוויה הדתית. הוא מנהיר לעצמו את דרכו, ומבטא אותה בפני אחרים, דרך חידוד הבדלים והצבעה על האמיתי ועל השקר. זהו עבורו ייעודה של תורת הסוד: הצבעה על האמת הדתית שבהכרח

האדם עובר דרך לימוד ההלכה. לימודן של חכמות נוספות הוא בגדר הרחבת אופקים רצויה, אך אין בכוחו לברוא את האדם מחדש.

ד. אשנב אל ההווה

אנו מעיינים בפרק מסיפורו של בית המדרש, פרק הנוגע לאופן בו נתפסו היחסים שבין לימודי ההלכה ולימודי הנסתר. ראינו כי הרמב"ם מבקש לחולל מהפכה בבית המדרש, ולהעמיד את לימודי הנסתר כתכלית של לימוד התורה, שלימודי ההלכה רק מניחים עבורה את התשתית. הרמב"ם העניק למהפכה זו ניסוח עקרוני בהלכות יסודי התורה, וניסוח הלכתי קונקרטי בהלכות תלמוד תורה.

עימתנו בין עמדתו של הרמב"ם ובין העולה משני ראשונים חשובים אחרים. את הרמב"ם בהלכות יסודי התורה עימתנו עם דברי הביקורת החריפים של הריטב"א. הריטב"א זיהה אצל הרמב"ם ניסיון לפחת במעמדו של התלמוד, והוא יוצא בנחרצות להגן על חשיבותו. אל מול הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה, העוסק בדין "ישלש", הצבנו את פרשנותו של ר"ת לאותו הדין. אם אצל הרמב"ם זיהינו את המגמה להטמיע בתורה שפה חדשה - השפה הפילוסופית - הרי שר"ת ביקש להפוך את שפת התלמוד לשפה הבלעדית של התורה.

מכאן עברנו לעיסוק נרחב בהשקפתו של הרמ"א. תורת הסוד עבור הרמב"ם ותלמידיו היא הפילוסופיה. חכמים רבים אחרים מזהים אותה עם הקבלה. הרמ"א אמון על שתי תורות הסוד, הפילוסופית והקבלית. דיונו ביחסים שבין חכמת הסוד וחכמת ההלכה כורך ביחד את שתי תורות הסוד, שטבען ומעמדן הרוחני הוא לטעמו קרוב למדי. מסקנת הדיון מורכבת: מחד גיסא, הרמ"א מוצא ערך ועניין בלימודי הסוד, ומעניק להם לגיטימציה הלכתית. מאידך גיסא, הוא איננו רואה בהם לימוד תורה של ממש. באופן המזכיר לנו את הריטב"א ור"ת, התורה מזוהה על-ידי הרמ"א עם לימודי ההלכה. כל דבר אחר, גם אם יש לו מקום, איננו מוטען במשמעויות העמוקות אותן אנו קושרים בלימוד תורה.

בשלב זה נבקש לפתוח אשנב אל ההווה, ולהרהר ביחסים בין לימודי הסוד ולימודי ההלכה כפי שהם נתפסים כיום. נפתח באבחנה עקרונית: הדיסציפלינות הקדומות של

מערערת מוסכמות ופותרת נתיבים חדשים. לעומת זאת, הרמ"א המתון איננו חפץ בהעמקתם של מתחיה הפנימיים של ההוויה הדתית. אדרבה, הוא מעוניין לבסס את האחדות וההרמוניה הפנימית שלה. תפקידה של תורת הסוד נגזר משאיפה זו: היא איננה אמורה להפוך את הסדרים הקיימים, אלא לאשר ולאשש אותם. ראה אנדרה נהר, דוד גנו וזמנו, ירושלים תשס"ה, עמ' 41-44.

תורות הסוד, הפילוסופית והקבלית, נטמעו בימינו בדיסציפלינת-על רחבה יותר, המכונה "לימודי מחשבה", "לימודי הגות" או "לימודי אמונה". כשמשמשים בביטויים אלו, מתכוונים בדרך כלל לכלול בהם את הקבלה והפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים, לצד אגדות חז"ל, ההגות החסידית, הפילוסופיה היהודית המודרנית ועוד. כל התחומים האלה חוסים תחת קורת הגג האחת של לימודי המחשבה.

אנו סבורים כי לימודי המחשבה בכללם ירשו היבטים מרכזיים מן היחס כלפי תורות הסוד בעבר. דפוסי חשיבה ורגש שאפיינו את היחס כלפי הקבלה והפילוסופיה, נכונים כיום גם לגבי לימודי המחשבה בכלל. הנחת יסוד זו תנחה את דיוננו במציאות העכשווית. לא נדון רק ביחסים בין לימודי הסוד ולימודי ההלכה כפי שהם נתפסים בהווה, אלא ביחסים בין לימודי המחשבה בכלל ובין לימודי ההלכה.

מכאן לגופו של דיון: תהליכי המודרנה והתקומה בארץ הביאו אל ספו של בית המדרש שאלות חדשות. בתי המדרש שנענו לאתגר, ואימצו את המודרנה והציונות, עברו בעקבות זאת תמורות משמעותיות. מתן המקום ללימודי המחשבה כחלק מנופו הטבעי של בית המדרש היא אחת מן התמורות הללו, המבחינות בין בתי המדרש המודרניים והציוניים לאלו ששימרו את המתכונת המסורתית. בבתי מדרש אלו ברור לכל, שלימודי המחשבה הם חלק אינטגרלי מסדרי הלימוד. מעמדם הוא איתן ומובן מאליה.

הרמב"ם שאף להעמיד את לימודי הסוד כתכליתם של לימודי התורה. אכן, אפשר לראות בו את אביהם של לימודי המחשבה, מי שהתווה את הדרך להכללתם של לימודים אלו בבתי המדרש שלנו. מעולם לפני כן לא זכה התחום ההגותי של לימוד התורה למעמד דומה. אך האם המהפכה של הרמב"ם צלחה בשלמותה? האמנם לימודי המחשבה הפכו לייעוד הנכסף של לימוד התורה בכלל?

אם ראיית לימודי המחשבה כתחום החשוב ביותר בלימודי התורה אמורה להתבטא בתיעדופם מבחינת זמן הלימוד, התשובה היא ודאי שלילית. לפחות ככל הנוגע למתרחש בישיבות, לימודי ההלכה הם שעומדים במרכז סדר יומם של הלומדים, וללימודי המחשבה ניתן מקום משני. הדבר נכון גם כאשר מדובר בתלמידים ותיקים, שניתן לומר שכבר "מלאו כרסם". אין ספק כי דרך המלך היא להשתקע לאורך שנים בלימודה העיוני של הגמרא. מעטים הם יוצאי הדופן, שמוצגים כבעלי נטיות מיוחדות, יחידים שלהם מיועדת דרך שונה.

מאידך גיסא, לימודי המחשבה מזוהים כ"פנימיות התורה", או כרובד העמוק שלה. את הפער בין עמדה משגבת זו ובין ההדרכות הקונקרטיות מסבירים בדרכים שונות. בקרב חוג תלמידי הרא"ה קוק מצוטטת פעמים רבות אנלוגיה אותה ערך בין לימודי

המחשבה ולימודי ההלכה ובין המח והגוף (אגרות הראי"ה א, אגרת ט). המח הוא אמנם החשוב באיברים, המעניק לגוף כולו את צביונו, אך למרות זאת גודלו היחסי הוא קטן. באותו האופן יש לייחד זמן מועט בלבד ללימודי המחשבה, ודי בכך על-מנת שיפעלו את פעולתם. ניתן לפרש את המטאפורה גם כמצביעה על המוצקות הבריאה והמצמיחה שבלימודי ההלכה, העומדת בניגוד לאופיו האידיאי והמופשט של העיסוק ההגותי.

כמו כן, יש המביעים חשש מפני פוטנציאל הבלבול ועיוות הדעות הכרוך בלימודי מחשבה. לימודי המחשבה ירשו בהקשר זה את היחס הזהיר (ואולי אף חשדני) שהובע כלפי הקבלה, בין היתר בעקבות הניסיון המר של השבתאות. כדוגמה לעמדה זו מרבים לצטט את הש"ך, בפירושו לקטע מהגהות הרמ"א אותו למדנו:

גם המקובלים ושאר האחרונים הפליגו בדבר שלא ללמוד חכמת הקבלה עד אחר שמילא כריסו מהש"ס. ויש שכתבו שלא ללמוד קבלה עד שיהא בן ארבעים שנה, כמו שאמרו בן ארבעים לבניה, בשגם שצריך קדושה וטהרה וזריזות ונקיות לזה. ורוב המתפרצים לעלות בחכמה זו קודם הזמן הראוי קומטו בלא עת, כמ"ש כל זה בד' חכמי האמת:

(ש"ך יורה דעה רמו, ו)

הביטוי "קומטו בלא עת" לקוח מספר איוב (כב, טז) ומשמעותו היא "נכרתו בלא עתם" (אבן עזרא שם). הסכנה הזו, שיוחסה ללימודי קבלה בלתי בשלים, נתפסת כחופפת על לימודי המחשבה בכלל. בלימודים אלו כרוך סיכון של אובדן הדרך ופגיעה בשלמות האמונה, ומשום כך יש לעסוק בהם רק בשלב הנכון, ומבחינתם של רוב האנשים - במשורה.

טיעונים אלו הם טיעונים בעלי משקל, וגם הרמב"ם יכול היה להזדהות עימם. אך לנו נדמה כי לא בהם מצוי היסוד ליחס המסויג כלפי לימודי המחשבה. היסוד נחשף, לטעמנו, דווקא בעמדתו של הרמ"א, הנראית כחריגה, אבל יתכן שדווקא היא מסמנת מכנה משותף רחב ביחס אל לימודי המחשבה.

ראינו כי הרמ"א מסתייג מן העמדות הקנאיות השוללות את העיסוק בפילוסופיה ובקבלה, ומצדד בעמדה מתונה, המוצאת מקום ללימודן. ניכר כי הפילוסופיה והקבלה קוסמות לרמ"א. הן מעניקות לו דבר מה שאחרת לא היה לו. אך יחס חיובי זה איננו מיתרגם באופן ברור לחשיבות רוחנית אמיתית. כאשר אנו אומרים 'תורה' הכוונה היא לחכמת ההלכה. הקבלה והפילוסופיה עשויות להיות עמוקות, אבל הן לא בדיוק 'תורה' באותו המובן שההלכה היא כזו.

יתכן שזוהי גם תשתית העומק לעמדה האמביוולנטית בישיבות כלפי לימודי המחשבה. הלימודים הללו נתפסים בכנות כחשובים, וכנשגבים ביותר במובן מסוים, אבל האיכות המיוחדת של 'תורה' מזוהה בסופו של יום דווקא עם ההלכה. המטען העמוק אותו מעוניינות הישיבות להנחיל הוא זה המצוי בין דפי הגמרא. העיון ההלכתי הוא שנתפס ככומס בתוכו את סוד הקיום הדתי. לעומת זאת, הרבה כתרים יכולים להיקשר בלימודי המחשבה, אך לא כתר התורה, לפחות לא במובנו המלא. לימודי ההלכה הם אלו שמגלמים את היסוד הנכסף שבלימוד תורה, את האפשרות שיש בו למגע עם האינסופי. למרות חביבותם של לימודי המחשבה, הגמרא היא שתעלה בזיכרון כפנים של התורה, וכמה שכלפיו מופנים הגעגועים.

לתפיסה זו ישנן גם משמעויות בתחום האתיקה של הלימוד. אחד ממורי המחשבה בישיבות אמר פעם: "לשיעורים שלי אנשים מגיעים בלי ספר. הם אף פעם לא היו עושים זאת אם היה מדובר בשיעור גמרא". זוהי דוגמה אופיינית. לימודי ההלכה מזוהים מיסודם עם העמל והיגיעה. בניגוד לכך, לימודי המחשבה נקשרים בנינוחות ובהיעדר דרישה. בלימודי הלכה מעטים יחשבו כי ניתן להגיע למסקנות בלי מאמץ של עיון וחקירה, אך בלימודי מחשבה, נדמה כי מחויבות כזו איננה נתפסת כהכרחית. אתיקת העמל וההתמסרות של לימודי ההלכה היא אתיקת ההולמת לימוד תורה, שהוא חתירה אל האינסופי. היעדרה של אתיקה זו, בדרך כלל, ביחס ללימודי המחשבה, מבטא את העובדה כי הם אינם נתפסים כלימוד תורה באותו המובן.

על-פניו, בתקופתנו אנו לימודי המחשבה נראים כאטרקטיביים יותר מאשר לימודי הגמרא בעיון. הצורך בבירור ערכי ורעיוני, וביצירתם של הזדהות וחבור אישי - סגולותיו של לימוד ההגות - מהווה כיום מוסכמה רחבה. לפיכך, כמעט ואין שואלים באשר לצידוק ללימודים אלו. לעומת זאת, הדיון בשאלת הטעם להשקעה האינטנסיבית בגמרא הוא דיון המתנהל בישיבות באופן קבע. התשובות הניתנות הן ככלל בלתי-ניצחות, ותלמידים רבים נותרים במבוכתם. אף על פי כן, לימוד הגמרא וההלכה בכלל שומר על מעמדו כעמוד התווך של לימודי הישיבה. התמדת מקומם המיוחד של לימודי ההלכה, אנו מציעים, קשורה לתפיסתו של הרמ"א, המזוהה את התורה עם ההלכה ולא עם תורת הסוד. אבל מהן הסיבות לתפיסה זו? בפרק הבא נבקש להצביע על כיוון מחשבה אפשרי.

ה. ברית וחירות

נשוב לעיין בדברי קדמונים, וננסה לבחון את יחסם להלכה מחד, ואת יחסם לקבלה ולפילוסופיה מאידך. נפתח בקטע מפורסם משו"ת הרא"ש, הדין בהלכה לעומת הפילוסופיה. זהו חלק מפולמוס אותו ניהל הרא"ש עם חכם ספרדי, ככל הנראה ר'

ישראל מטולדו. נושא הפולמוס: פרשנותה של תקנת טוליטולה, תקנה שהתקבלה בקהילת טוליטולה (היא טולדו), הנוגעת לענייני ירושת הבעל את אשתו. לא כאן המקום לדון בהקשר הפולמוס במלואו.⁴² נציין רק כי המובאה בה נדון להלן מדברי הרא"ש, מגיעה לאחר שר' ישראל עירב בדיון ההלכתי כלים מתחומי הפילוסופיה והלוגיקה. הרא"ש קובל על עירובם של שיקולים הנובעים מן החשיבה הפילוסופית בבירורה של פסיקת ההלכה:

כי חכמת הפילוסופיא וחכמת התורה והמשפטים אינן על דרך אחת. כי חכמת התורה היא קבלה למשה מסיני, והחכם ידרוש בה במדות שנתנה לידרש בהם ומדמה מילתא למילתא, אף על פי שאין הדברים נמשכים אחר חכמת הטבע אנו הולכין על פי הקבלה. אבל חכמת הפילוסופיא היא טבעית, וחכמים גדולים היו, והעמידו כל דבר על טבעו. ומרוב חכמתם העמיקו שחתו והוצרכו לכפור בתורת משה, לפי שאין כל התורה טבעית אלא קבלה. ועל זה נאמר תמים תהיה עם ה' וגו', כלומר אפילו יצא לך הדבר חוץ מן הטבע אל תהרהר על הקבלה אלא בתמימות התהלך לפניו. לכן אין להביא ראיה מדבריהם, לעשות אות ומופת וגזרות ומשלים על משפטי ה' הישרים. ועל זה אמר החכם כל באיה לא ישובון, רוצה לומר, כל הבא ונכנס מתחלה בחכמה זו לא יוכל לצאת ממנה להכנס בלבו חכמת התורה, כי לא יוכל לשוב מחכמה טבעית שהורגל בה, כי לבו תמיד נמשך אחריה. ומחמת זה לא ישיג לעמוד על חכמת התורה, שהיא ארחות חיים, כי יהיה לבו תמיד על חכמת הטבע, ותעלה ברוחו להשוות שתי החכמות יחד, ולהביא ראיה מזו לזו, ומתוך זה יעות המשפט, כי שני הפכים הם, צרות זו לזו, ולא ישכנו במקום אחד.

(שו"ת הרא"ש נה, ט)

הרא"ש, כפי שניתן לראות, הוא מבקר חריף של הפילוסופיה, והוא נוקט כלפיה בביטויים קשים: הפילוסופים "העמיקו שחתו והוצרכו לכפור בתורת משה". למרות ביקורת עזה זו, שיפוטו של הרא"ש לגבי הפילוסופיה איננו חד-ממדי. הפילוסופים היו לדידו "חכמים גדולים" שבחכמתם "העמידו כל דבר על טבעו". מדובר בדיסציפלינית ידע תקפה, על-פי הנחות היסוד שלה. אך בינה ובין חכמת ההלכה ישנה אי-התאמה, ויותר מכך, ניגוד פנימי עמוק. חכמת ההלכה היא "קבלה למשה מסיני", ולימודה נעשה באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן, ובדימוי מילתא למילתא. לעומתה, הפילוסופיה היא חכמה טבעית, שאיננה נובעת מן הקבלה, אלא מן החקירה

42 להרחבה בעניין הפולמוס עיין במאמרו של אהרן שויקה, 'הפולמוס על תקנת טוליטולה בירושת הבעל את אשתו', תרביץ, סח, א.

הרציונלית של הטבע. אלו הם שני מסלולים המובילים למסקנות סותרות, הם אינם עולים בקנה אחד, ולכן לא ניתן להשתמש בכלים פילוסופיים במסגרת הדיון ההלכתי. בביטויים "כל באיה לא ישובון" ו"ארחות חיים" רומז הרא"ש לפרקים הראשונים בספר משלי. בפרקים אלו מתוארת ההליכה בדרכיה של חכמת ה' כבחירה בדרכי הטוב והישר. מי שמנסה לפתות את האדם לסור מדרכים אלו היא "אישה זרה" מטאפורית, המדיחה אותו מנאמנותו לאשת נעוריו. חכמת ה' מובילה את האדם אל חיי הברכה, ואילו האישה הזרה מצעידה אותו במתק-שפתיים אל המוות. הרא"ש פירש את התיאורים הללו כאלגוריה ליחסי התורה והפילוסופיה. הפילוסופיה היא האשה הזרה, המפתה את האדם לנטוש את אשת הנעורים, התורה.

על-פי הרא"ש, הקסם והפיתוי שבפילוסופיה נעוצים בהיותה חכמה טבעית. אפשר שכוונתו דומה לזו המובעת בדברי הרשב"א הבאים:

כי הדברים מושכים את הלב בעבותות אהבה. וסופם כסופה, מעורר על תורת אמת מסה ומריבה. לפי שכל דבריהם בנויין על הטבע. ובני אדם אשר בעפר יסודם ימשכם הטבע בחוט הסרבל, ובלבם על התורה יחבל. ויצר סמוך על דבריהם את יצורו רב. ואם ילמדם זמן רב מלך לישראל רב וחכם או רב, ומה יעשה האמון בחיק האדמה בראותו חכמה? תפתהו בערמה במופתיים טבעיים, מופתים אשר במ הפתאים נחתים.

(שו"ת הרשב"א א, תיד)

הפילוסופיה היא טבעית, וכך גם האדם. משום כך, יש משהו בפילוסופיה המתיישב עמוקות על הלב. ההיגיון הפילוסופי מוכר לנו, הוא מדבר בשפה שאנו נוטים להזדהות איתה, שתואמת את הקוד הבסיסי על-פיו אנו מתוכנתים. כבניו של הטבע, אנו משתכנעים על-ידי הטבעי. האדם הבא מן האדמה נענה לקול המזכיר לו את רחם גידולו.

מי שמתמסר לקול המושך הזה ימצא את עצמו חבוק-לעד באשה הזרה. התורה איננה חכמה טבעית, והדבקות בה מתאפשרת רק באמצעות התמימות. האדם שנעשה מורגל בחכמה הטבעית, מאבד את תמימותו, ולא יוכל עוד לשוב לחיקה של התורה. דרך התמימות מחייבת את האדם באתיקה של הברית: שלא להרהר כלל אחרי הפילוסופיה. הבגיידה איננה אופציה. מקומי בעולם הזה מובן לי, ואינני מעלה על דעתי אחרת. אשתי היא אשתי האחת, הנצחית, כי אנחנו ביחד. נתיבים רבים ישנם בעולם, אך הם אינם עבורי, שכן אני הנני מושבע ועומד מסיני.

להיות בברית פירושו להיות מחויב. פירושו למקם את הדבר עמו אני בברית לְפָנַי ולפני כל חשבונותיי. ישראל אלדד, במאמר זיכרון לגולדה מאיר, כתב את הדברים הבאים:

על המסך הקטן חוזרים ומראים את ההלוויה. גשם. שני גושים ניצבים מזה ומזה ליד הקבר הרענן. מזה - גוש של מטריות, לא של מלים, מטריות, ממש. ומזה - גוש חיילים ללא מטריות, דרוכים בגשם. גם הרמטכ"ל שם. ללא מטריה. האם לא הוא שאמר: "מיהו חייל טוב? חייל ציוני". משמע: גולדה חיילת מצויינת היתה, כי ציונית היתה. כל חייה, גם כראש-ממשלה. גם בגשם, בכל גשם.⁴³

בן הברית הוא מי שנמצא שם תמיד, "גם בגשם, בכל גשם". הוא איננו מציב למסירותו תנאים - הוא עצמו המותנה. חיי הברית הם החיים המוסריים, ובעומקם של דברים - החיים הדתיים. שכן מעמדו הבסיסי ההכרחי של האדם אל מול האלוהים מתבטא בתנועת ההתמסרות, שאיננה מתחילה ממני. במהותה, היא חורגת מטובתי האישית, מרצונותיי, מהבנותיי.

אך היסוד האתי שבחיי הברית איננו הופך אותם למנוכרים, אלא דווקא למענה האפשרי היחיד לזרות. הנאמנות של הברית מבדילה במרחב בין חוץ ופנים, ובכך פותחת בפני האדם התועה בעולם את הבית. השייכות לבית היא שכרו הגדול של בן-הברית. הבית הוא המקום בו אינך צריך להוכיח את שייכותך. שם מחכים לך תמיד. המציאות בבית היא מציאות מחבקת, מקיפה, שהלאה ממנה כל מגור ואיום. החיים הפנימיים שבו הם בעלי משמעות ומובנות, גם ללא צורך בהסברים. מדברים בו עימך בשפה שאיננה מצריכה תרגום. התמימות היא המפתח היחידי לצופן שלה. כשמדברים עימנו בשפה הזו, אנו באופן טבעי גדלים וצמחים.

פרדוקס פלאי הוא, שדווקא קבלת העול והוויתור האישי הם שמכוננים את הבית. הפרדוקס הזה הוא הפרדוקס של לימודי ההלכה. הדינמיקה הפנימית של לימודים אלו היא דינמיקה ביתית. היא מתאפיינת באותה חוויית השייכות העוטפת והמעניקה, בהיעדר הצורך לשאול, במובנות הפשוטה של הדברים. אך הללו מתאפשרים רק מכיוון שלימוד ההלכה הוא ביטוי מובהק של ערכי הברית. ההיפתחות כלפי ההלכה כרוכה בתנועה של קבלה. האדם הלוקח חלק בלימוד ההלכה איננו יוצר אותו על-פי דרכו והבנתו, אלא נדרש לקבל על עצמו הנחות מוצא וכללי משחק הנתונים מראש. דרך הלימוד היא "דימוי מילתא למילתא". היא מחייבת את הלומד להבהיר ולבאר את תכני ההלכה, על-מנת שיוכל ליישם בהקשרים שונים, אך היא איננה מעמידה אותם

43 ישראל אלדד, 'גולדה', בתוך: גולדה - קובץ לזכרה (ערך נחמן תמיר), תל-אביב 1981, עמ'

לביקורת. לומד ההלכה מוותר על ריבונותו, ובוחר בתמימות. התמימות איננה מחייבת חוסר מודעות לניגודים שבין ההלכה ובין הטבע והרציו. היא מהווה הכרעה של שותפות בברית, מתוך ביטול אל האלוקים. לא בי הדברים מתחילים. אני משתתף כאן בדבר הגדול ממני בהרבה, ולא הוא צריך להתאים את עצמו אלי, אלא אני אליו.

הפילוסופיה, לעומת זאת, מעמידה את התבונה האנושית כפוסקת האחרונה. מבחינתה, אין דבר שאיננו ראוי לעבור תחת שבט הביקורת. את הכל היא שואפת להכניס תחת ריבונותה. בתמימות שבהתייצבות נטולת-הסייג למען ההלכה היא איננה רואה אלא אווילות. את היחס בין הפילוסופיה ובין חכמת התורה, בהקשר זה, היטיב לבטא בנימין גרוס:

ועל הלגיטימיות של המושג הזה [= ברית]... מערערת חכמת יוון, אולי מתוך מנטליות תרבותית שהיא מפתחת יותר מאשר על ידי קביעות מפורשות. מבחינתה אין אלא גישה אחת לאמת: חיפוש חופשי בלי מניעה, על ידי השערה, לפי כללי הניסוי והטעייה. בחיפוש הזה האני מתיימר להיות בלתי תלוי לחלוטין, שומר לעצמו בכל רגע את החירות להתחייב או לסגת. אי התלות הזאת והרצון להכיר הכל בעצמך הוא בשביל חכמת יוון התנאי העליון של האנושי. ויתור על האוטונומיה של החשיבה - לקבל חוק לפני שהעמידו אותו במבחן ההיגיון - הוא לגביה לא רק גישה נאיבית וחסרת אחריות, אלא בהחלט לא רציונלית, ולפיכך פסולה.

ואילו מחויבותו של ישראל היא תשובה לתודעה שונה לחלוטין של עצמו ושל מקומו של האדם ביקום. התנאי העליון של האנושי הוא של ברייה שבשבילה נתון ראשון הוא קדימות האל לעצמה ולעולם, והיא קודמת לכל חיפוש. לפני שהחירות תתפרס במשחק מהוסס, היא נתפסת כקשורה למוחלט; מהות חירותה היא להבהיר ולחיות את הקשר הראשוני והבלתי מתפשר הזה ולמצוא בו את מקומה. על ידי התגלות האל במעמד הר סיני, שהתורה, במבנה שלה ובלשונה, היא עדותה הכתובה, קולט ישראל את הממד הזה של הוויתו, של הדרישות הגלומות בו ושל הפתיחות שהוא מציע. תלות מיוחדת, יחידה במינה שאין לה אח ורע, העוקרת אותו מן הסופיות של הנתון, מכוונת אותו לעבר האינסוף, מערבת אותו בדינמיקה המרחיבה את גבולותיו לעבר אופקים חדשים.

(בנימין גרוס, יהי אור, ירושלים תשנ"ו, עמ' 94)

ההלכה מקודדת בשפתה של יראת-השמיים, והלימוד שלה נושא אופי של יראת שמיים. זהו לימוד שהן האתיקה והן המתודה שלו קשורים בהתמסרות, ביטול ומחויבות. ערכי היסוד הבאים לידי ביטוי בעיסוק בהלכה עולים בקנה אחד עם העמידה

המתבטלת אל מול האלוקים. משום כך, לימוד ההלכה משתלב באופן הרמוני בהוויה הדתית, ואף משריש ומבסס הוויה זו. הוא בונה לאדם בית באלוקי.

בפילוסופיה יש משום קריאת דרוור. באה בה לידי ביטוי תביעתו הפנימית של האדם לחירות. החירות היא יכולתי להביא את עצמי לידי ביטוי, ובהקשר של הפילוסופיה, מדובר בהבאתו לידי ביטוי של הפן הרציונלי שבאישיות. אך כשאנחנו מסתכלים על התביעה לחירות באופן רחב יותר, מעבר לחירות שברציונליות המחמירה, דומה כי היא מאפיינת את לימודי המחשבה בכללם. לימודי מחשבה, כאשר הם נלמדים בצורה הנכונה, קשורים בפריצה של האנושי. הלומד מתגלה בהם כבעל כוחות של יצירה, שיפוט, עצמאות ומימוש. מושכות ההובלה ניתנות בלימוד כזה לאינטואיציה של הלומד, לחוש הביקורת שלו, לטעמו האישי, להבחנותיו ואבחנותיו. האני בא בו לידי ביטוי רחב ומגוון המשקף את נטיותיו ורצונותיו, שכלו, דמיונו ועולמו הערכי-מוסרי. גילויי אישיות אלה מהווים גילום משוכלל של האנושיות, אך הם גם מצויים במתח מסוים מול ערכיה של יראת-השמיים. ההתבטאות העשירה, היצירתית והיוזמת של האישיות נראית כמנוגדת לתנועות היסוד הדתיות של הכניעה, קבלת העול, התמימות והמסירות ללא תנאי. קונפליקט מובנה מצוי בין חופש הגילוי והיצירה של לימודי המחשבה ובין האתוס הדתי של "לכתך אחרי במדבר".

יתכן שבנקודה זו נעוצה הסיבה לגישתו האמביוולנטית של הרמ"א כלפי הפילוסופיה והקבלה, ולמקום המיוחד שהוא מעניק מאידך להלכה. לימוד ההלכה הוא סוג לימוד המטפח ומעודד את צמיחתה של אישיות דתית, שהברית עם האלוקים היא נקודת המוצא שלה. משום כך, ההלכה היא ביטויה המובהק של תורת ה', הגשר בינינו ובינו המאפשר חיים באור פני מלך. הפילוסופיה והקבלה שונות בנקודה זו. הרמ"א מכיר בערכן ומוצא בהן עניין ועומק, ולצד זאת גם מודע לסיכון המסוים הכרוך בלימודן. אך לא הסיכון הרוחני שבפילוסופיה והקבלה הוא שמביא את הרמ"א להגדירן כחלק מ"שאר חכמות" שאינן תורה, אלא אופיים הרוחני של תחומי הלימוד הללו. הפילוסופיה והקבלה הן ביטויים של חירות אנושית והתרחבות שהתואם בינן ובין הוויית היראה והמחויבות הדתית איננו מובן מאליו. אם משמעותה של התורה היא ההשתרשות באלוקים, הפילוסופיה והקבלה אינן יכולות להיחשב לתורה במובנה המלא. יש בהן יותר מדי מן האני החופשי, המתבטא, המחולן.

נבקש להעמיק בדברים מכיוון נוסף, בעקבות ציטוט משמו של ר' שמשון מקינון. ר' שמשון היה מבעלי התוספות בצרפת ומחברו של "ספר הכריתות". באגרת העוסקת בקבלה, מספר הריב"ש על ר' שמשון:

וגם הודעתך כי מורי הרב רבי פרץ הכהן ז"ל לא היה כלל מדבר ולא מחשיב באותן הספירות. גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמשון מקינן ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו, וגם אני זכור ממנו ואם לא ראיתו בעיני, והוא היה אומר: אני מתפלל לדעת זה התינוק. כלומר, להוציא מלב המקובלים, שהם מתפללים פעם לספירה אחת ופעם לספירה אחת, כפי ענין התפלה.

(שו"ת הריב"ש קנז)

ר' שמשון היה מעיד על עצמו שהיה מתפלל "לדעת זה התינוק", כתינוק הבוכה להוריו, ללא שום תחכום. כוונתו של ר' שמשון בדברים אלו, על-פי הריב"ש, היא למתוח ביקורת על דרכי העבודה של המקובלים, שהיו מכוונים את תפילתם אל הספירות. בעלי הסוד הפריזו בחכמותיהם ונטלו את נשמתה של הפעולה הדתית הבסיסית ביותר: הפניה אל ה'.

למעלה ממאה שנים לאחר מכן הוזכרו דברי ר' שמשון בשנית בספרות השו"ת, על-ידי המהרש"ל, אך בנוסח שונה לחלוטין:

מה יפה כח של רבי שמשון מקינן: אחר שלמד סתרי הקבלה אמר שהוא מתפלל כתינוק בן יומו, וד"ל.

(שו"ת המהרש"ל צח)

בנוסח המאוחר אין בדבריו של ר' שמשון משום ביקורת על דרכם של המקובלים. אדרבה, משתמע מהם כי ר' שמשון עצמו היה מקובל, אלא שבתפילתו המשיך לנהוג בתמימות. דעת החכמה שלפני ולפנים לא נגעה לרעה בנקודת האמונה הפשוטה שבו. גם כמקובל, המשיך ר' שמשון למצוא בנקודה זו את מקור התפילה.

שתי הגרסאות, של הריב"ש והמהרש"ל, הן במידת מה מנוגדות במשמעותן: על-פי גרסת הריב"ש, קיימת סתירה בין העיסוק הקבלי ובין העמידה התמימה אל מול ה', ואילו על-פי המהרש"ל השילוב ביניהם הוא אפשרי. הצד השווה הוא ששתי הגרסאות מניחות כי ישנו מתח בין לימודי הקבלה ובין ההתהלכות בתמימות עם האלוקים.

הרמ"ק, מגדולי המקובלים ובן דורו של המהרש"ל, התייחס אף הוא אל המסורת אודות ר' שמשון מקינן. דבריו מלמדים כי היא ככל הנראה הגיעה אליו בגרסתו של המהרש"ל:

המתפלל כתינוק בן יומו, כפי דעת קצת מן האחרונים שדחו עסק החכמה הזאת, ולא אכנה, אין ספק שלא יתנו לו אלא כתינוק בן יומו. המשל בזה, התינוק לא יבין לצורך הלבוש והקנין הצריך לאושר האמיתי, וכל מגמתו על עסקים בלתי מוכרחים בלתי מגיעים מהם לא שלמות ולא חסרון, כענין הצעצועים והשחוק

ולקל טבלא רהיט והם הדברים הגשמיים. ומי שמתכוין בדעתו כזקן, יענוהו כפי שכלו ויתנו לו כפי השגת שכלו, אם יכוין בשאלותיו לתועלתא דשכינתא בלי ספק יהיה כל השפעתו שם באור עליון. ויש בין זה לזה שיעור לא יכילהו רעיון. (רמ"ק, אור נערב ד, ב)

את מה שהמהרש"ל ראה כשבח, הרמ"ק מוצא כגנאי. לטעמו, העובדה שר' שמשון המשיך להתפלל כתינוק גם לאחר שנחשף לסודות הקבלה איננה מעידה על עומק דתי, אלא על היעדרו של זה. המקובלים סבורים היו כי בכוחו של האדם להשפיע על המציאות בספירות העליונות ביותר שלה, לפעול בשורשי המציאות. בחירתו של ר' שמשון בתמימות, לאחר שכבר נעשה מודע לאפשרות כבירה זו, משמעותה וויתור על הפוטנציאל האנושי. במקום לעמוד בפני אלוקים כזקן ורגיל, הוא בחר בדתיות ילדותית, בלתי מפותחת.

ההתייחסויות השונות לדברי ר' שמשון מקינן מעלות דילמה עמוקה של הקיום הדתי. כאשר האדם מבקש להפוך לשותף בסודות הקיום, עמידתו הכפופה כלפי אלוקים עשויה להתערער. תחושת היכולת שבעמדה זו, הבהירות שניתנת לרוח, הבנתו של הגבול הדק שבין אמונה וכפירה, כל אלו מציבים את האדם בפוזיציה חדשה לעומת הבורא. מפוזיציה זו, ספק האם ניתן עדיין לכלכל את המסירות ללא תנאי, החריגה מן העצמי והישרות האופייניים לחיי הברית. מאידך גיסא, כפי שקובע הרמ"ק, גם ההימנעות מן הבחירה הזאת נושאת מחירים כבדים. התמים הוא מי שאף פעם לא יפרוש כנפיים. הוא אמנם יהיה שלם באמונתו, אך הוא גם לא יביא אותה לידי הבשלה. לא תופיע בו אותה החירות האנושית העמוקה אליה נכספו החכמים: "אי בעו צדיקי ברו עלמא" (סנהדרין סה, ב).

ו. אפילוג - לקרב את האדם אל הבורא באמצעות הידיעה

התחלנו את דרכנו זו במהפכה כפולת-הפנים אותה ביקש הרמב"ם לחולל בהלכות יסודי התורה. עתה ניתן לומר: עניינה איננו מתמצה במעמדה של תורת הסוד. מטרתה הייתה להטמיע בחיי האמונה את אפשרות הפריצה אל המרחבים. הייתה זו לפיכך מהפכה הנוגעת לקווי היסוד של האישיות הדתית. ההאשמות שהופנו כנגדה מחד, והפרשנויות הממתנות שניתנו לה מאידך, נבעו מן ההכרה בפרובלמטיות שבמעשה היתוך זה. להיות דתי, במובן העמוק של המילה, פירושו למשמע את החיים האנושיים לאור סולם הערכים של יראת האלוקים. פירושו הקדמת הברית עם ה' לתשוקתו של האני להופיע את עצמו. האם כיסופי החכמה, היצירה והמימוש של הרמב"ם אינם מובילים אל שחיקתם של ערכי היראה, ולמגלומניה אנושית שאין לה שמיים?

חוקר הרמב"ם הגדול, הרב פרופ' יצחק טברסקי, כתב עליו את הדברים הבאים:

השימוש בשכל לא היה לגבי הרמב"ם מין הומאניזם או רציונאליזם נוסח הדורות המאוחרים (מעין 'הדת בגבולות התבונה בלבד'), איזו מחווה של יוהרה בחינת 'התנשאות האדם כנגד האל', הוא לא בא לעמת, בשביעות-רצון עצמית ומושגים דמיוניים, הגיון אנושי עם נורמות אלקיות, אלא להיפך, הוא היה ביטוי של אהבה, של רצון לקרב את האדם אל הבורא באמצעות הידיעה. השכל האנושי גויס לשירות החוק האלקי.⁴⁴

רבים תוהים לעומת מה שנראה כסתירה פנימית בדמותו של הרמב"ם. מה בין החקירה הפילוסופית החתרנית של 'המורה' ובין בירורם המסור של פרטי דינים במשנה-תורה? האם אותה האישיות העצמאית הסוללת את דרכה שלה, היא זו שתיעדה בכתביה שיאים מפעיימים של רגש דתי?⁴⁵ הדיאלקטיקה הזו מסחררת את הדעת והלב. אכן, לא כל מי שראה ברמב"ם מקור השראה יכול היה לה. אך פרופ' טברסקי טוען כי כאן בדיוק מצויה גדולתו הדתית של הרמב"ם. בנפשו, ערך הרמב"ם ניסוי אלכימי גדול בצירופם של החירות האנושית והביטול לאל. האלכימיה הצליחה.

הרמב"ם היה מסוגל לאחדות-ההפכים הזו, כיוון שמחויבותו הפילוסופית הייתה בכל הווייתה מחויבות דתית.⁴⁶ בקרבו של הרמב"ם לא התרוצצו שתי מוטיבציות מנוגדות,

44 יצחק טברסקי, מבוא למשנה-תורה (תרגם מירון ביאליק לרנר), ירושלים תשנ"א, עמ' 279
 45 "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ - מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: "צמאה נפשי לאלהים לאל חי". וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויירא ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפילה, עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: כי אראה שמייך... מה אנוש כי תזכרנו" (רמב"ם יסודי התורה ב, ב).

46 "שמו של החיבור [= מורה הנבוכים] כבר מעיד עליו, שהוא מבקש לפשר בין הניגודים המצויים למראית-עין הפילוסופיה ובין ההתגלות ולהיות למורה-דרך לנבוכים בדת או בפילוסופיה. ואולם שאיפתו להקים את האחדות בין הדת והפילוסופיה אין משמעותה שהוא מבקש לעשות פשרה בין שתי רשויות, המתנגדות זו לזו לפי עצמן. עם כל ראייתו החריפה בניגודים שבין היהדות ובין הפילוסופיה האריסטוטלית האסכוליתית, אף-על-פי-כן אין הפילוסופיה לפי-עצמה רשות זרה לדת, העומדת מלבר כנגדה, ושוב אין לו אלא לפשר ולהתאים ביניהן. להיפך: בין הפילוסופיה וההתגלות קיים יחס של זהות מהותית, והוא עיקר עניינו - לגלות ולהבליט זהות זו... לא רק שהדת היא מושאה של הפילוסופיה, אלא שהפילוסופיה היא היסוד המרכזי של הדת עצמה; ככל אשר יתברר להלן, היא הדרך המוליכה לאלוהים. וכך רואה הרמב"ם את תפקידו הפילוסופי גם כתפקיד דתי, והפאתוס של

מוקדי כובד סותרים המבטלים זה את זה. הרמב"ם השתוקק לעבוד את האלוקים באמצעות המובחר שבו, והמובחר שבו היה שכלו. מתוך אהבת ה', ביקש הרמב"ם לטפס עד לקצה האחרון של גבולות הידיעה. את חכמתו המזהירה הקדיש כנזיר לגדל את שם בוראו.

שכלתנות דתית זו הוא הנעימה היסודית הממלאה את כל 'מורה נבוכים' (יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 145).