

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

"וכבר אמרתי כי דברי רבנו בכל ספריו,
ביד, במורה ופירוש המשנה, רוח אחת בהם"
(משך חכמה' לפרשת יתרו ד"ה 'לא יהיה')

פתיחה

ההשגה השכלית מהווה ללא ספק יסוד ופינה במשנת הרמב"ם. את חיבוריו העיקריים, משנה תורה ומורה נבוכים, הוא פותח וחותם בענייניה, ומכך נראית כוונתו להציב אותה כמסגרת לעולמו הדתי-פילוסופי של האדם - ממנה הוא מתחיל ואליה עליו לחתור. ואף על פי כן, אין הרמב"ם נמנע מלציין בכתבים אלה וביתר כתביו¹ את מגבלותיה. בהלכות עבודה זרה ב, ג הוא מזהיר:²

ולא עבודה זרה בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שגורמת לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך ונחשב ונמשך אחר הרהורי הלב. מפני שדעתו של אדם קצרה, ולא כל הדעות יכולות להשיג האמת על בריו, ואם ימשך כל אדם אחר מחשבות לבו, נמצא מחריב את העולם לפי קוצר דעתו...

וכן במורה נבוכים א, לא:³

דע כי יש מושאי השגה אשר בכוחו של השכל האנושי להשיגם. אך יש במציאות נמצאים ודברים אשר אין בשום פנים בטבעו להשיגם, אף לא בעקיפין אלא שערך השגתם סתומים בעדו...

על בסיס הנחה זו חורג הרמב"ם מאותן תפיסות פילוסופיות אשר חתרו למציאת המוחלט, ומתנה את שלמותו של האדם בהכרת גבולותיה של ההשגה השכלית.⁴ כשידע האדם להציב את הגבול בין המוכח והוודאי לבין הייתכן והאפשרי, ולכשיכיר בכך שבעניינים עיוניים

1 ראה ספר המצוות, לא תעשה מז; פירוש המשנה, חגיגה ב, א.

2 נוסח ההלכות בכל המאמר יהיה לפי מהדורת פרנקל. ועיין עוד בהרחבה בפירוש יד פשוטה להלכה זו.

3 מהדורת שורץ, תל אביב תשס"ג (כל המובאות ממורה הנבוכים להלן הינן ממהדורה זו אלא אם כן צוין אחרת). ועיין עוד בהרחבה בפרק לב שם. יש לציין, כי אין לראות מובאות אלו כזהות; במורה נבוכים נראה שהרמב"ם דן במגבלה אובייקטיבית, הנוגעת לכלל הדעות אף המעולות שבהן, ואילו בהלכות עבודה זרה הוא דן במגבלה סובייקטיבית הנוגעת רק לחלק מן הדעות. אף על פי כן, לצורך דיונונו כעת אין משמעות להבדל זה.

4 שם פרק לב.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

מסוימים אין בכוחה של ההשגה השכלית להסיק מסקנה ברורה, אז יגיע לשלמות העיון האנושי.⁵ דא עקא, הרמב"ם אינו מפרט באופן ברור מהן אותן מגבלות והיכן הן מצויות.⁶

לאור זאת מתעורר הצורך לבחון את מבנה ההכרה הדתית-פילוסופית של האדם במשנת הרמב"ם, תוך שימת דגש במקומה של ההשגה השכלית הכלולה בה ותפקידיה. ראשית יש לזהות את גבולותיה של ההשגה השכלית, ולבדוק את משמעותה ביחס למבנה ההכרה הכולל,⁷ ושנית יש לברר כיצד יש להתייחס לעניינים הנמצאים מעבר לגבולות ההשגה - האם כל תיאוריה בהם אפשרית, או שמא ישנם כללים אשר יכולים להתוות את הדרך באימוצן של תיאוריות שונות או דחייתן.

חלקו הראשון של המאמר יוקדש לברור עניינים אלו. נבקש להראות כי ההשגה השכלית לדעת הרמב"ם מתוחמת ע"י שתי השגות נוספות - השגת המוחש והשגת המסורת - אשר ביחד עם ההכרה השכלית מהוות את התשתית המוצקה לבניין ההכרה הדתית-פילוסופית של האדם. השילוב של שלוש ההשגות יחד לכדי תפיסה אחידה והרמונית מחייב סוג של יחסי גומלין, כך שלא תסתורנה זו את זו. בשל כך, תידרש לעתים ההשגה השכלית לחרוג מתפקידה המקובל בהשגת אמיתות מוחלטות, ולעסוק ביישוב סתירות הנוצרות מהתנגשויות בין השגות שונות. למותר לציין, כי ישנם עניינים בהם אין לאדם יכולת השגה כלל: לא מהמוחש, לא מהמסורת ולא מהמושכל, ונראה שהרמב"ם לא התייחס אליהם במשנתו.⁸

על בסיס הבנה זו נמקם מחדש את משנתו הפילוסופית של הרמב"ם במערך הגותו הכללית. לא נבחן עוד משנה זו רק לאור תפקידה הראשון של ההשגה השכלית, הנוגע להשגת האמיתות, אלא גם לאור תפקידה הנוסף, הנוגע ליישוב ההשגות. בכך נפתח פתח ליישוב סתירות רבות בהגותו של הרמב"ם, ובייחוד אלה המצויות בין משנתו ההלכתית ובין זו הפילוסופית.⁹ לפי דברינו יועמדו חיבוריו כמשלימים זה את זה, בניגוד לגישה המעמידה

5 מורה נבוכים שם: "כי אם תעצור במקום הספק ולא תרמה את עצמך בכך שתחשוב שיש הוכחה מופתית למה שלא הוכח הוכחה מופתית, ולא תמהר לדחות את כל מה לא הוכח הפכו, ותחליט להכחישו, ולא תשאף להשיג מה שאין ביכולתך להשיג, אזי השגת את השלמות האנושית ותהיה בדרגת ר' עקיבא, עליו השלום, אשר נכנס בשלום ויצא בשלום כאשר עיין בדברים המטפיסיים האלה".

6 גם עיקרי האמונה, להם כיוון בהלכות עבודה זרה שם, לא נכתבו כסדרן במשנה תורה אלא הובאו במפורז בהלכות שונות. ראה יד פשוטה להלכות עבודה זרה שם.

7 בנושא זה ראה הפניותיו של שורץ במהדורתו, עמ' 71 הערה 2; י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 145-146. בכתבי הרמב"ם ניתן לראות ביטויים רבים לגבולות אלה, עיין לדוגמה במאמר המחיצות, הקדמה למסכת אבות פרק שביעי; בדרכי השגת האמיתות המטפיסיות, פתיחה למורה נבוכים; בתורת תארי השלילה, מורה נבוכים חלק א, פרקים נא-סט, ובייחוד פרק נט.

8 ראה מורה נבוכים א, לא. נראה בבירור כי לא לנושאים אלה התייחס הרמב"ם כאשר הוא חייב את הצבת הגבולות להשגה השכלית.

9 השאלה האם לראות את יצירתו של הרמב"ם כיצירה אחדותית, בה יסוד התפיסה הפילוסופית היא גם היסוד לתפיסה ההלכתית, או שמא יש לנתק בין התחומים, והרמב"ם בחיבורו הפילוסופי מתייחס לציבור אחר אשר לא הצליח לגבש את השקפתו כיאות. טענה מעין זו כבר הושמעה מפי החתם סופר אשר סבר כי "אעפ"י שנתן הרמב"ם במורה טעמים להשקיט לב ההדיוטים(!), מ"מ בסוף הל' מעילה כתב שהוא חק וסוד שלא נגלה לנו" (שו"ת חתם סופר חלק א או"ח סימן רח). לשלילת טענה זו ראה הקדמתו של י' לוינגר לספרו: הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן; וכן הקדמתו של הר"י קאפח למהדורתו

חיץ ביניהם ושוכרת כי הרמב"ם פנה לקבוצות אנשים שונות בכל אחד מחיבורים אלו.¹⁰ לצורך הדגמת דבר זה, נעסוק בחלקו השני של המאמר בסוגיית טעמי המצוות במשנת הרמב"ם.¹¹ כידוע, אין התאמה בין פסיקותיו של הרמב"ם במשנה תורה ובין הטעמים שנתן להלכות אלו במורה נבוכים; לעתים פסק הרמב"ם שלא בהתאם לטעם שניתן במורה נבוכים,¹² או שמיקם הלכות שלא בהתאם לטעם, או שהזכיר במשנה תורה טעם שונה מהטעם שהציע במורה נבוכים.¹³ סתירות אלו עוררו דיונים רבים.¹⁴ קושי מסוג אחר בסוגיה

למורה הנבוכים, ירושלים תשל"ז. טענתם לכאורה מוכחת מדברי הרמב"ם במשנה תורה המדגישה את חשיבות העיסוק במעשה בראשית ומעשה מרכבה (אשר לימוד ה'נגלה' הוא רק הקדמה ללימודם, ראה הלכות יסודי התורה ד, יג והלכות תלמוד תורה א, יב), ובמורה נבוכים הוא כותב במפורש שבא לבאר את מעשה בראשית ומעשה מרכבה (ראה מו"נ ב, ב). גישה שונה ליישוב הסתירות מצויה אצל י' לוינגר, ראה הערה הבאה.

10 נושא דגלה של השקפה זו הוא י' לוינגר אשר הקדיש ספר שלם (ראה הערה קודמת) לפתרון הסתירות בין משנתו הפילוסופית של הרמב"ם ובין זו ההלכתית. רבות ממסקנותיו מתמצות לכדי הטענה כי הרמב"ם במורה נבוכים פנה לציבור משכיל, המסוגל להבין את עומק חוכמות התורה, ואילו במשנה תורה פנה להמון העם אשר אצלם היה צורך בהדגשת האמונה התמימה דווקא. נדמה שיהיה כמעט בלתי אפשרי להפריך לחלוטין טענה מעין זו. סגנון הכתיבה האזוטרי בו נקט הרמב"ם בכתיבת מורה נבוכים מושרש בו כל כך עמוק, עד שכלל לא קשה לשייך לו תפיסות שונות בטענה כי רצה להסתיר מההמון הרחב (ואין זה משנה אם כתב במפורש הפוך). הטענה היחידה האפשרית כנגד דעה זו ודומיה היא שמרוח דברי הרמב"ם בכלל כתביו, אין הדבר נראה. בייחוד בעניין זה, דברי הרמב"ם המדגישים את נצחיות התורה ונצחיות תוקפה של נבואת משה הינם כה איתנים בביסוס האמונה היהודית (הלכות יסודי התורה פרק ח כולו ובמיוחד הלכות א-ב; הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, בתוך: הקדמות הרמב"ם למשנה (מהדורת שילת) עמודים קמב-קמד; מורה נבוכים ב, לה), עד שקשה לקבל טענות הסוברות ההיפך. ראה בהקשר זה את דברי ר' שלמה לוריא, בהקדמת ספרו 'ים של שלמה' על מסכת חולין, שכתב בשם הר"מ מקוצי דברים דומים על משנתו ההלכתית של הרמב"ם: "...שהוא (=הרמב"ם) כחלום בלי פתרון בעניין זה, שאם יבא החולק עליו בהשגה לא תמצא מקום לנצח, כי מי יודע מה הוא כוונתו...".

11 סוגיה זו תופסת חלק לא מבוטל מאותן סתירות המצויות בין חיבוריו השונים של הרמב"ם. לעיון בפירוט הסתירות מסוג זה עיין הרב י"ש בלס, מנופת צוף, ב, נוה צוף תשס"ו, עמ' 765-776. להפניות בסוגיית טעמי המצוות ראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 281, הערה 47.

12 עיין לדוגמה במצוות ספירת העומר אשר לגביה כותב הרמב"ם במורה נבוכים כי טעמה יסודו בהשתוקקות לחג השבועות, חג מתן התורה, ולפי זה עיקר המצווה הוא חלק ממצוות חג השבועות. ואילו במשנה תורה מקומה של הלכה זו הוא בהלכות תמידין ומוספין, שם הרמב"ם ממקמה כמצווה שתלויה בהקרבת העומר, ללא שום קשר לחג השבועות. אמנם בתחילת פרק ז שם כותב הרמב"ם כי יש לחוג את חג השבועות בסוף הספירה אולם נראה מדבריו כי חג השבועות הוא חג הבא בעקבות הספירה (שהרי יש לחגוג ביום החמישי). ראה בהקשר זה הרב ש' גורן, תורת המועדים, תל אביב תשכ"ד, עמודים 359-366; הרב שלמה י' זוין, המועדים בהלכה, ב, ירושלים תשמ"מ, עמ' שסט-שע; וכן עיין מנחת חינוך, מצווה שו.

13 עיין לדוגמה במצוות שילוח הקן (מצווה קמה בספר המצוות, בה נדון בסוף המאמר), שבעוד שבמורה נבוכים כתב כי טעמה של מצווה זו יסודו בחינוך האדם לרחמים על עולם החי, הרי שבמשנה תורה, בהלכות תפילה, פסק על פי המשנה האומרת כי האומר על קן ציפור יגיעו רחמים, משתקין אותו, לפי שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות. ועיין בהרחבה בביאורנו בסוף המאמר.

14 בנידון זה נפנה לשני מאמרים שהציעו פתרון לבעיות אלו: ד' הנשקה, "לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם", דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 37-51 [וכן הובא אצל מ' חלמיש (עורך), דעת הרמב"ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב"ם, רמת גן תשס"ד, עמ' 123-138; ד' פיקסלר, "טעמי המצוות במורה הנבוכים ויחסם לשאר כתבי הרמב"ם (עיון בטעמי מצוות שילוח הקן)", צוהר כב (תמוז תשס"ה), עמודים 95-104. לביבליוגרפיה רחבה בנושא ראה: י' דינסטאג, "טעמי המצוות במשנת הרמב"ם: ביבליוגרפיה", דעת 41 (תשנ"ה), עמ' 101-116.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

זו, שאף עליו נצטרך לתת את הדעת, הוא הבנת יחסו של הרמב"ם למצוות הקשורות לשיטתו לביטול מנהגי עבודה זרה אשר היו רווחים בעם ישראל בימים עברו. למרות שנראה מדבריו כי אין למצוות אלו רלוונטיות, הלכותיהן נפסקו במשנה תורה.¹⁵

לאור החלק הראשון נבקש לפתור סוגיה זו באמצעות הצגת תפיסה שונה מהמקובל בהבנת מטרתו של הרמב"ם בנתינת טעמים למצוות.¹⁶ נבקש לטעון כי יש לבחון ניסיון זה של הרמב"ם לאור תפקידה השני של ההשגה השכלית ולא לפי הראשון, ועל כן יש לראותו כניסיון של יישוב בין השגת המסורת לשאר ההשגות. דהיינו, כיון שתפיסתו הפילוסופית של הא-ל מחייבת מבחינת ההשגה השכלית את חכמתו, יש לבאר כיצד המצוות שהועברו במסורת מועילות במציאות מבחינה שכלית, תוך התאמה כמובן למציאות המוחשית. כך יתבאר כי אין לראות בטעמים המוצעים במורה נבוכים טענות פילוסופיות המחויבות מבחינת ההשגה השכלית (כפי שאלו פוזרות לאורכו של החיבור), כי אם יישובים אפשריים בלבד של שלוש ההשגות זו עם זו. ממילא, טעמים אלו אינם נושאים אופי מחייב, וניתן לפסוק את ההלכה שלא בהתאמה אליהם.¹⁷

חלק א

א. השגות מקבילות

דעו רבותי שאין ראוי לנו להאמין אלא באחד משלושה דברים: הראשון - דבר שתהיה עליו ראייה ברורה מדעתו של אדם, כגון חכמת החשבון וגימטריאות והתקופות. והשני - דבר שישגו האדם באחד מחמשת ההרגשות, כגון שידע בודאי שזה אדם וזה שחור וכיוצא בזה בראיית עינו, או שיטעם שזה מר וזה מתוק, או שימשש שזה חם וזה קר, או שישמע שזה קול צרור וזה קול הברה, או

15 אמנם הרמב"ם מציין למנהגים מסוימים אשר היו קיימים גם בזמנו, ראה לדוגמה מורה נבוכים ג, מו, עמ' 609: "לכן אתה המוצא שההודים אינם שוחטים בקר כלל עד ימינו אלה, אפילו בארץ בה שוחטים שאר מיני בעלי-חיים", אך למעשה רובם של המנהגים בטלו כבר בזמנו של הרמב"ם.

16 לדעתנו פתרון בעיה מקומית לאור השקפה כללית עקרונית הינה הדרך הנכונה לבחינת דעת הרמב"ם. אחד מן המאפיינים המיוחדים לרמב"ם הוא היכולת לאגד תחת קורת גג פילוסופית אחת שלמה והרמונית נושאים פילוסופיים רבים הפזורים בתנ"ך, בחז"ל ובספרי פילוסופים השונים. על כן, אין לנתק בין הנושאים השונים העולים לשולחן הדיונים בספר מורה נבוכים ולהבינם באופן מקומי. על המעיין לבחון אותם בפרספקטיבה כללית - הן דרך כתביו הפילוסופיים של הרמב"ם והן דרך כתביו ההלכתיים. לענ"ד בחינה בדרך שונה תחטא לאמת, ותחמיץ את דמותו האמיתית של הרמב"ם. למען האמת, זוהי גם הוראתו המפורשת של הרמב"ם בפתיחתו למורה נבוכים (צוואת ספר זה): "אם ברצונך להשיג את כל אשר בו באופן אשר לא יישמט ממך דבר ממנו, פרש את פרקיו זה לפי זה. ותהי מטרתך לא רק להבין כל פרק בכללות משמעותו, אלא גם לתפוש כל ביטוי המופיע בו תוך כדי הדברים, גם אם אין ביטוי זה שייך למטרת אותו פרק." לצערנו, יש לא מעט המנסים להתמודד עם בעיות שונות בכתבי הרמב"ם תוך 'בידוד' הנושא הבעייתי ובכך מגיעים הם למסקנות משונות וקיצוניות אשר אינן תואמות לתפיסתו של הרמב"ם כפי שעולה ממגוון כתביו. לביקורת מעין זו ראה י' פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 1-10, ובפרט הערה 1.

17 לשם הצגת הדברים הסתפקנו רק בטענה כי אי התאמה זו אפשרית ואינה מעידה דווקא על יחס שונה למצוות, ולא הסברנו מהי ההצדקה לחריגה זו. עניין זה יבואר בגוף המאמר בחלקו השני.

שיריח שזה ריח ערב וזה ריח באוש, וכיוצא באלו. והשלישי - דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים ומן הצדיקים. וצריך לבעל דעת לחלק בדעתו ובמחשבתו כל הדברים שהוא מאמין בהם, ויאמר, זה האמנתי בו מפני הקבלה, וזה האמנתי בו מפני ההרגשה, וזה האמנתי בו מפני הדעה. וכל מי שיאמין בדבר אחר, שאינו משלשת המינים האלו, עליו נאמר: 'פתי יאמין לכל דבר'.¹⁸

דברים אלו כותב הרמב"ם באיגרתו כנגד חוזי הכוכבים ומאמיני האסטרוולוגיה. לעומת אמונתם המפוקפקת, הסומכת על השגתם במהלכי הכוכבים ותנועותיהם, מדגיש הרמב"ם כי ישנם שלושה תחומי השגה בלבד להם ראוי להאמין ועליהם יש לסמוך, והם: השכלת המושכלות, השגת החושים והקבלה במסורת.¹⁹ אך בעוד שהרמב"ם מונה אותם כסדר הזה בתחילת דבריו, הרי שבסופם הוא מונה אותם בסדר הפוך, תחילה המסורת ולבסוף השכלת המושכלות. נראה שבזה רצה לרמוז לנו הרמב"ם כי מעמדם שווה, ואין להעדיף את האחד על פני השני. קביעה זו אומרת דרשני, והרי מושכל פשוט הוא כי הסיכוי לטעות בהוכחה שכלית מופתית קטן באופן משמעותי מהסיכוי לטעות בהשגה חושית. זאת ועוד, הרמב"ם בעצמו מלמדנו במורה נבוכים (א, א) כי ההשגה השכלית היא צלם א-להים שבאדם, וייחודה בכך שהיא ההשגה היחידה אשר איננה תלויה בחושים ובגופניות. כיצד אם כן יש להאמין בה באותה מידה שיש להאמין לחושים?²⁰ להבנת דבר זה, ננסה לבחון את יחסו של הרמב"ם לאמיתות הפילוסופיות.

נתחיל במובן מאיליו. ודאי הוא כי האמת הפילוסופית הראשונה מצטיירת אצל הרמב"ם כתבנית של היסק לוגי או כטענה המוכחת בהוכחה מופתית. יסוד זה הינו עמוד התווך של הגות הרמב"ם ובא לידי ביטוי במגוון רחב של תפיסות והלכות במשנתו. אין פלא אפוא כי ההשתלמות במקצועות הלוגיקה היא התנאי המקדים לעיסוק בפילוסופיה (מורה נבוכים א, ה, עמ' 38):

...שראוי לאדם שלא יתפרץ לעניין הגדול והנכבד הזה לאלתר, מבלי שירגיל את עצמו בחוכמות ובמדעים... כאשר הוא ישיג הנחות אמיתיות וודאיות וידע אותן, וידע את חוקי ההיקש והבאת הראיות, וידע את הדרכים להישמר מהטעותיה של הדעת - אזי ייגש לחקור בעניין זה.²¹

18 אגרת אל חכמי מונטפסליר על גזירת הכוכבים, בתוך אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, מעלה אדומים התשמ"ח, עמ' תעט. וראה מילות ההגיון לרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמודים 44-46, שם הרמב"ם מחלק את תחום המושכלות לשניים - מושכלות ומפורסמות. ראה ח' כשר, "הערובה לאמת אצל רס"ג והרמב"ם", דעת 4 (התש"ם), עמ' 35-40, ותמנהני על כך שלא הזכירה אגרת זו. ועיין עוד אצל ד' הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, תל אביב תש"ם, בפרק 'התבונה וסמכות המסורת'.

19 המונח קבלה, בו הרמב"ם משתמש, כולל לא רק את המסורת המועברת מדור לדור אלא אף את דברי הנביאים והצדיקים המורים לכל דור כיצד לנהוג, כפי שכותב בתחילת דבריו. עיין שם בהערת ר"י שילת לשורה 7.

20 וכפי שהגדיר הרב ח' הירשנזון, מושגי השווא והאמת, ירושלים התרצ"ב, עמ' א: "כל דבר נמצא בעולם ככל באי עולם עובר הוא תחת שבט הביקורת חוץ מאחד והוא "השכל" אבי כל מושכל, כי כל מבקר צריך לעזרתו, או יותר טוב לומר כל הביקורת על פיו תצא ועל פיו תבוא, וכאשר הוא ישא פנים לעצמו מי יבקר?"

21 והשווה דברים אלו לאמור בהלכות עבודה זרה ב, ג שהובאו בפתחה.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

מדברים אלו ניתן לראות בבירור כי דרך הלוגיקה האנושית (אשר מתבטאת בחוכמות ומדעים) התקבלה כוודאות מוחלטת בהגותו הפילוסופית של הרמב"ם. הוא מחשיב את יכולת ההבחנה בין המחויב והאפשרי ובין המוכח והמעורער כתשתית מחשבתית מוגדרת וברורה שרק עליה ניתן לבנות השקפה פילוסופית אמיתית. מכיוון אחר וודאות זו באה לידי ביטוי בהרצאת עיקרי האמונה. הרמב"ם משתית כמה מיסודות האמונה (בייחוד אלו הראשונים) על היסקים לוגיים מובהקים, ובכך מביא את החשיבה הלוגית לשיאה - מעתה אין היא מהווה רק כרטיס כניסה למתלמדים הפילוסופים אלא (ואולי גם בעיקר) מהווה גם תנאי יסודי למערכת הדתית. בלשונו של הרמב"ם שהובאה באיגרת לעיל כונה תחום זה בשם 'מושכלות'.

אולם, על אף בטחונו המוחלט ב'מושכלות' אלו, נדמה כי הרמב"ם היה גם מודע למגבלות שלהן. להלן שתי דוגמאות המוכיחות זאת:

א. כאשר הרמב"ם ניגש להתמודד עם שתי השקפות פילוסופיות מנוגדות, השקפת הכלאם והשקפת אריסטו, הוא דוחה את שיטותיהן בטענות שונות אשר יסודן אחד הוא הכלאם טענו לחופשיות מוחלטת ברצונו של הא-ל, חידושו של הטבע כל רגע ורגע מחדש, ומכאן ביקשו להוכיח את חידוש העולם. שיטתם הושתתה על היסוד המדעי של האטומיסטים לפיו כל המציאות מורכבת מחלקיקים קטנים אשר בתרכובת אחת יוצרים גוף אחד, ובתרכובת אחרת גוף אחר. הם סברו כי כל רגע ורגע הא-ל מרכיב מחדש חלקיקים שונים, ובכך יוצר את המציאות מחדש. טענה זו מבטלת כמובן את חוקי הטבע ומעמידה את קיומו של העולם על בסיס הנס המתמיד. כצפוי, הרמב"ם התנגד להשקפה זו וטען לחוקיות בטבע העולם, חוקיות אשר מבטאת את חכמת הכורא הבלתי משתנה. טענתו העיקרית כנגד הכלאם היא (מורה נבוכים א, עו, עמ' 243):

כי הם ביטלו את טבע המציאות, ושינו את טבע בריאתם של השמים והארץ בטענה שעל פי הנחות אלה יוכח בהוכחה מופתית שהעולם מחודש. את חידוש העולם הם לא הוכיחו הוכחה מופתית. אבל הם הרסו לנו את ההוכחות המופתיות למציאות הא-לוה, ייחודו ושלילת הגשמות, כי ההוכחות המופתיות אשר באמצעותן מבהירים את כל זאת נלקחות דווקא מטבע המציאות הקבוע, הנראה לעין והמושג בחושים ובשכל.²²

דהיינו, יש צורך לסמוך על נאמנותם של החושים בהשגת טבע המציאות²³ וזאת בכדי לאפשר את ההוכחות המופתיות בדבר מציאות הא-לוה. הכלאם, שפקקו בנאמנות זו, לא רק שביטלו הוכחות אלו אלא שגם לא הרוויחו מכך הוכחות אחרות.

22 והשווה מורה נבוכים א, עג, ההנחה השתים עשרה, עמ' 225 והערה 119 שם. מובן שבחקר משנת הרמב"ם מעניין אותנו יותר כיצד הבין אותם הרמב"ם מאשר מהי טענתם האמיתית.

23 ראה מורה נבוכים א, נא, עמ' 115: "אולם מכיוון שצדו דעות מוזרות אם מצד מי שטעה, אם מצד מי שהתכוון לכך בשל ענין כלשהו וחלק בכך על טבע המציאות והכחיש דבר מוחש או רצה לעורר דמיון שוא שנמצא מה שאינו נמצא..."

ב. אריסטו טען לקדמות העולם. הוכחותיו סבבו על שני מישורים, מישור העולם ומישור הא-ל. במישור העולם הוא טען, כי היות ורואים אנו כי בטבע לכל תופעה (מסובב) יש גורם (סיבה) שתלוי בזמן (היינו הסיבה הייתה בהכרח לפני המסובב), הרי שלא ייתכן שהייתה התחלה לכלל המציאות, לפי שגם להתחלה זו הייתה מן הסתם סיבה שקדמה לה.²⁴ הרמב"ם בבואו לדחות הוכחה זו טוען (מורה נבוכים ב, יז, עמ' 311-312):

כי אנו, קהל ההולכים בעקבות משה רבנו ואברהם אבינו עליהם השלום, מאמינים שהעולם הוה בצורת כך וכך, והיה כך מכך, ונברא כך אחרי כך. והנה מתחיל אריסטו לחלוק על דברינו, ולהביא נגדנו ראיות מטבע הקבועה השלמה, הקיימת בפעל, אשר אנו מודים לו שאחרי שנתייצבה והגיעה לשלמות אינה דומה אף במשהו למה שהייתה בשעת ההתהוות...

הוכחתו של אריסטו לקדמות העולם אינה מוכרחת לדעת הרמב"ם. אותה חוקיות המתגלית כאן בעולם, אינה דווקא אותה חוקיות שהייתה תקפה במהלך בריאתו. לכן, שוב נותרנו ללא הוכחה לקדמותו של העולם.

משתי דחיות אלו (דחיית שיטת הכלאם ושיטת אריסטו) ניתן ללמוד על גבולות החשיבה הפילוסופית במשנת הרמב"ם. הרמב"ם רואה במציאות, כפי שהיא נגלית לנו, את המקום ממנו החשיבה הפילוסופית מתחילה, על בסיסה היא מתפתחת, אותה היא מנתחת, אך גם את המקום שבו היא מסתיימת. שיטת הכלאם, לפי ששמטה את הקרקע מתחת לוודאות המוענקת להשגת החושים, הגיעה למסקנות מופרכות והרסה את ההוכחות המופתיות המקובלות, ומאידך טענות אריסטו אינן ודאיות לפי שאין בידינו ללמוד ממציאות עולמנו על מציאות שקדמה לו. נמצא אפוא כי הגבול התחתון של החשיבה הפילוסופית, קיום המציאות, הוא גם גבולה העליון - אין ודאות כמציאות הזו, וגם אין ודאות מעבר לה.

חשוב להדגיש שאין הרמב"ם טוען שהאדם אינו יכול להשכיל על דברים המצויים מעבר לעולם הזה הנתון מתוך התבוננות בטבע.²⁵ הדבר אפשרי לדעתו, אך אז יש להביא בחשבון כי המסקנות אינן מחויבות. לכן רק אפשרי הוא הדבר שהעולם היה קדום, אך אפשרי שהוא גם נוצר יש מאין (מורה נבוכים ב, יז, עמ' 313-314); רק אפשרי הוא הדבר שישנם עשרה גלגלים, אך גם אפשרי הוא הדבר שישנם מאות גלגלים (שם ב, ט, עמ' 285).

בכך מצאנו בסיס איתן לחשיבה הפילוסופית. כל טענה שנסותרת ממערכת הטבע עצמה הרי היא בטלה מאליה. דא עקא, אין להתייחס אל מערכת זו בלבד. יש לחקור ולדרוש גם מעבר לה, אך כל זאת בידיעה כי אין חוקי הטבע הנגלים חלים שם. לפיכך, כל מסקנה שנסיק הינה בגדר האפשר בלבד.²⁶

24 מורה נבוכים ב, יד, עמ' 302, דרך שנייה שלו.

25 אין כוונתי דווקא לעולם לפני היותו עולמנו שלנו אלא גם לעולמות עליונים של גלגלים ושכלים נבדלים.

26 למראי מקום בעניין גבולות ההכרה המדעית אצל הרמב"ם ראה: ד' רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה, ירושלים תשס"ג, עמ' 46, הערה 50.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

מסקנת בניינים זו עלולה ליצור מבוכה: אם הכול אפשרי, איזו טענה יש לקבל, ובמה יש להאמין? נדמה, כי הרמב"ם עצמו רומז לתשובה זו בדבריו על תכלית המדע (מורה נבוכים ב, יא, עמ' 290. ההדגשות שלי - ע.פ.):

דע שכאשר אדם שלמד מתמטיקה בלבד קורא ומבין עניינים אסטרונומיים אלה שהוזכרו, הוא חושב שהם הוכחה מופתית חותכת שצורת הגלגלים ומספרם הם כאלה. אבל הדבר אינו כן, ואין זה מה שמדע האסטרונומיה מבקש. אלא יש מהם עניינים שהוכח הוכחה מופתית שהם כאלה, כגון שהוכח שמסלול השמש הוא מסלול הנוטה ביחס לקו המשווה. זה דבר שאין בו ספק. אבל האם יש לה גלגל חוץ למרכז או גלגל הקפה לא הוכח הוכחה מופתית. זה מן הדברים שהאסטרונום אינו דואג להם, מכיוון שמטרת מדע זה להניח מתכונת שעמה אפשר שתנועת הכוכב תהיה אחת, סיבובית, שאין עמה האצה ולא האטה ולא שינוי, ושמה שמתחייב מתנועה זאת יתאים למה שרואים. עם זאת הוא מבקש למצט בתנועות ובמספר הגלגלים ככל האפשר.

בקטע זה מגדיר הרמב"ם מחדש את מטרת החקירה המדעית בתחומים המטאפיזיים. לטענתו, מטרת המדע אינה מסתכמת רק בהבאת הוכחות מופתיות לאופי תנועת גרמי השמים, כי אם גם (ושמא אף בעיקר) להציע תיאוריות אפשריות בהסבר תנועתם. מטרתו של מחקר נוסף זה היא ליישב את חוקי הלוגיקה וההשגות השכליות עם הנתון הנראה (=המוחש).

ניתן אם כן לראות כי הרמב"ם מקבל כיווני חשיבה אשר אינם מבוססים על הוכחות מופתיות כלשהן ואף שאינם מתיימרים להתבסס עליהן. במקרים שכאלה, הקריטריון לקבלתם מצוי במטרתם - יישוב בין ההשגה הפילוסופית ובין הנראה לעין.

נמצאנו למדים כי החיפוש אחר אמת מסוימת (מדעית או פילוסופית) איננה חייבת להצטייר תמיד כחיפוש אחר המוחלט ואחר הוודאי. חיפוש זה ייתכן ויהיה חיפוש אחר הקונקרטי, אחר איוון בין כל המרכיבים הבונים את זהותו של האדם. לכן זה לא משמעותי אם ישנם עשרה גלגלים או שלושים, ואם העולם מחודש או לא; המשמעותי הוא הצעת תיאוריה אשר תשליט הרמוניה באדם המשכיל. מעתה אף יובן מדוע הרמב"ם סובר שיש להסתפק בתיאוריה המינימאלית ביותר מבין כל התיאוריות האפשריות: אם מטרתה של החקירה השכלית בתחום זה היא רק ליישב בין הכרות שונות ולא להגיע לאמת מוחלטת, הרי שיש להעדיף את זו הפשוטה ביותר. כל הוספה או ייתור בהשערות שאינן נצרכות עלול לפגוע בחקירות אחרות או לסבכן.²⁷

עד כה ראינו את שיטתו ביחסים בין המושכל והמוחש, בין המדע והטבע. אולם מה בדבר התחום השלישי, תחום המסורת? לטענתנו, גם בתחום הזה ניתן למצוא ביטוי לעמדה שהצגנו לעיל. האמת הדתית, זאת העוברת במסורת וזאת המתחדשת בכל דור, הינה חלק מהמרכיבים המעצבים את עולמו של האדם. לכן, אע"פ שאין מקום לפקפק בה, הרי שעדיין

27 ועיין שם בהערה 3 במהדורת ר"י קאפח, עמוד קפה, ובהפניותיו. ואין בה צורך, לפי שקבלת ההסבר הפשוט מעצם הגדרתו הינו יישוב הדעת. בהשלוכותיה של טענה זו על סוגיית קדמות העולם נדון לקמן.

יש לוודא שהיא לא תסתור את כלי ההשגה האחרים הנתונים לנו - כלי המוחש וכלי השכל. דבר שלא יסתור אחד משני אלו יתקבל, ודבר שיסתור - יצטרך יישוב. אם בדרכי היישוב יימצאו מספר אפשרויות, יהיה צורך לקבל את הפשוטה ביותר שבהן, בדיוק כפי שנעשה בתחום המדעי.

ניתן למצוא לראשונה ביטוי לכך, בהצבת מטרתו של ספר מורה נבוכים (פתיחה, עמ' 10-11):

מטרת הספר הזו להעיר לאדם דתי, אשר נקבעה בנפשו והושגה באמונתו אמיתת תורתנו, ואשר הוא שלם בדתו ובמידותיו, והוא עיין במדעי הפילוסופים וידע את משמעויותיהם, והשכל האנושי משכו והביאו לתת לו את מקומו (הראוי לו), אך מנעוהו מכך פשטי התורה, ומה שהבין - או הוסבר לו - ממשמעויות אותם שמות משותפים או מושאלים או מסופקים וכתוצאה מכך הוא נשאר נבוך ונדהם... או שיישאר עם מה שהבין מהם ולא יימשך אחר שכלו, ונמצא שהוא פנה עורף לשכלו וסר ממנו ויהיה סבור עם זאת שהזיק לעצמו ופגם בדתו. הוא יישאר עם אותן אמונות מדומות, פוחד וחולה, ולעולם בכאב לב ומבוכה רבה.

הרמב"ם טוען במפורש כי קהל היעד של הספר הוא האנשים אשר אמיתות התורה והמסורת כבר ברורה להם וכן ששכלם זך וישר. דהיינו, אנשים אלו מצויים כבר ברמה בה שני התחומים הנ"ל מקובלים עליהם בוודאות גמורה. מטרתו של הרמב"ם היא ליישב את התחומים אלו אחד עם השני במקרה ויש ביניהם סתירות, ומשום כך (מורה נבוכים, צוואת מאמר זה, עמ' 20):

יסתכל נא בספרי כל מי שהוא נפל בידו, והיה אם ירווה את צימאונו אפילו בדבר כלשהו מכל מה שקשה, יודה לאל ודיו במה שהבין...

שפתיו של הרמב"ם ברור מיללו. אין לאדם לחפש אחר אמיתות נוספות מעבר לאלו אשר 'מרוות את צימאונו' ומיישבות את ספיקותיו. זאת מפני שברגע שצימאונו הרווה ויישוב הדעת נח בו, האמת כבר מצויה אצלו.

ביטוי נוסף אך שונה במעט לעמדה זו, ניתן לראות בסוגיית חידוש העולם הנוטלת נתח נכבד ממורה נבוכים.²⁸ ראינו לעיל את הויכוח שניהל הרמב"ם עם שיטות אריסטו וכת הכלאם ואת מסקנתו כי מציאות החידוש הינה אפשרית בלבד. בהמשך דבריו מתברר כי מסקנה זו לא מנעה ממנו להעדיף את אמונת החידוש על פני הקדמות. נימוקו הוא (ב, כה), עמ' 341-342):

דע שהימנעותנו מלדגול בקדמות העולם אינה בגלל הכתוב בתורה שהעולם מחדש. כי אין הכתובים המצביעים על חידוש העולם מרובים מן הכתובים המצביעים על היות האלוה גוף, וגם אין שערי הפירוש בעניין חידוש העולם נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו, אלא היינו יכולים לפרש כפי שעשינו לגבי

28 סוגיה זו שונה היא במקצת מזו הקודמת היות וכאן אין מסורת ברורה וודאית אלא רק כוו אפשרית. ועיין בהערה הבאה.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

שלילת הגשמות, ואולי היה זה הרבה יותר קל... אלא שתי סיבות גרמו לנו לא לעשות זאת ולא להאמין זאת: האחת, שהיות הא-לוה לא גוף הוכח הוכחה מופתית, ולכן התחייב בהכרח לפרש את כל מה שפשטו עומד בסתירה להוכחה המופתית, וידוע שיש לו בהכרח פירוש - ואילו קדמות העולם לא הוכחה הוכחה מופתית... הסבה השנייה היא שאמונתנו שהא-לוה אינו גוף אינה הורסת לנו דבר מיסודות התורה ואינה מכחישה טענת שום נביא... לעומת זאת, אמונת הקדמות - באופן שרואה אותה אריסטו, שהיא על דרך החיוב ושום טבע אינו משתנה ודבר אינו יוצא מהרגלו - הורסת את התורה מעיקרה... אבל אם מאמינים בקדמות... לדעת אפלטון... דעה זאת אינה הורסת את יסודות התורה ואינה גוררת הכחשת הנס, אלא את אפשרותו.

לעומת סוגיית הגשמות, בה הרמב"ם נאלץ לפרש פסוקים רבים במקרא שלא כפשוטם, בסוגיית חידוש העולם או קדמותו הוא מוותר על פירושה של פסוקים בדרך זו ומקבלם כפשוטם. הסיבה לכך היא (שם, עמ' 342):

ואולם אין הכרח שיביא אותנו להחזיק בדעה הזאת, אלא אם כן היא הייתה מוכחת הוכחה מופתית. אולם באשר לא הוכחה הוכחה מופתית, אין אנו נוטים אל דעה זאת ואין אנו שועים כלל אל אותה דעה אחרת, אלא מפרשים את הכתובים כפשיהם ואומרים שהתורה מודיעה לנו דבר שאין כוחנו מגיע להשיגו...

האמת הפילוסופית והחשיבה הלוגית אכן מאפשרות את דעתו של אפלטון, ואף ניתן להסביר לפיהן את פסוקי התורה ללא כל בעיה. כך ניתן היה ליישב בין המסורת ובין המסקנות השכליות. אולם היות ואין שום הכרח לוגי לזה, יש לפרש את המקראות אשר מורים על חידוש העולם כפשוטם.²⁹ הקו המנחה ברור - יש ליישב את ההשגות באופן החורג מהפשט ומהפשטות כמה שפחות.³⁰

גם כאן ניתן לראות כי האמת הדתית אינה חותרת תמיד לוודאות גמורה אלא ליישוב הדעת בלבד.³¹ כפי שבמדע אנו נעדיף לקבל את ההשערות הפשוטות ביותר, ובתנאי שיתיישבו עם

29 אמנם הרמב"ם הכניס לשלושה עשר העיקרים את האמונה בחידוש העולם לאחר כתיבת מורה נבוכים, אך אין זה אומר שמצא לכך הוכחה מופתית. עיין הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, הוצאת שילת, עמ' קמב ובהערה 18 שם, וכן בביאוריו שם עמ' קצה-קצו. ועיין מורה נבוכים ב, יג, מהדורת קאפח, והערה *18 שם, וראה שם פירושו של אבן שמואל במהדורתו, וכן אצל מ' קלנר, תורת העיקרים, ירושלים 1991, עמ' 48-54. ואולי הסיבה לכך היא שהיות ולאחר עיונו של הרמב"ם נותרו בידיו רק דעות אפשריות בקשר לחידוש העולם, ראה הוא צורך להתייחס לנאמר מסורת בעניין זה כטיעון ודאי.

30 דוגמה נוספת לתופעה זו ניתן לראות בדעת הרמב"ם על גרמי השמיים. לדעתו, גרמי השמיים משכילים הם, והוא מסתמך בכך על פסוקים מפורשים בפרקי תהילים (ראה הלכות יסודי התורה ג, ט, ובמורה נבוכים ג, יב-יג). אולם, פסוקים אחרים מאותו פרק הוא מפרש באופן אלגורי. ראה ביקורת על כך בספר הברית לר' פנחס אליהו מוילנא, ירושלים תש"כ, עמודים 51-52.

31 וכן מצינו יחס שכזה בביאוריו לפסוקים שונים במקרא: "אל תחשוב זאת לגנאי שמפרשים פירשים רבים את העניין הזה הקשה להבנה, הרחוק מהשגתנו, שהרי אין זה מזיק לענייננו. רשאי אתה לבחור איוזו אמונה שתרצה" (מורה נבוכים, א, כא, עמ' 58). גם לגבי המצווה הראשונה איתה פותח הרמב"ם את משנה תורה - מצוות ידיעת ה' - ניכר כי המאמץ האינטלקטואלי הנדרש מהאדם הוא אימות המסורת

המוחש, כך בדת לא נפרש מסורות באופן החורג מן הפשט ללא צורך. נקבלם כפשוטם, ובתנאי שיתיישבו עם המושכל.

מכלל המקורות הללו ניתן לראות בבירור כי הרמב"ם מתייחס להשגות מהמסורת באותו אופן בו הוא מתייחס להשגות המדעיות. אין חתירה לאמת דתית מוחלטת אשר מופקעת מתחומי ההשגה והחשיבה האנושיים, אלא רק ליישוב השגותיו של האדם.³² הבנה זו מלמדת על תפיסה פילוסופית שונה מהמקובל, ולה משמעות רבה בקריאת כתבי הרמב"ם. ההשגה השכלית מאבדת את מקומה הנישא מעל פני שאר השגות האדם ונהפכת לשוות ערך אליהן. בכך, לא רק שהיא מוצאת את גבולותיה אלא אף משנה לעתים את מגמתה לכיוון הקונקרטי.

עתה נוכל לבאר מדוע הרמב"ם ראה את שלושת תחומי ההשגה שציינו בפתחה כשווים. להזכירנו, הרמב"ם סובר שאת המושג 'אמונה'³³ אין להבין רק בהקשרו הדתי אלא במשמעות רחבה יותר הנוגעת למכלול הכרותיו של האדם. משמעותו היא (מורה נבוכים א, נ, עמ' 112-113):

בלבד ולא המצאתה (כפי שהיה אצל כל עם ישראל במעמד הר סיני), וראה פירוש יד פשוטה להלכות יסודי התורה א, ג.

32 ההבנה כי אין לשאוף תמיד לאמת מוחלטת באה לידי ביטוי במספר מקומות נוספים:

א. ב"ד יכול לחלוק על דרשות ב"ד שקדום לו, ולהסיק מסקנות הלכתיות שונות. ראה הלכות ממרים ב, א.
 ב. מציאותו של נביא הטוען לנבואת אמת איננה יכול להיות ודאית להמון, ואפשרי הוא הדבר שיטעה אותם, ואלו יהיו חייבים לציית לו. הקריטריונים הנדרשים לו הם הקריטריונים הנ"ל, היינו, אימות גשמי - הצגת אות או מופת, אימות שכלי - לבחון האם הוא אדם הראוי לנבואה, ואימות דתי - שיקרא לחיזוק הדת ולא ישנה דבר מתורת משה. למרות כל האימותים הללו, עדיין אין כל ודאות בנבואתו. על ספק זה כבר כתב שם טוב בפירושו למורה (ב, מ): "כבר ישאל השואל שאלה עמוקה ויאמר כי כבר יהיה אדם חכם בחכמת הנמצאות ויהיה שלם במידות ויעיין בספרי החכמות והתורות... וישים כלל כוונתו לתת אמונות אמיתיות בא-ל יתעלה... אם כן במה נדע אם הוא נביא או שגנב אלו הדברים מזולתו. ואמרו קצת אנשי החכמה בתשובת זה הספק העצום כי מי שזה תוארן מבני אדם הוא נביא באמת והאמת בזה כי כבר יביא לחשוב לאדם שזה נביא ואילו לנו אופן להכרתו אלא השם ידרוש מעמו אשר ידבר שלא בשמו כי אין לקחת דין מהאיש ההורג אלא בשני עדים שיעידו כי זה האיש הרג או חלל שבת או עשה אחד מן העברות אשר הוא חייב מיתה ואם נראה איש שהוא חכם בתכלית והוא פירש מדרכי האנשים ההולכים בחושך בתכלית הפרישות ויגיד העתידות ואח"כ ישים דעות וישים תורה בדעות אמיתיות וחקים ומשפטים ישרים והוא איש בתכלית המעלה והורס ומואס תענוגי חוש המשוש ובפרט תענוגי המשגל אשר אויבי ה' נמשכים עליו זה האיש ראוי שנאמין שהוא נביא ה' ואם כבר אפשר שלא יהיה אלא שהוא חכם ושלם ולכן רצה הקב"ה כדי שנדע האמת בזה רצה שנהיה נביאים עם משה רבנו במעמד הנבחר באופן שלא נסתפק בנבואתו לעולם... והבן זה כי הוא נפלא". ועיין עוד בהרחבה בפרק עצמו וכן בהלכות יסודי התורה ז, ו.

ג. הרמב"ם עצמו מודה כי דבריו בפירוש מעשה מרכבה המפורטים בחלק ג ממורה נבוכים, אינם וודאיים, ומבוססים הם על תרגום הנאמר במסורת לפי השגותיו העיוניות: "יתר על כך, מה שנודע לי מזאת נודע לי באינטואיציה והשערה. לא באה לי בו התגלות אלוהית שתלמדני שכך הייתה כוונת הדברים, ואת אשר אני מאמין באשר לזאת לא קיבלתי מפי מורה; אלא הורוני כתובי הספרים הנבואיים ודברי החכמים יחד עם הנחות עיוניות שהיו לי שהדבר הוא כך בלי ספק. אך אפשר שהעניין שונה והכוונה היא לדבר אחר".

33 או 'דיעה' בתרגומו של ר"י קאפח. הויכות על תרגום המילה 'אעתקאד' כבר נדון רבות בקרב ספרות המחקר, ראה ספר המצוות - מקור ותרגום מהדורת קאפח, מצוות עשה א, הערה 1, וכן פתיחה למורה נבוכים, מהדורת שוורץ, הערה 15, ושם בהפניות.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

אינה העניין הנאמר אלא העניין המצטייר בנפש כאשר מקבלים כאמת שהוא כך כפי שהצטייר. אם אתה מאלה המסתפקים בכך שהם מוסרים בדבריהם את הדעות הנכונות או הנחשבות בעיניך לנכונות מבלי שתצייר לך אותן ותאמין בהן, לא כל שכן שתבקש לגביהן ודאות - הרי זה קל מאד, כפי שאתה מוצא רבים מן הטיפשים היודעים בעל פה עיקרי אמונה אשר אין הם מציירים להם משמעות כלל... אך אין אמונה אלא אחרי ציור כי האמונה היא לקבל כאמיתי את מה שהצטייר שהוא מחוץ לדעת לפי מה שהצטייר בדעת.

היינו, האמונה היא ודאות המציאות כפי שנצטיירה בשכל האדם. האדם המאמין הוא זה המשוכנע בקיום הטבע הנראה, כפי שזה נתפס בדעתו, המשוכנע באמיתות שכליות ובהליכים לוגיים, כפי ששכלו מסיק מעצמו, ובתחום הדתי - המשוכנע באמיתותה של המסורת, כפי שהוא מקבל אותה. אמנם ברור כי האדם צריך להיזהר מלהיתפס לאמונות המבוססות על טעות תפיסתית, כגון דמיון או הזיות למיניהן, ועל כן צריך הוא לשכלל את חושיו, נפשו ושכלו, אולם ברגע שאלו הצטיירו בדעתו באופן נכון - אין עוד לפקפק בודאותן.

מעתה נוכל לומר כי שלושת תחומי ההשגה שווים הם, לפי שכולם מהווים את תחום מחייתו של אדם באשר הוא אדם. המחויבות לתפיסת המוחש, למהלכים לוגיים מופתיים ולמסורת, היא נחלתו של כל אדם מהעם היהודי. אין זה מענייננו אם השגה אחת עלולה לטעות יותר מהאחרת "אליבא דאמת", שהרי בסופו של דבר, כל אחת מאלו מהווה את הקרקע למכלול חייו של האדם. לכן מבחינתו של האדם, כל השגה בפני עצמה ודאית היא מבחינה אובייקטיבית וממילא מחייבת אותו ואת סביבתו. פעולתו העיקרית של השכל בהקשר זה היא וידוא אמיתותן של השגות אלו וביקורת על אופני קליטתן, קרי הימנעות מקביעת מסקנות שאינן מוכחות והבחנה בין דמיון לאמת, במטרה להפנימן עד שייקבעו באופן יציב ומתמיד. תרגומה של תפיסה זו לעולם ההלכה יבוא לידי ביטוי בתחומי העיסוק בהם כל אחד מחויב לעסוק במהלך חייו, כפי שמובא במספר הלכות במשנה תורה:³⁴ יהיה עליו לעסוק בהבנת המוחש והפנמתו, קרי מדעי הטבע; יהיה עליו לעסוק בלימוד המושכל, קרי דרכי ההיקש והעיון הפילוסופיים; וכן יהיה עליו לעסוק בהבנת המסורת והפנמתה, קרי לימוד התורה.³⁵

ברם, במהלך וידוא ההשגות הללו והפנמתן, אפשרי הוא הדבר כי תמצאנה סתירות בין אחת לשנייה: הנחות לוגיות יכולות לסתור מספר ביטויים במסורת; זאת האחרונה יכולה לסתור את מדעי הטבע וכן הלאה. במקרה שכזה, ההשגה השכלית מקבלת אופי אחר: לא אופי מוחלט וודאי, אלא אופי של יישוב דעת (כפי שהראנו במספר דוגמאות לעיל). יישוב זה

34 ראה בעיקר הלכות תלמוד תורה א, יב. וראה עוד הלכות יסודי התורה פרקים א-ד, הלכות תשובה י, ח, וכן הלכות תלמוד תורה פרקים א-ב.

35 בהקשר שלישי זה יש לראות את המצווה הראשונה בה פותח הרמב"ם את משנה תורה. כוונת ההוראה "לידע שיש שם מצוי וגו'" (יסודי התורה א, א-ג) היא שיש לאמת ולהפנים את המסורת המקובלת עלינו. כמובן, שתהליך זה דורש את מעורבותה של החשיבה הפילוסופית, אך מחובתו של האדם לתחם אותה כך שלא תגיע למסקנות הסותרות את ההנחה הראשונית ממנה היא יצאה. וראה שם פירוש יד פשוטה על הלכה ג בהרחבה.

יהיה רק במסגרת ההשגות הנ"ל אשר תספקנה לו יציבות ותחמנה אותו מלבוא אל השגות העוללות להביא לידי סתירה ביניהן ובין מסגרת מחייתו בעולם הזה, ובכך יישמר האיזון הפנימי המוביל לחיים שלמים.^{36 37}

36 זאת השלמות המוסרית והדתית של האדם - האיזון המתמיד - בדיוק כפי שלמות הגוף היא ההגעה לאיזון בין כוחות הגוף, כפי שעולה מדברי הרמב"ם בהלכות דעות (ד, יד): "ועוד כלל אחר אמרו בכריאות הגוף. כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפים אין חלי בא עליו וכוחו מתחזק, ואפילו אכל מאכלות הרעים".

37 ביטוי לתפיסה הרמונית זו ניתן לראות מאופי מצוות אהבת ה' כפי שהיא מצטיירת בהלכות תשובה (פרק י') ובספר המצוות (מצווה ג). כידוע, מצוות אהבת ה' נושאת אצל הרמב"ם אופי אינטלקטואלי, כאשר הידיעה בא-לוהות היא המפתח להשגת אהבה זו. כך היא למשל מוגדרת בספר המצוות: "יהמצוה השלישית היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו..."³⁸, וכך גם בהלכות תשובה (הלכה ו): "ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה". אולם, אין הרמב"ם מסתפק רק בהשגות שכליות ותו לא. הרמב"ם מוצא לנכון להוסיף עוד משתנה למשוואה זו, והוא התענוג. וכך הוא כותב בהמשך הגדרת המצווה: "זה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת". בדיקה רוחבית בכתבי הרמב"ם תורנו כי השורש ענ"ג בא תמיד בהקשר גשמי, פיזי או נפשי (ראה לדוגמה הלכות שבת כא, כט-ל, וכן מורה נבוכים ב, כז), ומכאן כי יש לפרשו גם כאן בהקשר כזה. דבר זה אפוא מחייבנו לומר כי האהבה המחוייבת איננה תלויה שכל בלבד! בימינו ניתן להבין דבר זאת על נקלה - חוקר יכול להכיר את מושא מחקריו באופן הכי מדויק שיש, אך אין זה אומר כי קיים יחס נפשי אליו וכל שכן שקיימת אהבה ביניהם. באופן שכזה יש להבין גם את יחס האהבה של האדם אל בוראו. הכרה אינטלקטואלית לבדה במציאות הא-ל, בתארו ופעולותיו, לאו דווקא תביאו לידי אהבה. רק תענוג פנימי אשר ילווה בהשגה זו, יוכיח כי שוררת כאן אהבה. כך גם נראה מעצם ההשוואה שהרמב"ם עושה בין אהבת ה' לאהבת האישה (הלכות תשובה י, ג) - כמו שזו האחרונה אינה מתבטאת בהשגה שכלית לבדה, כך גם אהבת ה'. מהו אם כן תענוג זה? האם הוא פעולה הנבדלת מהפעולה השכלית ורק נלווה לה שמא הוא קשור בה? נראה לפרש כי משמעות תענוג זה הוא תחושת שלמות ומלאות פנימית עמוקה בה האדם חש במהלך השגותיו בבורא. בשלמות זו, מצטרפים כל כוחות נפשו (כולל החלק השכלי) של המשיג לכדי תנועה אחת הרמונית ומאוחדת. אין להעלות על הדעת כי תנועה זו היא תנועה הנבדלת מתנועת ההשגה השכלית - שהיא אז היה על הרמב"ם להזכירה בסוף הלכות תשובה - אלא דווקא כזאת המאפיינת אותה. כלומר, אופן ההשגה עצמו הוא זה אשר מביא בתצורתו לתענוג הפנימי (בדיוק כפי שקורה בהשגת האישה הנאהבת). אם כך הם הדברים, הרי שרק השגה אשר תתישב בליבו של האדם, באופן כזה אשר תפרה ותופרה משאר כוחות נפשו, היא זו אשר תביא עימה תענוג. מסקנתנו אם כן היא שהידיעה וההשגה השכלית לפי הרמב"ם אינה מנותקת משאר חלקי הנפש, אלא מתיישבת עימם בצורה הרמונית ושלימה.

נראה עוד לציין, כי הרמוניה פנימית זו הנדרשת לפי הרמב"ם מהאדם הדתי בשיתופם של חלקי הנפש, פועלת לשני הכיוונים. כוונתנו לומר כי לא רק שאין לאפשר מעשים דתיים ללא הבנת ההיגיון האפשרי העומד מאחוריהם, אלא שאף אין לקבל חכמה דתית, מוסרית או מדעית, אשר לא תביא לידי פעולה בעולם הזה. ביטוי עז לשני עקרונות אלו ניתן לראות בתחילת הלכות דעות ובסוף מורה נבוכים. בריש הלכות דעות (א, ד, ובהרחבה בכל הפרק) טוען הרמב"ם כי על האדם לכלכל את מעשיו לפי שומה תמידית של השכל. דהיינו, כל מעשיו של האדם צריכים לבא מתוקף תבונתו ושכלו בדיוק כפי שראינו לעיל. קומה נוספת הנבנית על גבי דברים אלו הם הדברים המובאים בסוף המורה. הרמב"ם טוען שם (ג, נד, עמ' 675): "ששלמות האדם שבה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשיג את האל יתעלה כפי יכולתו, וידוע כיצד היא השגתו בברואיו בהביאו אותם לידי מציאות ובהנהיגו אותם. לאחר אותה השגה, אותו אדם יתכוון בהתנהגותו תמיד לחסד משפט וצדקה מתוך הידמות אל מעשיו יתעלה כמו שהסברנו מספר פעמים בספר זה." באמרו כי כל מטרת הספר הזה וכל מטרת השכלת האדם בהשגות א-להיות היא עשיית משפט וצדקה בעולם הזה, טוען הוא כי לא רק שההשגות השכליות ראויות שתיושבנה עם העולם, אלא אף שישפיעו עליו ויעצבו את דמותו. הקשר א"כ בין העולם הפילוסופי ובין עולם המעשה הינו קשר בל יינתק. דוגמה נוספת בה קשר זה בא לידי ביטוי הוא תיאור רוח הקודש והנבואה אצל הרמב"ם. הרמב"ם מתאר את מעלות הנבואה בפרק מ"ה מפרקי הנבואה ומתאר כי "תחלת מעלות הנבואה שילוהו את האדם עזר א-להי יעוררו ויזירו לעשות טובה גדולה בעלת ערך". גם כאן ניכר הפן המעשי הנובע מהשגות החכמה הנבואית. גם החכמה הנשגבה ביותר, חכמת מעשה מרכבה, אינה בעצם אלא חכמת ההנהגה.

ב. דוגמאות

ניתן לבאר לפי הבנתנו מספר טיעונים פילוסופיים של הרמב"ם ופסיקותיו בהלכה:
א. במורה נבוכים ג, לד טוען הרמב"ם כי התורה פונה אל העם בכללו ומתייחסת רק לרוב האנשים, ולפיכך ייתכן שיהיו מספר מועט של אנשים שיינזקו ממנה.³⁸ האם טענה זו אינה מצמצמת את חכמתו של הבורא? האם לא היה נכון יותר לטעון לשלמותה של התורה, בכך שמועילה לכלל ההמון ללא יוצא מהכלל?³⁹
ברור שהרמב"ם היה יכול לטעון כך, שהרי התורה א-להית היא, אך הוא היה מנוע עקב בחינת המציאות הקיימת. במציאות הנגלית כאן בעולם, רואים אנו כי ישנם אנשים אשר אינם באים לשלמותם בקיום התורה ואף ניזוקים ממנה. השגה פשוטה זו של חיים אינה יכול להיסתר על ידי אמונה עיוורת הטוענת שדבר זה טוב הוא.⁴⁰ ההשגה הדתית חייבת להתיישב עם ההשגה החושית והשכלית.

ב. מצינו במספר מקומות כי הרמב"ם חורג ממהלך הגמרא ומעניק טעמים שונים להלכות מאלה שהגמרא העניקה. דוגמה מפורסמת לכך היא פסיקתו לגבי זמן איסור אכילת חמץ. בגמרא מבואר כי זמן אכילת חמץ הוא עד שעה חמישית ולא יותר, היות ויש חשש שמא ההמון יטעה בין שעה חמישית לשביעית (עיין פסחים יב ע"ב). הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (א, ט), פוסק גמרא זו להלכה אך כותב שהטעם הוא שמא יטעה הקהל בין שעה חמישית לשישית. סתירה זו בין פסיקתו ובין הגמרא שעליה סמך העסיקה רבות את נושאי כליו, אך אליבא דאמת אין כאן כלל קושיא לפי שהרמב"ם כתב במפורש באחת מתשובותיו (מהד' בלאו, סימן רנב):

מה שנזכר בהלכות שמא יטעה בין ה' לז' הוא האמת והוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם. וזכרתי אני דבר הנופל לרוב והוא חלוף שעה בשעה אחריה בהיות שכוונתי בכל החבור הזה להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב.

אדם המשיג את מעשה המרכבה, מכיר את הנהגת הקב"ה בעולמו ובכך לומד כיצד להנהיג בעצמו את עולמו שלו, הן הפרטי והן הציבורי (מורה נבוכים ג, סוף פרק נד).

38 בסוגיה זו דנו מיטב חוקרי הרמב"ם וזכינו שמאמריהם יכונסו לספר אחד, ראה חנינה בן מנחם וברכיהו ליפשיץ עורכים, דין ויושר במשנת הרמב"ם, ירושלים תשס"ד.

39 טענה זו אמנם רווחת בקרב קהל החולקים על הרמב"ם בנושא זה, ראה לדוגמה נתיב התורה למהר"ל מפראג, בתוך נתיבות עולם, א, עמ' ה: "אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות רק כי היא שכל א-להי עליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה לכל".

40 בדיוק באותה מידה שלא ניתן לומר על ייסורים שהם דבר טוב לאדם. עיין מורה נבוכים ג, יז. ממילא צריכה לעלות את השאלה האם הרמב"ם יתיר לאותו מיעוט לעבור על חוקי התורה כדי לקיים את תכלית הרצון הא-לוהי להביאם לשלמותם. במלים אחרות, האם הרמב"ם יתיר עבירה לשמה? ראה בעניין זה אצל י' לוינגר, "ההלכה והשלמות האישית לפי הרמב"ם", דעת יג (תשמ"ד), עמ' 64-65. לפי מסקנת מאמרנו נראה שאין הדבר ייתכן לדעת הרמב"ם, ועוד נרחיב על כך בהמשך. וראה עוד י' אנגלרד, "על דרך הרוב ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 22-24.

הרמב"ם היה מודע לכך כי גזירת חז"ל נבעה מחשש שמא יטעה אדם בין שעה חמישית לשביעית,⁴¹ אך היות ומטרתו היא לכוון דברים אל ההיגיון האנושי ואל דרך העולם,⁴² היינו ליישב את המסורת ההלכתית עם ההסקות השכליות ועם המציאות הנגלית,⁴³ הוא ציין את החשש הרלוונטי לחייו של ההמון בתקופתו, החשש שמא יטעה בין שעה חמישית לשישית. דוק בדבר: אין הרמב"ם מערער על תוקפה של גזירת חז"ל, אלא רק מבאר אותה בצורה הקרובה לשכל האנושי ולמנהגי התקופה.

ג. דוגמה נוספת להלך מחשבה זה ניתן לראות בסוגיית ההשגחה במשנת הרמב"ם.⁴⁴ הרמב"ם סוקר במורה נבוכים ג, יז את הדעות בהשגחה הא-להית ומסכמה כך:

הנה כבר סיכמתי לך את הדעות האלה. אריסטו סובר שכל מצביהם של פרטים שונים מקרב בני האדם הם לגמרי במקרה. ואלאשערי סובר שזה מתאים לחפץ גרידא. המעתזיל"א סוברים שזה תואם לחכמה. ואנו סוברים שזה מתאים למה שראוי לו האדם לפי מעשיו.

בדברים אלו, טוען הרמב"ם כי יסוד ההשגחה בנוי על יסוד הצדק, בבחינת "א-ל אמונה ואין עוול". מדוע הרמב"ם אינו מקבל את דעת הכתות האחרות אשר רואות בהשגחה תוצאה של חכמה א-להית מופלאה או רצון נשגב?

ובכן, נראה שאין הרמב"ם מסמיך את ההשגחה על רצון הא-ל לפי שהוא סתום לנו, ואין הוא סומך אותה על החכמה הא-להית לפי שאין ביכולתנו להשיגה. אם היה עושה זאת, הוא היה מפקיע את חיי הדת והמוסר מהעולם הזה, בו לכל דבר ישנה ודאי סיבה המצדיקה אותו. אם יטען לחכמה א-להית אשר יכולה לייסר אדם כלשהו כדי להביא לו שכר בעולם העליון, הרי שבזה פתח פתח לאמונות שונות ומשונות אשר יכחישו את מושגי הטוב והרע, הצודק והמוטעה. אם יטען לרצון עליון, בו אין לנו השגה, הרי שבזה פתח פתח לאנרכיה מוסרית, בה אין קריטריון ברור לטוב. רק אמונה אשר מושתתת על יסודות הצדק, יסודות אשר מובנים ונתפשים ע"י שכל האדם, יכולה להביא לידי קיום כאן בעולם הזה. שוב, האמונה הדתית, מתיישבת עם הגיון העולם הזה.

41 ועיין עוד בפירושו יד פשוטה להלכה זו. טענתו של הרב רבינוביץ בפירושו היא כי הרמב"ם התקשה בהבנת תקנת חז"ל שבאה בתגובה לחשש בלבול בין שעה חמישית לשביעית בקרב ההמון, ולכן הוא מפרש כי יסוד תקנת חז"ל הוא הרחבת הגזירה על השעה השישית גם על השעה החמישית, עיי"ש בהרחבה. לענ"ד אין הדבר נראה בדעת הרמב"ם, ואין לומר שהרמב"ם התקשה בהבנת תקנת חז"ל. לדעתנו, הרמב"ם התקשה בכך שיש רק מיעוט אנשים המתבלבלים בין שעות אלו בדורו, בהם חישוב הזמן נעשה נפוץ יותר. אך ברור הוא שבזמן הגמרא, כאשר לא היו תנאים טובים לחישוב זמנים, היה מקום לגזירה. לכן הרמב"ם, משנה את טעם הגזירה כדי שיתאים לדרך הרוב בימיו. ודבר זה מדויק לפי שהרמב"ם כותב בסוף התשובה כי דרכו בכלל החבור הוא להקריב את הדברים אל השכל או אל דרך הרוב, ואילו בתחילת דבריו הוא אומר כי מטרתו היא "וזכרתי אני דבר הנופל על הרוב". א"כ, רק בעיית הרוב מפריעה לו ולא הגיון הדבר.

42 וראה לדוגמה בפירושו הרדב"ז להלכות אבל יא, ו, וכן בכסף משנה שם, יד, ד.

43 ועיין עוד לדוגמה בנושא שמיעת מיני זמר. עיין הלכות יסודי התורה ז, ד. הלכות תעניות ה, ד, וכן תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' רכד.

44 כידוע, על סוגיה זו נשתברו קולמוסים רבים. אין בכוונתנו להציע פירוש לבעייתיות הכרוכה בסוגיה זו אלא רק לבחון עקרונותיה הבסיסיים.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

לסיכום: השקפת הרמב"ם על השגת המציאות של האדם מבוססת על גילויי החיים בשלושת התחומים: המוחש, המושכל והמסורת. כאשר שלושה תחומים אלה מיושבים אצל האדם, הוא נמצא ברמתו השלמה ביותר וזוכה לדביקות מרבית בא-ל. מטרת התורה ובכללה קיום מצוותיה היא להביא את האדם לידי תיקון גופני ונפשי אשר רק על בסיסו יוכל ליצור איזון נכון עם ההשקפות הגבוהות ביותר של מעשה בראשית ומרכבה.

חלק ב

א. טעמי המצוות

בהסתמך על דברינו לעיל, נבקש להציע הסבר לאחת מהסוגיות החמורות בחקר משנת הרמב"ם - סוגיית טעמי המצוות.⁴⁵

במורה נבוכים (ג, כה) הרמב"ם טוען שלא ייתכן שהא-ל, שהוא שיא השלמות, יעשה דברים או יצווה עליהם ללא תכלית מועילה. דבר זה נובע הן מהגיון ישר, והן מבחינת המציאות הקיימת, בראותנו את מעשי הסכלים והחכמים. לפיכך, נוצרת באדם הדתי סתירה מסוימת כאשר הוא מקבל במסורת ציוויים שונים אשר תועלתם איננה ברורה לו. סתירה זו קיימת בין המושכל (ההגיוני - הסברה לפיה יש למצוות טעם) והמוחש (הנגלה - ראיית התועלת של המצוות במציאות), ובין המסורת המקובלת המוסרת את תכני המצוות. במקרים שכאלה, ראינו שדרכו של הרמב"ם היא ליישב את הסתירות באופן הפשוט ביותר, תוך הימנעות, ככל הניתן, מהנחת הנחות מיותרות. לטענתנו, יישובים אלה הם טעמי המצוות אליבא דהרמב"ם. הרמב"ם אינו טוען בשום מקום כי טעמי המוצעים הינם ודאיים, וברור הוא שאין להעמידם בשורה אחת עם השגות פילוסופיות טהורות (=מושכלות) אשר הוכחו בהוכחות מופתיות. במקום זה יש לבחון טעמים אלה לאור תפקידה הנוסף של ההשגה השכלית ולראות בהם רק הצעות אפשריות ליישוב דברי התורה עם השגת השכל והמציאות הנגלית. לאדם ברמה מסוימת ניתן יהיה להציע יישוב מסוים, ודבר זה יספק אותו, אך אדם אחר, המצוי ברמה שכלית והכרתית גבוהה יותר יזדקק ליישובים אחרים, אשר הם קיומיים לרמתו.⁴⁶ דבר זה נכון לכל אדם ואדם בפני עצמו, אך גם שייך לכל דור ודור בפני עצמו. לכן, הרמב"ם ניסח את טעמי המצוות כפי שניסח, וזאת לפי סגנון ואופי הדור אשר בזמנו הוא חי. כל תכליתו הייתה "להקריב הדבר אל השכל או אל דרך הרוב", כפי שראינו לעיל. לכן, לגבי המשפטים אשר תכליתם ניכרת מתוקף המציאות עצמה, אין צורך בחקירה,⁴⁷ שהרי מיושבים הם בדעתנו באופן פשוט

45 לתיאור הבעיה והפניות למחקרים בנושא זה עיין בפתחה ובהערה 11.

46 כבר ר' אברהם בן הרמב"ם טוען כי טעמי המצוות של אביו אינם אלא בגדר האפשרות בלבד. ראה מלחמות השם, ירושלים [תשמ"ח], עמ' סח: "וכי הוא ז"ל אמר שכך הוא הטעם על כל פנים, כך נראה לו בהכרע הדעת, ואפשר שיהיה במקצת המצוות טעמים אחרים, ולא נאשים מי שלא יקבל אותן." וראה בעניין זה אצל טברסקי, מבוא (לעיל הערה 10), עמודים 300-301, ובמיוחד הערה 122.

47 על אף שיתכן שיש להם טעמים נסתרים יותר 'אמיתיים'.

כבר מתחילה. אך לגבי החוקים אשר תכליתם אינה ניכרת במציאות הנגלית והמושגת, יש צורך בחקירה אשר תיישב את חיוב קיומם עם המציאות והתבונה. נזכור כי חקירות אלו יוכלו להעלות בידינו מספר יישובים מוצעים, אך כזכור יהיה עלינו לקבל את המורכבים פחות.⁴⁸

עולה מכאן כי ההיגד "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו" (הלכות מעילה, סוף פרק ח), משקף עיקרון יסודי בתפיסת ההכרה הדתית של הרמב"ם. האדם צריך לחקור אחר טעמי המצוות, ליישבם בדעתו, וזאת כדי שיוכל לקיימן מתוך איוון נכון אשר ייתן משמעות לחייו הדתיים. אמנם הרמב"ם מזהיר שאל לנו לזלזל בחוקים אשר אין שכלנו משיג טעמם (הלכות מעילה, שם), וזאת לפי שהחיסרון הוא בנו. התורה, על כל מצוותיה, מלאה חכמה, תבונה ומשמעות, ואם אין ביכולת שכלנו לעמוד על כך, הרי שאז "אם רק הוא, מכס הוא" (מורה נבוכים ג, כו, וכן פרק נ). לאמור: ישנה משמעות לקיום מצוות גם ללא הבנתן. האדם בעשייתן, מפנים בקרבו תכנים מוסריים, מתקן את הרגליו ומיישר את לבו להשגה שכלית אמיתית בכל מקרה, גם אם אין הוא משיג את טעמיהן.

לשון אחר, כאשר הרמב"ם נותן טעם למצווה מסוימת, אין הוא טוען שהוא סיבתה דווקא.⁴⁹ הטעם שהוא נותן לה, הוא הטעם שיישב את המסורת ההלכתית עם המוחש והמושכל, כדי שפעולתנו במצווה תבוא ממקום תבוני וישר ללא קושיות, בעוד שהסיבה האמיתית, המוחלטת, הודאית, עדיין נעלמת. משה רבנו, הוא היחיד שבאמת הגיע לרמה בה הבין את שורש הדברים, את הסיבות האמיתיות, את היחס ביניהם ובין הרכב המציאות, ולכן הוא היחיד אשר היה יכול לצוות את כלל העם בהן.⁵⁰ כל נביא אחר, אפילו הגדול שבהם, לא יוכל לעמוד על שורשם, ולכן אין לו שום סמכות בחידוש הלכה.

לכן, לגבי כלל ישראל מאז ימי משה ועד בכלל, המצוות היו ותמיד יהיו בבחינת חוקים, ותהיה חובה לקיימן גם ללא שום הבנה בהן. אך מאידך, אין זה סותר את החובה להעמיק ולהשכיל בטעמיהן, וזאת בכדי להביאן לביטוין השלם וההרמוני בקרב הפרט והכלל.

48 ולכן כבר דחה הרמב"ם את הבנת המצוות כמשל, עיין פתיחה למורה נבוכים, עמ' 16, ד"ה 'דע כי מפתח', למרות שאליבא דאמת, אם פירש מספר פסוקים שלא כפי פשוטם, אין כל מניעה לפרש כך גם את המצוות.

49 בכאן נזכיר דקדוק נאה ששמעתי מפי הר"י שילת בדברי הרמב"ם. במורה נבוכים ג, כו (ע"פ מהדורת קאפח, עמ' שלו) כותב הרמב"ם: "אבל היות הקרבן הזה כבש וזה איל, ושיהיה מנין מנין מסוים, לזה אי אפשר לתן טעם כלל". הרמב"ם טוען כי אין ביכולתו להטעים את הדין הנוגע לסוג הקרבן, אך אין הוא טוען כי אין לזה סיבה. הטעם הוא מוחשי, הוא מושג לאדם בחושיו, אבל הסיבה, גבוהה היא ממנו, ואין לו בה שייכות כלל. אך לשון זו מיוחדת היא לתרגומו של הר"י קאפח, היות ובתרגומו של אבן תבון מובאת המילה סבה או עלה בכל מקום. ואולי מפני סברתנו שינה הרב קאפח ללשון טעם בכל מקום. לציטוט זה נתייחס במפורט בהמשך.

50 במדבר רבה (וילנא) פרשה יט, ו: "ויקחו אליך פרה אדומה א"ר יוסי ברבי חנינא אמר לו הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חקה דאמר רב הונא כתיב (תהלים עה) כי אקח מועד אני מישרים אשפוט וכתוב (זכריה יד) והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון יקפאון כתיב דברים המכוסין מכס בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא כהדין סמיא דצפי דכתיב (ישעיה מב) והולכתי עורים בדרך לא ידעו".

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

העולה מכאן, כי אליבא דאמת אין כל חילוק בין החוקים והמשפטים. אלו ואלו הן בכלל חוקי התורה, וחלה עליהם חובת הציות. בנוסף, אלו ואלו בעלי טעם הניתן להשגה. החילוק היחידי הוא שהמשפטים הם המצוות אשר יישובן עם הדעת והמוחש מובן מעצם הבריאה, ואילו החוקים הם אלו אשר להבנתם נצרכת רמה גבוהה יותר של דעת או מציאות. לכן ביחס למשפטים יש לקבל את טעמם המובן מאיליו ולהסתפק בו, וביחס לחוקים יש להשתדל ולחפש להם טעמים אשר יישבו את הדעת ויביאו לעבודת א-ל ברמה גבוהה יותר. הציפייה היא כמובן שעם התעלות האדם והמציאות⁵¹, החוקים יהפכו למשפטים, ואז טעמיהם יהיו מובנים מאיליהם.

מדוע א"כ הסתירה התורה את טעמי החוקים ולא גילתה לנו? מדוע השאירה בידינו את העבודה הרבה של חיפוש וחקירה? על כך הרמב"ם עונה בהסתמך על הסבר חז"ל לחטאי שלמה (מורה נבוכים ג, כו, עמ' 513-514):

ויודע אתה את הדבר המפורסם אצלנו ששלמה ידע טעמים לכל המצוות זולת פרה אדומה. וכן דברים (של החכמים) שהאל הסתיר את טעמי המצוות כדי שלא יזלזלו בהם, כמו שאירע לשלמה באשר לשלוש המצוות שטעמן הובהר...

נשים לב כי שלמה המלך לא טעה בהבנת טעמי המצוות בהן נכשל, לפי שטעמים אלו כתובים במפורש בתורה.⁵² טעותו הייתה בכך שחשב שאין טעם התורה תקף לגביו, שהוא מאותו מיעוט אשר המצווה אינה שייכת לו. חששה של התורה, בהסתרתה את טעמי המצוות, היה אם כן, לא להבנה מוטעית במצוות אלא לטעות בשיקול דעת של האדם ביישום שלהן. שכן כפי שקרה לשלמה, גילוי הטעמים עלול להביא את האדם להורות היתר לעצמו ולא לקיים חלק מהמצוות במצבים מסוימים וכך ליפול לעבירות שהתורה מבקשת למנוע.

נמשיך לבחון את דבריו של הרמב"ם בסוגיית טעמי המצוות. לא תמיד מצא הרמב"ם טעמים לכל המצוות, שכן הוא טוען על פרטי המצוות (מורה נבוכים ג, כו, עמ' 514-515):

שלכל המצוות יש בהכרח טעם, והציווי עליהן ניתן לתועלת כלשהי. ואילו הפרטים שלהן הם אשר עליהם נאמר שהם בגלל הציווי בלבד. דוגמה לזאת שהריגת בעלי-חיים מתוך הכרח התזונה הטובה תועלתה ברורה, כמו שעוד נבהיר. אבל שזה יהיה בשחיטה, ולא בנחירה, ובחיתוך הוושט ובית הבליעה במקום מסויים - אלה וכיוצא בהם לצרוף בהן את הבריות. כך יתברר לך מן הדוגמה שלהם שוחט מן הצוואר לשוחט מן העורף. הזכרתי לך דוגמה זאת רק בגלל הניסוח של (החכמים) ז"ל שוחט מן הצוואר לשוחט מן העורף. אבל כאשר

51 אין כוונתנו בזה היא לפן הניסי, שהרי הרמב"ם דוגל בקיום חוקי הטבע גם לעתיד לבא (הלכות מלכים פרק יב ובמיוחד הלכות א-ב). אך אין ספק בכך שהרמב"ם יודה שהעולם התקדם והתעלה מאז ימי קדם בתחום המוסר, המדע וכו'. ולזה כוונתנו.

52 מעניין הוא הדבר ששלמה המלך לא טעה במצוות אשר השכיל מדעתו אלא רק באלה שטעמן מפורש. ואולי דבר זה תומך בטענתנו כי במצוות אשר טעמן אינו מובן מאיליו (כמשפטים), ושאינן טעמן כתוב בתורה (כריבוי נשים למלך וכד'), אין חשש לטעות, לפי שתמיד נתייחס אליהן כחוקים.

בודקים את הדבר לאמיתו, הרי מכיון שההכרח מביא לאכילת בעלי חיים, כוון למוות הקל ביותר יחד עם קלות הביצוע. שכן אי אפשר לערוף אלא בחרב או כיוצא בה, ואילו לשחוט אפשר בכל דבר, ולהקלת המוות התנו שהסכין תהיה חדה... לדעתי, כל מי שיתעסק במתן טעמים למשהו מפרטים אלה הוזה הזיה ממושכת שלא יסיר בה אבסורד, אלא יוסיף אבסורדים. מי שמדמה של(פרטים) אלה אפשר לתת טעמים רחוק מן האמת כמי שמדמה שלמצווה בכללותה אין תועלת מציאותית. דע שהחכמה חייבה - ואם תרצה תאמר שההכרח גורם - שיהיו פרטים שאי אפשר לתת להם טעמים. כביכול, דבר נמנע הוא לגבי התורה שלא יהיה בה משהו מן האופן הזה... דע עניין זה והבן אותו.

יש לתת את הדעת לכך שהרמב"ם אינו רק טוען שאין הוא יודע את טעמי פרטי המצוות, אלא שאין להן טעם כלל. הייתכן לטעון כך? והרי הרמב"ם טען בארוכה לפני כן כי לא ייתכן שהקב"ה יצווה על עשיית מעשה שאין לו תכלית?

אלא ברור הוא, כי הרמב"ם בדבריו כאן שולל את היכולת להבין את הטעם לפי השגתנו בלבד. עלינו להאמין כי ישנה סיבה גם לפרטי המצווה בדיוק כמו לעיקרה, אך במקביל עלינו להבין כי סיבה זו מופקעת מהשגתנו כאן בעולם הזה. במציאות הקיימת, ישנם פעמים בהם צריך לבחור באופן אקראי בדבר מסוים. והיות והמציאות היא כזו, הרי שפרטי המצווה השונים מיושבים מאליהם בכך בדעתנו ממילא ואין לנו לתת טעמים אחרים אפשריים. האדם שיבקש לעשות זאת, ימצא כטועה בהבנת מטרותיה של נתינת טעמים למצוות ולכן "רחוק הוא מן הנכון כמי שמדמה שהמצווה בכללותה לא לתועלת המציאות". לשון אחר, דווקא האקראיות היא כאן הטעם האמיתי של המצווה.⁵³

עיקרון נוסף שניתן ללמוד מדבריו של הרמב"ם הוא הדינאמיות בהבנת טעמי המצוות. חז"ל רצו לתת דוגמה למציאות בה אין טעם לפרטי מצווה כלשהי, ולכן הביאו את השחיטה, אשר מתבצעת בצוואר דווקא ולא בעורף וכו'. אך הרמב"ם, אשר השכיל את טעם המצווה, הבין כי ישנה משמעות מיוחדת לפרטים אלו, ולכן הבין כי הרחמנות על הבהמות, והשאיפה לבחור להם מיתה קלה, היא זו שהנחתה את הבורא בנתינת הלכות אלו. רואים אנו אם כן, כי דבר שהיה כחוק אצל חז"ל, נתפס כמשפט אצל הרמב"ם.⁵⁴ דבר זה מעיד על כך שאפשרי הוא הדבר כי עם התפתחות העולם והאדם, יתגלו טעמי מצוות אשר היו סתומים לדורות הקודמים, כפי שטענו לעיל.

כדוגמה למהלך דברינו נבחן את יחסו של הרמב"ם לנושא הקרבנות. על פניו נראה כי בנושא זה קיימת סתירה בין דברי הרמב"ם במשנה תורה ובין דבריו במורה נבוכים. בעוד שבהלכות מעילה (שם) הרמב"ם מגדיר את הקרבנות כחוקים, במורה נבוכים (ג, מו) הוא מוצא להם טעם הקשור בביטול מנהגי העבודה זרה של פעם. אולם, אם ניישם את העיקרון

53 על עניין האקראיות ברמב"ם ראה ע' פונקנשטיין, טבע היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם, (סדרת האוניברסיטה המשודרת), תל אביב 1986, עמודים 26-31.

54 למרות זאת, עדיין טענתו לגבי מספר הקרבנות, שמי שייתן לזה טעם רחוק מן הנכון קיימת, לפי ששם טבע המציאות אינו מאפשר נתינת טעם אחר, כפי שאמרנו. ודוק.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

הנלמד לפיו יש לראות את טעמי המצוות של הרמב"ם רק בתור יישובי דעת ותו לא, יתבאר כי אין סתירה כלל. אמנם במורה נבוכים הרמב"ם הביא את הטעם האפשרי של מצוות הקרבנות לפי ההיגיון המקובל על בני דורו,⁵⁵ אך כדי להדגיש כי אין בכוחו של הטעם לפגוע בתוקפה של המצווה כהשגה מחייבת, הוא הגדירה במשנה תורה כחוק. בדרך זו, לדעתנו, ניתן עוד ליישב סתירות רבות הקשורות לטעמי המצוות, ושיטתו של הרמב"ם תישוב בנקל.

ב. משמעויות נוספות

כפי הנראה, להבנת טעמי המצוות ישנה משמעות נוספת הקשורה לקביעתן וניסוחן של ההלכות המסתעפות מהן.⁵⁶ על אף שלעיל ניתקנו בין עצם הבנת טעמי המצוות ובין המחויבות השוררת כלפיהן, נראה כי בנוגע לפירוט הלכותיהן, ייתכן ויהיו השלכות שונות מאותם טעמים אפשריים על גדריהן ואופני הוצאתן אל הפועל.⁵⁷

להמחשת רעיון זה נעיין בשתי סוגיות:

א. טעמא דקרא⁵⁸ - במסכת סנהדרין (כא ע"א) מובא:

משנה. לא ירבה לו נשים - אלא שמנה עשרה. רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו, ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. רבי שמעון אומר: אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי זה לא ישאנה, אם כן למה נאמר לא ירבה לו נשים - דאפילו כאביגיל.

גמרא. למימרא דרבי יהודה דריש טעמא דקרא, ורבי שמעון לא דריש טעמא דקרא? והא איפכא שמעינן להו, דתניא: אלמנה, בין שהיא עניה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, שנאמר לא תחבל בגד אלמנה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה - ממשכנין אותה, ענייה - אין ממשכנין אותה, ואתה

55 עצם זה שהרמב"ם לא הביא טעם יותר "עדכני" לנושא הקרבנות מלמד על כך שהוא לא מצא הגיון רב במצווה זו.

56 ביטוי מעשי ראשוני להשלכה זו ניתן למצוא בסוגיית 'הוראת שעה'. יש להניח כי התנאי שיאפשר לבית דין או לנביא לבטל מצווה כלשהי מפני ערך אחר הוא הבנת טעם המצווה וערכי היסוד הגלומים בה. שאם לא כן, כיצד יוכלו להפעיל שיקול דעת מאוזן בזה?

57 ההבחנה בין עיקר המצווה ובין תולדותיה הינה יסודית בהבנת השתלשלות ההלכה מעת נתינת התורה בסני, ואף הרמב"ם עצמו בהקדמתו למשנה מציין אותה (ראה הקדמות, הוצאת שילת, פסקה א ו-ג; ועיין עוד בסדר הקבלה לראב"ד בפתחה ובסדר הקבלה למאירי). בהחלט ייתכן כי הרמב"ם אימץ הבחנה זו אף לעניין הנידון במאמרנו. נציין לעוד מספר סוגיות הנידונות לפי ענייננו אשר כבר דנו בהן אחרונים: סוגיית 'עין תחת עין'. ראה שמואל אטלס, נתיבים במשפט העברי, ניו-יורק תשל"ח, עמודים 83-129. סוגיית 'המאבד עצמו לדעת' בהקשר דיני אבלות, ראה את דברי רבי עקיבא איגר אשר תולה את דינו של הרמב"ם ביחס למאבד עצמו לדעת בטעם שחשב שיש לאבילות, ואלו דבריו (חידושי רע"א לשו"ע, יו"ד סימן שדמ): "...ובזה דעת הרמב"ם שאין מתאבלין עליו [=המע"ל] ועיין בכסף משנה שם דסבירא ליה להרמב"ם דאבילות כבוד המתים הוא, ומשמעות הרמב"ם דאף אבילות יום א' דהוא דאורייתא לדעת הרמב"ם ג"כ אמרינן טעמא דקרא משום כבוד המתים...". סוגיית 'בן סורר ומורה', ראה מ' הלבנטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 58-59, הערה 24.

58 ראה י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן תשס"א, עמודים 183-184, ושם הערה 34.

חייב להחזיר לה, ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. ואמרינן: מאי קאמר? - הכי קאמר: מתוך שאתה ממשכנה אתה חייב להחזיר לה, ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. אלמא: רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ורבי שמעון דריש טעמא דקרא! - בעלמא רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאי הכא דמפרש טעמא דקרא: מה טעם לא ירבה לו נשים - משום דלא יסור לבבו. ורבי שמעון אמר לך: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא, אם כן לכתוב קרא לא ירבה לו נשים ולישתוק, ואנא אמינא: מה טעם לא ירבה - משום דלא יסור. לא יסור למה לי - אפילו אחת ומסירה את לבו הרי זו לא ישאנה. אלא מה אני מקיים לא ירבה - דאפילו כאביגיל.⁵⁹

לכאורה נראה כי לדעת רבי יהודה אין לדרוש טעמא דקרא כלל אלא רק במקום מפורש בו התורה כותבת את הטעם. לעומת זאת, לדעת רבי שמעון, יש לדרוש טעמא דקרא בכל מקום, ולכן במקום בו נאמר במפורש טעם כלשהו, יש לדרוש אותו במיוחד. בכל מקרה, לדעת שניהם יש לדרוש, לפחות במקומות מסוימים, את טעם הכתוב. נעניין בפסקי הרמב"ם בסוגיות אלו. בהלכות מלכים (ג, ב) כותב הרמב"ם:

לא ירבה לו נשים, מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה, ואם הוסיף אחת ובעלה לוקח, ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגירש.

לכאורה הרמב"ם פוסק לא כדעת רבי יהודה ולא כדעת רבי שמעון. הוא מתעלם לגמרי ממחלוקתם, ופוסק שאין לשאת אלא עד שמונה עשרה נשים בלבד. אולם בהלכה ו הוא כותב:

וכן לא יהיה שטוף בנשים, אפילו לא היתה לו אלא אחת לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטפשים, שנאמר אל תתן לנשים חילך, על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו.

וכותב הרדב"ז את המקור להלכה זו:

פרק כ"ג ר"ש אומר אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה א"כ למה נאמר לא ירבה לו נשים דאפילו כאביגיל הא למדת דבהסרת הלב הדבר תלוי הילכך אפילו בנשים שהתירה לו תורה לא יהא שטוף בהן, ונתן רבינו טעם לפי שלבו הוא לב כל ישראל.

דעת הרדב"ז, לפיה פוסק הרמב"ם כרבי שמעון, תמוהה היא, וזאת מכמה סיבות. האחת, לפי הסבר זה קשה להבין מדוע הרמב"ם ראה צורך להרחיק את ההלכות זו מזו, והרי מקורן הוא במימרא אחת של רבי שמעון. שנית, אלו לא דברי ר"ש כלל. ר"ש אמר כי אם יש לו אישה רעה, לא ישאנה כלל, ואילו הרמב"ם אומר שלא יהיה מצוי אצלה הרבה זמן. שלישית, נראה שבדין אלמנה פוסק הרמב"ם בכלל כרבי יהודה (הלכות מלוה ולוה ג, א):

59 ומקבילתה במסכת בבא מציעא קטו ע"א.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה לא בשעת הלואה ולא שלא בשעת הלואה ולא על פי ב"ד שנאמר ולא תחבול בגד אלמנה, ואם חבל מחזירין ממנו בעל כרחו ואם תודה לו תשלם ואם תכפור תשבע, אבד המשכון או נשרף קודם שיחזיר לוקה.

כאן פוסק הרמב"ם במפורש כרבי יהודה,⁶⁰ ולא סובר דדרשינן טעמא דקרא. אם כן, כיצד נסביר את שיטתו של הרמב"ם בהלכות מלכים?

בנוסף, יש לתהות עוד על דבריו בפירוש המשנה על דברי המשנה בבבא מציעא (ט, יג): ונאסר למשכון את האלמנה כדי שלא תבוא לידי חשד כשתחזור אחר המשכון בגלל המשכון, או יבואו ביניהם לידי קלקול, ולפיכך השוה בדבר זה בין העשירה לענייה.

לכאורה, הרמב"ם לוקח את טעמו של רבי שמעון,⁶¹ ומשייך אותו לרבי יהודה. ושוב עלינו לתהות כיצד ניתן לעשות זאת, והרי רבי יהודה לא דורש טעמא דקרא?

להבנת דברי הרמב"ם וביאור שיטתו נעיין בפירושו למשנה בסנהדרין (ב, ה). הרמב"ם שם כותב:

וכן אין אסור לו להרבות ממון אלא לעצמו, כלומר השיך לו משדותיו ומסחרו ומסיו, אבל אוצרות הממון המוכן לצרכי ישראל מצוה להרבותם. וכותב שני ספרי תורה שלמים אחד יהא עמו תמיד לא יפרד ממנו כמו שהזכיר כאן, והשני יהא בבית גנזיו. ואין הלכה כר' יהודה. ולא כר' שמעון.

בניגוד להבנה הפשוטה לפיה ישנם שני חולקים בלבד במשנה בסנהדרין, נראה שלדעת הרמב"ם ישנם שלושה חולקים - רבי יהודה, רבי שמעון ודעת תנא קמא, הסובר שאין להרבות כלל נשים אלא עד שמונה עשרה. לפי זה מבואר כי הרמב"ם פוסק כת"ק, שאין לדרוש טעמא דקרא כלל, בין אם הוא כתוב ובין אם לא, וממילא אין כל סתירה בין הלכות מלכים ובין הלכות מלוה ולוה, שהרי בשניהם פוסק הרמב"ם שלא דורשים טעמא דקרא כלל, והציווי נשאר כפשוטו.⁶² דבר זה מסתדר עם הבנתנו בשיטתו כי אף פעם אין ביכולתנו לעמוד על סיבת המצווה אלא רק על טעמיה. הרמב"ם אמנם נותן טעמים למצווה, כפי שראינו בפירוש המשנה לבבא מציעא, אך טעמים אלו הם תמיד בגדר רמז,⁶³ כדי ליישב את

60 עיין לחם משנה שם, שהתמודד עם קושייתנו בהרחבה, וכן עיין לב שמש וקנאת סופרים על ספר המצוות לרמב"ם, שורש חמישי. לרשימת מקורות מלאה בנושא זה, עיין ספר המפתח, הוצאת פרנקל, על הלכות מלכים שם.

61 אמנם אין זה מדויק שזה טעמו, שרבי שמעון חשש שהממשכן יבא אליה, ואילו כאן אומר שהיא תבוא אליו, אך עדיין אין זה שייך לרבי יהודה מכל וכל.

62 מקום נוסף בו עיקר זה בא לידי ביטוי הוא בהלכות אבל יב, א. הגמרא (סנהדרין מו ע"א) מתלבטת האם טעם הקבורה הוא משום בזיון הקרובים או משום כפרה של המת, כאשר הנפקא מינה תהיה במקרה בו המת מצווה מפורשות שלא לקברו. הרמב"ם פוסק בהלכות שאין לשמוע לצוואת המת מפני "שהקבורה מצווה" ואינו מוסיף. מכאן נראה כי פסק שלא כאף אחת מהדעות בגמרא אלא הסתפק בציווי עצמו כגורם לביטול צוואת המת.

63 עיין הלכות תשובה ג, ד.

הדעת. אולם, בכך פתרנו רק מקצת הבעיות. ראינו לעיל כי עדיין מקומה של הלכה ו אינו ברור, וממנה נראה כי פסק כרבי שמעון.

להבנת דבר זה נעיין בקושיא אחרת שהעלו האחרונים. בהלכה ב כתב הרמב"ם שאין המלך לוקה על אישה נוספת אלא כשבועה.⁶⁴ וכבר תמה הכסף משנה מדוע ילקה רק כשבעל, והרי ריבוי הנשים היה כבר במעשה הקידושין. הוא מסיק כי "וצריך עיון אי איתיה בשום דוכתא". אך לעומתו הלחם משנה מתרץ:

לתרץ קושית הרב כ"מ דאמאי צריך בעלה אפשר לדמותו לההיא דכתב רבינו בפרק י"ז מהל' איסורי ביאה דבין כהן גדול בין כהן הדיוט שנשא אשה מן הארבע ולא בעל אינו לוקה וטעמא דהתם משום דקרא כתיב ולא יחלל וחלול לא הוי אלא בביאה ג"כ כאן לא קרא כתיב ולא יסור לבבו ואין כאן הסרת לב אלא בבעלה וכמ"ש רבנו לקמיה ולא יהיה מצוי אצלה תמיד על הסרת לבו הקפידה תורה וכו' משמע דההסרה תלויה בבעלה.

דהיינו, על אף שהרמב"ם אינו דורש טעמא דקרא אלא מקבל את המצווה כפשוטה, הוא כן מתייחס לטעם המופיע בתורה, ולומד ממנו את פרטי המצווה⁶⁵ (לדוגמה כאן, שאין לוקין אלא על הבעילה, וכן שלא ישהה אצלה). לדעת הלחם משנה, כאשר התורה כתבה "ולא יסור לבבו" היא רמזה לכך כי גדר האיסור שעליו לוקים הוא רק במעשה של בעילה. כלומר, האיסור נשאר בתוקפו, כפי שמובא בפשט הכתובים, ואין לשאת נשים יתר על שמונה עשרה, אך חיוב המלקות יבא רק אם יבעל את האישה הנוספת. דבר זה כאמור, כן יכול להילמד מ'טעמא דקרא'. יוצא שאין פסוק זה בא לבאר את סיבת המצווה, אלא רק את טעמה וממנו למדים אנו על גדריה. לפי זה, מבוארת גם הלכה ו. יסוד פסיקת הרמב"ם בהלכה זו היא דבריו המובאים בהלכות דעות (ד, יט):

שכבת זרע היא כח הגוף וחיייו ומאור העינים וכל שתצא ביותר הגוף כלה וכחו כלה וחיייו אובדים הוא שאמר שלמה בחכמתו אל תתן לנשים חילך.

נשים לב שהרמב"ם מביא בהלכות מלכים את אותו הפסוק שמביא בהלכות דעות, "אל תיתן לנשים חילך". בזה ניכר, כי שורש ההלכות אחד הוא, שכמו שאצל כל אדם ריבוי הבעילות גורם למיעוט כוחו, כך גם אצל המלך. הימצאותו הרבה אצל הנשים ובעילתן, היא זו אשר עלולה לגרום להסרת לבבו, ועל כך הקפידה התורה. לכן, כמו שהמלך לוקה רק אם בועל הוא את האישה התשע עשרה, ולא מיד כשישאנה, כן עליו להיזהר לא להיות שטוף בזימה אפילו עם אישה אחת בלבד. כל זה, נובע מהקפדת התורה "ולא יסור לבבו".

לפי הדברים הללו, אין זה מפתיע כי הרמב"ם עושה שימוש בטעם של תנא או אמורא המופיע במקורות על אף שאינו פוסק כמותו הלכה למעשה. הרמב"ם בעיקרון סובר שאין לדרוש טעמא דקרא, אך הוא יכול להשתמש בטעם המופיע בדברי חז"ל על מנת לעמוד על

64 ועיין ספר החינוך מצווה תקא שחולק עליו וסובר שכבר לוקה על מעשה הקידושין.

65 עיקרון זה מופיע במספר פעמים בתלמוד ואינו חידוש של הרמב"ם. לדוגמה, נחלקו רב ושמואל האם כופר טעמו הוא משום כפרה או לא, כאשר ישנה נפקא מינה לעניין שומת הנזק, בניק או במזיק (עייין מכות ב ע"ב). ועוד רבות הדוגמאות.

מבנה ההכרה הדתית במשנת הרמב"ם, וביטוייה בסוגיית טעמי המצוות

גדרי המצווה. לכן, אע"פ שהרמב"ם פוסק כרבי יהודה לעניין משכון אצל אלמנה, הוא יכול להשתמש בטעמו של רבי שמעון כטעם למצווה,⁶⁶ כפי שראינו בפירושו המשנה.

ב. שילוח הקן⁶⁷ - במסכת ברכות (דף לו ע"ב) מובא:

משנה. האומר על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים - משתקין אותו.

גמרא. בשלמא מודים מודים משתקין אותו - משום דמיחזי כשתי רשויות, ועל טוב יזכר שמך - נמי משמע על הטובה ולא על הרעה, ותנן: חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. אלא, על קן צפור יגיעו רחמיך מאי טעמא? - פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא; חד אמר: מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, וחד אמר: מפני שעושה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות.

הרמב"ם רואה במחלוקת אמוראים זאת מחלוקת עקרונית בשאלה האם ישנם טעמים למצוות או לא. בעוד שלדעה אחת, הקריאה האומרת שמצוות התורה מסמלות רחמים, היא לגיטימית, הרי שלדעה השנייה, אין לקריאה שכזו מקום לפי שכל מידותיו של הקב"ה הינן גזירות ולא רחמים. הרמב"ם עצמו כמובן נוקט כגישה הראשונה ואומר במורה נבוכים (ג, מח, עמ' 635-636):

זהו גם הטעם לשילוח הקן, מפני שברוב המקרים הביצים שנדגרו והגוזלים הצריכים לאם אינם ראויים לאכילה, וכאשר משחררים את האם והיא בורחת לבדה, אין היא מצטערת לראות את הגוזלים נלקחים. וברוב המקרים זה עשוי להביא לעזיבת הכול, שהרי לרוב אין הנלקח ראוי לאכילה. ואם התורה מתחשבת בייסורים נפשיים אלה בבהמות ועופות, על אחת כמה וכמה בפרטי מין האדם בכללותו. ואל תטען נגדי בדבריהם (של החכמים) ז"ל: האומר "על קן צפור יגיעו רחמיך" [...משתקין אותו], מפני שזאת אחת משתי הדעות אשר הזכרנו, כלומר, דעתם של הסוברים שאין טעם לתורה זולת הרצון גרידא, ואילו אנו הולכים בעקבות הדעה השנייה.

אולם, במשנה תורה בהלכות תפילה ונשיאת כפים (ט, ז) הוא פוסק:

מי שאמר בתחנונים מי שריחם על קן ציפור שלא ליקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו וכיוצא בענין זה משתקין אותו, מפני שמצוות אלו גזרת הכתוב הן ואינן רחמים, שאילו היו מפני רחמים לא היה מתיר לנו שחיטה כל עיקר...

66 מקום נוסף בו ניתן לראות גישה זו הוא בהלכות שמיטה ויובל יג, ו. ועיין רדב"ז שם.

67 ראה פירוש הרמב"ם על התורה, דברים כב, ו; שו"ת דעת כהן לראי"ה קוק סי' קצז; פירוש יד פשוטה על הלכות תפילה ונשיאת כפים ט, ז. וכן ראה י" תבורי, "שילוח הקן - על היחס בין טעם המצווה לבין דיניה", מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' עמנואל רקמן, רמת גן התשנ"ד [להלן: תבורי], עמ' 121-141, ושם בהערות 19, 20; וכן אצל פיקסלר (לעיל הערה 11).

הרי שפסק הפוך מדעתו במורה, אותה ראינו לעיל!

בסתירה זו כבר דשו רבים מפרשני הרמב"ם, אך נראה לדעתנו לפרש את הסתירה לפי העיקרון שהצגנו לעיל. במורה נבוכים הרמב"ם דן ביחס למצוות שילוח הקן עצמה, האם יש לה טעם כלשהו או לא, ובזה הוא הולך לפי השיטה הסוברת שיש למצוות טעם. לעומת זאת, במשנה תורה הוא דן בכך מבחינת המתפלל המזכיר טעם זה בתפילתו. במקום זה הוא מוצא טעם לפגם, שכן דבר זה מוכיח כי המתפלל מתייחס לטעם שמצא כסיבת המצווה ולא רק כאפשרות לביאורה. כנגד תפיסה זו הוא יוצא, ומדגיש כי המצוות הם בגדר חוקים ולא רחמים. אין כוונתו לומר שאין טעם בחיפוש טעמים למצוות, אלא למנוע מאתנו לחשוב כי הטעמים העולים על דעתנו הם הסיבות המוחלטות לנתינתן של המצוות. יוצא, שהרמב"ם מביא את הדעה השנייה הנזכרת בגמרא בשני דיונים שונים ולמען מטרות שונות. פעם אחת הוא מביאה בדיון העקרוני על טעמי המצוות ושם הוא משתמש בה כדי לצאת כנגד האומרים שאין טעמים למצוות כלל. ואילו בפעם השנייה הוא מביאה בקשר לאלו המכניסים את טעמי המצוות לתפילה ושם הוא משתמש בה כדי לצאת כנגד אלו התופסים את הטעמים כמוחלטים וכסיבותיהן של המצוות.⁶⁸

כפי הנראה, גם בנושא זה ניתן למצוא השלכות הלכתיות לטעמו של הרמב"ם:⁶⁹

א. הרמב"ם מגדיר (הלכות שחיטה יג, א) את מצוות העשה של שילוח הקן כעשה הבא לתקן את הלאו שקדם לו.⁷⁰ דהיינו, רק אם אדם עבר על הלאו ולקח את האם עם בניה, חלה עליו המצווה לשלח את האם. ולכאורה הדבר תמוה. מה ראה הרמב"ם להציג זאת רק כלאו הניתק לעשה, ומדוע לא הבין זאת גם כעשה עצמאית? מדוע שלא תהיה מצוות עשה לשלח את האם, אם סתם רוצים לקחת את הבנים?

דומה שאין להבין את שיטתו של הרמב"ם אלא לפי טעם המצווה שהביא במורה נבוכים. מעיון בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל ניתן לראות כי הרמב"ם איננו מסתפק בטעם הנוגע לצערה של האם בראותה את בניה נלקחים, אלא עוד מאריך לציין שברוב המקרים אין הבנים ראויים לאכילה, ושילוח האם יביא לעזיבתם.

נראה שבאריכות זו הרמב"ם ביקש לגלות לנו את כוונתו של האדם המעוניין בקן ומכאן למד גם את גדר המצווה. הוא טוען כי לרוב אין הביצים או האפרוחים ראויים לאכילה ולכן יוצא שכוונתו של האדם נתונה בעיקר לציפור, אלא ש"על הדרך" הוא גם לוקח את הבנים. דבר זה מאד מסתבר שיקרה, שהרי אם האדם לוקח את האם, ומשאיר את בניה ללא שום טיפול והשגחה, מדוע שלא ייקח גם אותם? את המצב הזה בדיוק התורה ביקשה למנוע. אם

68 מבחינת אופן הפסיקה נצטרך לבאר לפי אחת משתיים: או שהרמב"ם הבין באמת את שיטת האמורא כפי שכתב במורה נבוכים ובמשנה תורה פסק כמותו אך לא מטעמו, או שהוא הבין את שיטתו כפי שכתב במשנה תורה אך במורה נבוכים הסבירו אחרת כדי להדגיש את שיטתו. בין כך ובין כך, הקושיה מאבדת מערכה שכן תופעת הפרשות הכפולה, במיוחד בנוגע לעניינים שבהשקפה, הינה דבר מקובל ואפשרי.

69 ראה עוד תבורי, עמ' 125-126.

70 ועיינו ספר המצוות, שורש ו, ומצוות לא תעשה שו. בביאור הגישות השונות בעניין זה ראה מנחת חנוך, מצווה תקמה, וכן א' פיינטוך, ספר פקודי ישרים, מעלה אדומים תש"ס, בביאורו למצוות אלה, וראה עוד בהפניותיו שם, מצוות לא תעשה שו.

האדם ייקח את האם יחד עם בניה, האם תתמלא צער וחמלה בראותה את בניה נלקחים ממנה. לכן מלכתחילה התורה אסרה לקחת רק את האם על הבנים יחדיו. לעומת זאת, במקרה בו האדם מעוניין רק באם ולא בבנים, אין כל איסור לקחתה.⁷¹ קיצורם של דברים, היות וכוונת רוב העולם בלקיחת קן היא באם דווקא, התורה אסרה את לקיחתה רק בצורה כזאת שתעשה לה צער, היינו בלקיחת הבנים עמה. אולם, התורה לא הסתפקה בזאת והטילה מצוות עשה על האדם במטרה לתקן את האיסור שעשה. אם הוא ישלח את האם במהלך לקיחת הקן (וימנע בכך את צער האם), הוא ייפטר ממלקות.⁷² להסבר זה כנראה כיוון הרמב"ם כאשר ציין כי ברוב המקרים אין הבנים ראויים לאכילה. הוא רצה להדגיש כי בדרך כלל כוונתו של האדם היא לאם ולא לבנים, ולכן מצוות שילוח האם אינה אלא תיקון לאיסור הכולל.⁷³ בהמשך הוא מציין כי ברוב המקרים האדם כבר יעזוב את הכל, ולכן בפעם הבא שיקרא לפניו קן הוא לא ייקח לא את האם ולא את הבנים, וימנע את צערם של בעלי החיים. לפי הבנה זו יהיה ניתן להסביר הלכה אחרת בהלכות שילוח הקן. הרמב"ם שם (הלכה ז) פוסק:

שילח את האם וחזר וצד אותה הרי זה מותר, לא אסרה תורה אלא לצוד אותה והיא אינה יכולה לפרוח בשביל הבנים שהיא מרחפת עליהן שלא ילקחו שנאמר והאם רובצת על האפרוחים, אבל אם הוציאה מתחת ידו וחזר וצדה מותר.

לכאורה נראה כי הרמב"ם מביא כאן טעם אחר מהטעם שהובא במורה נבוכים. כאן נראה כי האיסור לקחת את האם על הבנים נובע מכך שאין לאדם לנצל את רגשי האהבה של הציפור כדי לצוד אותה, ללא שום קשר לצער שלה בלקיחת הבנים. ממילא עולה מכאן כי חל איסור על לקיחת האם לבד, ולא כפי שנראה מתחילת הפרק!⁷⁴ אולם, לפי הסברנו לעיל מבוארים דבריו. אם נבין כי בדרך כלל עיקר כוונתו של האדם היא לאם, ולא לבנים, יש חשיבות למצבה של האם בעת לקיחת כל הקן. אם האם שומרת על בניה שלא יילקחו, ובעת הזאת האדם לוקח גם את בניה, יש לה צער גדול יותר. לכן אין כל סתירה בין הלכה זו לנאמר בתחילת הפרק. כאן הרמב"ם מציין מהו מצבה של האם אשר יביא לצער בלקיחת בניה, אולם כאמור, אם הוא ייקח רק את האם, אין בזה שום איסור.

71 כך איסור זה דומה למצוות 'אותו ואת בנו' אשר בא למנוע את צערה של האם על ילדיה, כפי שהרמב"ם מציין שם במורה, וכפי שמשמע מהצמדת ההלכות אלו לאלו (פרק יב ו-יג מהלכות שחיטה). כמו ששם חל איסור על שחיטת שניהם ביום אחד, כך כאן יש איסור על לקיחת שניהם גם יחד. אולם, יש להבדיל ביניהם. בעוד ששם האיסור הוא על השחיטה ולכן לא ניתן לתקן את הלאו, כאן האיסור הוא על הלקיחה בלבד, ולזה כמובן יש תיקון בשילוח האם.

72 לפי זה מובן מדוע מקרה בו האדם מעוניין רק בבנים ולא באם, דבר שאינו מצוי לדעת הרמב"ם, נדחה בהלכות להלכה מאוחרת (הלכה יח) ולא נכתב בתחילת הפרק.

73 דברים אלו אף ניכרים מדבריו בהלכה א. הרמב"ם פותח את ההלכה בכך שאם האדם שחט את האם, בשרה מותר באכילה. דבר זה מלמד כי נושא ההלכה הוא האם עצמה ולא בניה. ואף מעבר לכך, הרמב"ם אינו מזכיר כלל כי בשליחת האם האדם יוכל לאכול את הבנים, אלא רק שייפטר ממלקות!

74 מטעם זה אין נראה בעינינו הסברו של תבורי, עמ' 126. ועיין עוד בפירושו אור שמח להלכה זו.

ב. בספרות הקבלה מובא כי בעשיית מצוות שילוח הקן, האדם מעורר את מדת הרחמים בדיוק כפי שהאם מרחמת על בניה, ולכן יש עניין לחפש ולתור אחר עשיית מצווה זו.⁷⁵ החתם סופר דן בדברים אלו ומסיק (שו"ת חתם סופר או"ח ק):

ועיין רמב"ן בנימוקי חומש שלו כתב על פי רמב"ם במורה נבוכים וכ"כ בס' החנוך להרא"ה [מצוה תקמ"ה] בטעם המצוה ההיא שלא נתאכזר לעקור אם על בנים, דאע"ג דאסור לומר על קן ציפור יגיעו רחמיך והטעם שלא הגיעו רחמיו על בעלי חיים כל שהוא לצורך אדם דאם כן היה אסור לשחוט בע"ח, אך גזירות הן עלינו שלא נלמוד להתאכזר ונתקן מדותינו ע"ש. והנה לפי טעם זה מבואר דאם אינו צריך לבנים, לא מיבעיא דאינו מחוייב לשלח האם אלא אכזריות נמי עבד... אע"כ ש"ס דילן לא ס"ל כזוהר לעיל, וידוע היכי דפליגי הנגלה עם הנסתר אין לנו עסק בנסתרות והנגלות לנו ולבנינו.

יוצא מכאן כי גם בסוגיה זו טעמו של הרמב"ם יכול להביאנו לידי קביעה הלכתית בגדרי המצווה ובאופייה. לפי טעמו, מצווה זו שייכת רק כאשר מזדמן לאדם לקחת את הביצים ורק כאשר הוא חפץ בהם, ואל לו לחפש סתם אחר ביצים ולשלח את אימם מעליהם, כפי שטען הזוהר.⁷⁶ טעם זה אינו נוגע בשורש המצווה ובהגדרתה. אופן ביצוע המצווה וחובת קיומה עדיין תקפים כשהיו, אך אופייה של המצווה, כפי שהיא מתבטאת במציאות, מקבלת משמעות שונה עקב הטעם הנ"ל.

מצאנו אם כן משמעות נוספת לחקירת טעמי המצוות. מעבר ליישוב הדעת שהרמב"ם מקנה בנתינתו טעמים למצוות, מוצאים אנו כי ייתכן ותהינה השלכות הלכתיות לטעמים אלה. בכך בעצם סגרנו את המעגל בו פתחנו. ראינו לעיל כי הרמב"ם דורש את מעורבותה הפעילה של ההשגה השכלית בעולם המציאות הממשית, וכמו שזו משפיעה על ההשגה כך ההשגה צריכה להשפיע עליה. כן הוא הדין בנוגע לטעמי המצוות. גם אם אלה הינם רק בגדר האפשר, חובה היא שתהיה להם השלכה מעשית כלשהי. כך ורק כך יזכה האדם לקיים את המצוות באופן תבוני ושלם, תוך התאמה מלאה לתפישת המציאות שלו כפרט ושל הדור ככלל.

75 ראה תבורי עמ' 133-140.

76 ואף דבריו של הרמב"ם עצמו במורה נבוכים מורים על כך, שאמר: "...וברוב המקרים זה עשוי להביא לעזיבת הכול, שהרי לרוב אין הנלקח ראוי לאכילה".