

הרב אליקים קרומביין

החסידי והכובש את יצרו בהגותו של הרב

יעקב משה חרל"פ*

א. מבוא

חלק א' ב"מי מרום" של הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל (להלן גם: הרימ"ח) הוא חיבור הבנוי סביב שמונה פרקים של הרמב"ם.¹ בהוצאה הראשונה (ה'תש"ה) כתב המחבר בשער הספר את השורות דלהלן:

"ללמד דיעה בינה והשכל בחכמת נפש וטהרתה, הישרת המידות
זיכוכם וקניינן, ולפתוח שער להתעלות במעלות השלימות
אורחות הקודש של תורת א-להים חיים גילוייה וסתריה".²

מכאן שמגמת המחבר כפולה. מחד גיסא, להקנות ידע בקשר למהות הנפש האנושית ודרכי תיקון המידות, ומאידך גיסא גם לעודד ולהדריך לקראת "התעלות במעלות השלימות". החלק הראשון – הידע – מתמקד בנפש האדם, ואילו החלק השני שואב מתורת הא-להים, על חלקיה הנגלים והנסתרים.

בהקדמתו לספר, כותב המחבר שהיצירה מבטאת השקפה מוסרית ותורנית: יש צורך גדול שתלמידי חכמים יקדישו תשומת לב ומאמץ לתחום הנסתר שבתורה. לימוד זה בטהרתו הוא דרישת ה', וכאשר מקדימים לו הכנה נפשית ראויה – כגון זיכוך המידות ויראת ה' – אפסר להפנים את תכניו ולהטמיע אותם בחיים: "להביא את הדברים הנאצלים עם רום הדרת גדולתם לעצמיות סדרי החיים

¹ אם לא נציין אחרת, הפניות סתמיות במאמר זה הם לשמונה פרקים להרמב"ם עם מי מרום מאת הרב יעקב משה חרל"פ, מהדורה שלישית, ירושלים תשל"ב. הנוסח של שמונה פרקים המופיע בספר הוא לפי תרגום ר' שמואל אבן תבון, שבו השתמש הרב חרל"פ.
² ברבות השנים הפך "מי מרום" לסדרת ספרים שמקורם בתורת הרב חרל"פ בענייני אגדה וסוד. ככל הנראה (מתוך ההקדמה לחלק שלפנינו) החלק הראשון תוכנן כספר העומד בפני עצמו ללא המשכים.
³ מילים אלה חסרות בהוצאות הבאות.

להיות חי בהם ועל פיהם... ולקיים על פי העדנים הללו את כל התורה כולה לפרטיה ולדקדוקיה בעתם ובזמנם" (עמ' מ"ט).

מוסיף הרב, "ואוי לנו אם נאמר" – הזנחת מקצוע זה גורמת "רעה חולה שרזי תורה נמסרים לחיצונים לחטט בהם לשם 'מדע', או שהולכים חשכים ואין נוגה למו להסתכל בגנזי הרזים כבמשא של שירה וחזון גדיא". האשם במצב המקולקל שאליו הגיע לימוד הקבלה – מוטל "עלינו", על ציבור חכמי התורה, "כי נרפים אנו נרפים מלדרוש את ד' באמת ובתמים... על ידי גילוי התורה הנגלית והפנימית גם יחד" (עמ' מ"ט).

ברוח הדברים האלה, "מי מרום" הוא צעד ספרותי שנועד לתרום לתיקון. לידתם של רעיונות אלה בשיעורים שמסר הרב חרל"פ בישיבת מרכז הרב, על שמונה פרקים של הרמב"ם. התוצאה הסופית נועדה "לקחת לבבות אחרי הטהרה והקדושה ולהכינם לדרוש את ד'... בדברים ההולכים ומפכים מבארות מים חיים הנוזלים מן לבנון, עם כמה ביאורים בכלליות דברי קדשו של הרמב"ם והגיונותיו הנפלאים בחכמת הנפש ובדרכי זיכרון המדות וקניניהם, עם הרחבת דברים עמוקים ונשגבים בלשד השמן שמן משחת קודש אורה של תורה וסתריה... לדורשי יחודו וקרבנו יחפצו" (עמ' נ').

הדברים התמציתיים שהבאנו מתוך ההקדמה מושכים בעקבותיהם התבוננות באופיו הייחודי והחריג של הספר. נדמה שהתכונה הבולטת, המסקרנת והמתמיהה ביותר שלו היא גוף הצידוף בין יצירתו של הרמב"ם לבין פרשנות מרחיבה שיסודה במה שמכונה בפנינו "תורת הנסתר". תורה כזו לא הייתה חלק מעולמו הרוחני של הרמב"ם, לא במובן של הזדהות, וכנראה אפילו לא ברמת ההיכרות. אפשר שהבחירה להתבסס על הרמב"ם היא דידקטית: הרב חרל"פ פנה כאן אל קהל שומעים, שעל אף היותם חובשי בית המדרש, אינם מעורים בעולם הסוד. הוא רצה לנצל את גישתו השכלית של הרמב"ם כמבוא לרעיונות הקבליים שאותם היה מעוניין להרצות. יש לשים לב גם לכך שהרב חרל"פ מקפיד על שפה שווה לכל נפש, שנועדה להעביר תכנים ורעיונות מן הקבלה בלי לעטוף אותם במונחים קבליים.

אך מובן שההזדקקות ל"שמונה פרקים" מעלה היבטים מהותיים מעבר לשפה ומתודיקה. בדברים שציטטנו אין הגדרה מדויקת לטיב היחסים שבין הגרעין ה'רמב"מי' לבין הרחבות "מי מרום" שיסודתם בהררי קודש של הסוד. גלוי לעין שלאורך הספר דן הרב חרל"פ בסוגיות המרכזיות שהעלה הרמב"ם, ובונה סביבן קומה נוספת וגבוהה יותר מבחינתו. אך אימוץ הרמב"ם כנקודת מוצא מזמין עיון מהותי יותר בקשר ובדו־שיח שבין חלקי הספר – בין היסוד שהונח על ידי המחבר הגאוני, הפוסק והפילוסוף מימי הביניים, לבין פרי רוחו של מנהיג, ראש ישיבה, רב שכונה ומקובל ירושלמי, תלמידו המובהק של הרב קוק.

בדברים שלפנינו נעיין באחד מפרקיו של הרמב"ם, ובכמה מן המהלכים של הרב חרל"פ סביבו. מאחורי העיון הזה עומדת השאלה: איך תורת הסוד תורמת לעיצוב סוגיא פילוסופית? אנחנו נגלה שהרב חרל"פ אינו רואה ברמב"ם מי שמכניס יסודות יוניים להגות הישראלית, אלא מי שמעבד את היסודות הללו ומעניק להם משמעות אחרת ההופכת אותם ממילא לבני בית בעולם הרוח היהודי. הבנה מחודשת זו בתורות המיימוניות מכשירה אותן לשמש מצע לקומות הגבוהות יותר של הקבלה.

ב. חקירת הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ו'³

שאלה מוסרית בסיסית שואל הרמב"ם בפרק הששי משמונת פרקיו. ברור שעל האדם לנהוג בהתאם לצו המוסר ולבחור בעשיית הטוב. ברם, מה מתרחש בנפש האדם הבוחר בטוב? עומדות לפנינו שתי אפשרויות, והרמב"ם מציג אותן בדמות שני טיפוסים. הראשון קרוי "החסידי המעולה", והשני "הכובש את יצרו והמושל בנפשו".¹ שניהם עושים את הטוב. אך הראשון עושה זאת ללא מאבק פנימי, כי הוא מזדהה עם הטוב, והוא "שואף ומשתוקק" לעשות מעשים מוסריים. לעומת זאת, השני עושה את הטוב כאשר בלבבו הוא חושק ברע. הוא נאבק עם שאיפותיו המושחתות, ומצליח לעשות את הטוב בו בזמן

³ דברי הרב חרל"פ דלהלן מופיעים במי מרום לפרק ו', סע' ב.

¹ כך בתרגום של אבן תבון. בפירוש המשנה במהדורת הרב קאפח (ירושלים תשכ"ה), המינוח קצר יותר: "החסידי" ולעומתו "הכובש את יצרו".

שהצלחה זו מסכה לו צער וסבל נפשי. שואל הרמב"ם, אם באנו להשוות בין השנים, מי עדיף? מעלתו הערכית של מי מהם גדולה יותר?

לכאורה שאלת חקר לפנינו שהשלכותיה המעשיות אינן ברורות, ואמנם ייתכן שאין כאלה. אפשר להניח ששני הסוגים קיימים בעולמנו. ישנם הצריכים להתגבר על יצרם הרע כדי לעשות טוב, ולעומתם עומדים האנשים אשר הנטייה והרצון לטוב טבועים באופיים. אלה נתוני פתיחה שאין בידנו לשנותם. המצב ההתחלתי גוזר את טיב חייו המוסריים של האדם, ושאלת העליונות או הפחיתות היחסית היא בבחינת "דרוש וקבל שכר".

ואולם בפתח דיונו בנושא שלנו, אין הדימ"ח מוכן להסתפק בכך, אלא כותב בפשטות – "הצורך לידיעה זו:..." (עמ' ק"כ). המילים הללו קובעות בפשטות שיש צורך לברר איזו עמדה פה עדיפה, כי תוצאת הבירור משליכה על החיים המעשיים, ואין מדובר במחקר עיוני בעלמא. הרב הולך להציג בפנינו את חשיבות הבירור באמצעות עיקרון מחשבתי מסוים. ואולם עד מהרה מתברר שעיקרון זה מסביר לא רק את חשיבות הסוגיא ואת השלכותיה, אלא גם מכריע באופן חד-משמעי כאחד הצדדים.

נפתח בהשלכות הדיון וחשיבותו. מעניין שההשלכות הללו אינן מנוסחות על ידי הדימ"ח בשפת ההוראות וההנחיות, כפי שהיה ניתן לצפות. למשל, אילו הנחנו שהכובש את יצרו עדיף, היה מקום להסיק הנחיה מעשית: על האדם להעמיד את עצמו בניסיונות, ואפילו להגביר את כוחו היצרי כדי שיוכל להשיג את מעלת "הכובש".⁵ ואילו אין הדימ"ח הולך בדרך זו. ההשפעה המעשית אינה נוצרת מן המסקנות המעשיות הנובעות מכל צד בחקירה, אלא ישירות, מן המסקנות העיוניות כשלעצמן.

את הדברים, משתית הדימ"ח על עיקרון היסוד הבא: "כל ידיעה... מפלסת לה נתיב לבוא גם לידי פועל" (עמ' ק"כ). לאמור, תפישת

⁵ בתורת המוסר על פי שיטת נובהרדוק, חיפוש הניסיונות הוא עיקרון מרכזי. ראו **מדרגת האדם** לר' יוסף יוויל הורוביץ, נקודת האמת ד'. אולם בשיטה זו רדיפת הניסיונות אינה כרוכה בהגברת היצר, אלא בהתגברות על חולשות קיימות.

המציאות שלנו תשפיע על חיינו ועל התנהגותנו. האופן שבו רואה האדם את עולמו העובדתי והערכי, עתיד להתבטא בעיצוב מהלך חייו, גם בלי שהאדם יכוון לכך. ברוח זו, כותב המחבר, אומרים חז"ל (ברכות סא:): ע"צדיקים יצר טוב שופטן" (והפוך ברשעים). 'שפיטה' פירושה 'הנהגה'. כוונת מאמר החכמים היא ש"הידיעה של הצדקות בפנימיותם היא השופטת והמנהגת, והחותרת בפנימיותם להביא כל דרכיהם לצדקות". הדימוי העצמי הצודק אכן מגביר את הנטייה לצדקות, כעין נבואה המגשימה את עצמה. רעיון זה, בגלגולים שונים, אופייני להגות הדימ"ח.⁶

נדמה ששורשיו של העיקרון הזה בקבלה ובתפישת עולמה. הרי מהם היסודות שמהם נברא העולם? בעולם העתיק היו מדברים על ארבעה יסודות חומריים. בתפישה מודרנית יותר נדבר על יסודות המרכיבים את הטבלה המחזורית של הכימאים, או על אטומים וחלקיקים במודל הסטנדרטי של הפיזיקאים. לעומת זאת, הקבלה סבורה שיסודות העולם הם רעיונות. היא מדברת על "ספירות" שהן אידיאות או מושגים, המשתלשלים ומתבטאים בעולם הפיזי. בהשראת השקפה זו, הגורסת את כוחם הפורה והיוצר של רעיונות, מבין הרב חרל"פ בפשטות שתפישות דוחניות קובעות את הנתבי שבו המציאות תתפתח ותתגבש.

ולענייננו: התפישה הערכית המעדיפה את הכובש את יצרו, תוביל את האדם לחיים רוויי ניסיונות, ואילו אם נכדיע לטובת החסיד נמצא את עצמנו כמעט ממילא נמשכים "לדרכי התום של החסידות" (עמ' ק"כ).

עד כאן הסביר המחבר את השלכות חקירתו של הרמב"ם בלי לנקוט בה עמדה. אך חשיבה זו מביאה את הרב לצעוד צעד נוסף. תפישת המציאות משפיעה לא רק על מציאותו הרוחנית של האדם, אלא על המציאות הרוחנית האובייקטיבית בעולם. הרי אנחנו, עם ישראל, מקיימים את העולם, על דרך "אם לא בְּרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקֹּת שְׁמַיִם

⁶ "כל עוד תהיה התיחסות אל הרע יחס של מציאות, אפי' אם רק בצניור, אי אפשר עכ"פ להרצון להשתחרר ממנו. שלא ירצה בו, אם בגלוי אם בהעלם. ולהיפך, כל מה שישללו ממנו את המציאות, יותר מזדכך הרצון" (שובים מאורות עמ' 3).

וְאָרְץ לֹא שְׁמִיתִי (ירמיהו ל"ג, כה). ועל כן גם "עצמות הטוב והרע הוא בהתהוות של ידיו, ואם יצייר בתוכיותו שאין כלל רע הנה באמת לא יהיה נמצא... ולזאת עבודת החסיד מעולה בזה, מה שבחוגו אין מציאות רע, ומגלה בזה את התכלית המבוקשת להעביר רוח טובה מן הארץ" (עמ' קכ"א). ולאידך גיסא, המשתמע הוא שאם הכובש את יצרו "ינצח" בתחרות וייחשב הדגם הרצוי, הוא יקבע את מציאות הרע בעולם בתוקף העובדה שהוא מעוניין בו. דברים אלה כמובן מחזקים את האמור לעיל, שהרעיונות הם יסוד המציאות.

בשורות שסקרנו כאן, התחקה הרב חרל"פ קודם כל על חשיבות שאלתו של הרמב"ם, מפאת השפעתו על נפש האדם. מכאן, התקדם 'בקפיצה' לשורה תחתונה שלכאורה יש בה כדי להכריע בחקירה, עוד טרם נחשפנו לעמדת הרמב"ם בעניין, שלא לדבר על ההתמודדות מולה: הרב מקדים וקובע שיש להעדיף את החסיד, מכיוון שאילו העלינו על נס את הכובש את יצרו, היינו משמרים את הרע העולמי בפועל, ואילו הענקת היתרון לחסיד – מכלה אותו. ואולם זו רק נקודת המוצא במסתו של הרב חרל"פ בנושא שלנו, והיא איננה יכולה להתמיד בצורתה הפשטנית. זאת משום שהרמב"ם הולך לגלות לנו שהפילוסופים הם מצדדי החסיד, וחז"ל עומדים לימין "הכובש". יכול להיות שהמחבר שלנו יכריע כעמדה הפילוסופית דווקא, נגד התפישה היהודית המסורתית?

ג. עמדת הרמב"ם בסוגייתנו

כאשר הרמב"ם מתאר את ההתלבטות שלפנינו, הוא מוסיף לו סממן היסטורי-ספרותי. הוא מראה ששתי אסכולות עתיקות נחלקו בנקודה זו: הפילוסופים וחז"ל. למרבה ההפתעה, הרמב"ם מראה שדעת הפילוסופים צומחת מיסודות מקראיים:

"ובהסכמה מן הפילוסופים, שהמעולה יותר טוב ויותר שלם מן המושל בנפשו. אבל, אמרו, אפשר שיעמוד המושל בנפשו במקום שהמעולה עומד בהרבה מן הדברים, ומדרגתו פחותה בהכרח, להיותו מתאוה לפועל הרע, ואף על פי שלא יפעלה, אבל תשוקתו לו היא תכונה רעה בנפש. וכבר אמר שלמה כיוצא בזה. אמר: 'נפש רשע איוותה רע'. ואמר בשמחת המעולה במעשה

הטובות, והצטער מי שאינו מעולה בעשייתן, זה המאמר: 'שמחה לצדיק עשות משפט, ומחתה לפועלי און'. הרי זה מה שייראה מדברי התורה, המתאים למה שזכרוהו הפילוסופים" (שמנה פרקים ו').

לצד זה מביא הרמב"ם מספר אמירות של חז"ל המשקפות דעה הפוכה:

"וכאשר חקרנו אחר דברי החכמים בזה הענין, מצאנו להם, שהמתאוה לעבירות ומשתוקק להן - יותר טוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה להן ולא יצטער בהנחתן. עד שאמרו, שכל מה שיהיה האדם יותר טוב ויותר שלם - יהיו תשוקתו לעבירות וצערו בהנחתן יותר חזקים, והביאו בזה מעשיות, ואמרו: 'כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו'.⁷ לא די בזה, אלא שאמרו כי שכר המושל בנפשו גדול כפי שעור צערו במושלו בנפשו, ואמרו: 'לפום צערא אגרא'. ויתר על כן, שהם ציוו שיהיה האדם מושל בנפשו, והזהירו מלומר: אני בטבעי איני מתאוה לזאת העבירה, ואפילו לא אסרתה התורה, והוא אומרם: 'רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב, אי אפשי ללבוש שעטנז, אי אפשי לבוא על הערוה, אלא אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי' (שמנה פרקים ו').

הרמב"ם עצמו מגבש שיטה המאמצת את שתי העמדות, על פי הטענה שאין ביניהן מחלוקת באמת. כל אחת מהסיעות הנזכרות התייחסה לסוג שונה של מעשה טוב. הפילוסופים דיברו על 'המפורסמות':

"דברים המפורסמים אצל בני האדם כולם שהם רעות, כשפיכות דמים, וגניבה, וגזל, והונאה, והזק למי שלא הרע, וגמול רע למיטיב, וזלזול הורים, וכיוצא באלה. והן המצוות אשר יאמרו עליהן החכמים עליהם השלום: "דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכותבן", ויקראון קצת חכמינו האחרונים אשר חלו

⁷ ראו במקור הדברים - סוכה נ"ב (ע"א), שיצר הרע מתגרה בתלמידי חכמים יותר מאשר באחרים. לפי המסופר שם, אביי תפש את העובדה הזו כסימן לפחיתות נפשית, עד שחידש לו "ההוא סבא" - "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו".

חולי 'המדברים': 'המצוות השכליות'. ואין ספק כי הנפש אשר תתאוה לדבר מהם ותשתוקק אליו - היא נפש חסירה, וכי הנפש המעולה לא תתאוה לדבר מאלה הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהן" (שמנה פרקים ו').

באשר למעשים המוזכרים כאן ברור שאין שום מעלה לאדם המתאוה להם. כאן נשען הרמב"ם איננו על הסמכות של המקרא או הפילוסופים, כפי שעשה עד כאן, אלא על סברא פשוטה. מובן מאליו, הוא כותב, שמי שמתאוה לגזול אחרים נגוע במום נפשי של ממש. עלינו להעדיף את מצבו של החסיד השמח בניקיונו מן המעשים האלה ואינו נוטה אליהם כלל.

לעומתם, דברי החכמים שחייבו את האדם לומר "אפשי ומה אעשה" מדברים על מצוות שהן מטיפוס שונה, מה שהיינו מכנים "גזרת הכתוב", או הקרויים אצל חז"ל "חוקים":

"אבל הדברים אשר אמרו החכמים שהמושל בנפשו מהם יותר טוב ושכרו יותר גדול - הן המצוות השמעיות, וזה נכון, כי אלמלא התורה לא היו רעות כלל, ולפיכך אמרו שצריך האדם להניח נפשו על אהבתם, ולא ישים מונעו מהם אלא התורה. והתבונן בחכמתם, עליהם השלום, ובמה המשילו. שהוא לא אמר: לא יאמר אדם אי אפשי להרוג את הנפש, אי אפשי לגנוב, אי אפשי לכזב, אלא אפשי ומה וכו'; ואמנם הביא דברים כולם שימעיים: בשר בחלב, ולבישת שעטנז ועריות. ואלה המצוות וכיוצא בהן הן אשר יקראן ה': 'חוקותי', אמרו: 'חוקים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם, ואומות העולם משיבין עליהן, והשטן מקטרג עליהן, כגון פרה אדומה ושעיר המשתלח" וכו'. ואותן אשר קראו האחרונים 'שכליות' - ייקראו: 'מצוות', כמו שבארו החכמים" (שמנה פרקים ו').

הישוב של הרמב"ם הוא אלגנטי, ועדיין יש להרהר בו. אפשר להזדהות עם האמירה שהאדם הנהנה לשפוך דם הוא נחות מוסרית, אבל מה היתרון לאדם המתאוה לבוא על הערוה ונמנע מכך רק

בגלל הציווי? אפשר לומר שהקושי יבטיח לו שכר גדול, אבל איזו מעלה נפשית יש כאן?⁸

ד. ביקורת הרב חרל"פ

כאמור לעיל, בעל "מי מרום" הכריע כבר בתחילת הרצאתו, לטובת מה שהגדיר הרמב"ם כעמדה הפילוסופית, המנוגדת על פניה לדעת חז"ל. לכאורה אין זה מה שהיינו מצפים לקרוא אצל דמות תורנית כמוהו.

אלא שהדימ"ח מנתח הן את דעתם הפילוסופים הן את דעת חז"ל, ומגדיר אותן מחדש. הוא מראה על פי דרכו ששתי העמדות, כאשר מבינים אותן לפי פשוטן השטחי, אינן אפשריות.

קודם כל, שואל הרב, למה מתכוונים חכמי ישראל, כאשר מביעים עדיפות ל"כבישת היצר", ולמה מתכוון הרמב"ם כאשר הוא הולך בדרך זו במצוות שמעיות? ההבנה הפשוטה כאן – קיום הדואליות של הדחף הפנימי הרע, לצד המעשה החיצוני הטוב – אינה נכונה. שהרי על פי עמדה זו נמצאנו מנציחים את הרע הפנימי, וזה בדיוק היה שורש חטאם של דור המבול. "כל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום", מעיד שהאנושות הקדומה, בעלת הקומה הרוחנית הגדולה,⁹ טעתה בנקודה זו עצמה: "לא היו רשעים פשוטים, אלא שניסו עצמם להיות דווקא כובשי יצרם והיו נכספים ותאבים לרע... ודימו שלא יבואו לידי מעשה בפועל וישלטו על יצרם" (עמ' קכ"א). את הטעות הגמורה שבגישה זו מסביר הרב חרל"פ על פי העיקרון שהזכרנו – "כל מחשבה

⁸ אפשר להוסיף שחז"ל (סנהדרין קז.) מתחו ביקורת על דוד שביקש מה' "בְּחַנְיָהּ ה' וְנִשְׁנָה" (תהלים כ"ו, ב), וההקשר שם הוא גילוי עריות. והשוו לפרק ד' משמונה פרקים, שייחס לאיסורי מאכלות ועריות יעד בתחום עיצוב האישיות: "שאיסור המאכלות האסורות כולם, ואיסור הביאות האסורות... הנה זה כולו אמנם חייבו ה' כדי שנתרחק מן הקצה הרע מרחק רב, ונצא מן המיצוע אל קצה העדר ההרגשה בהנאה מעט, כדי שתיקבע בנפשותינו תכונת הזהירות". יש גם להעיר שבתורה שבכתב משתמעת מגמה ברורה של מיאוס במאכלות אסורות, שעליהם היא מדברת במונחים של "שקץ הוא לכם" וכיו"ב. כמובן התופעה קיימת גם ברמה עממית, ומצויים מאוד מקרים שבהם מגלים יהודים שאכלו טריפה בטעות, ומייד חווים בחילה עד כדי הקאה. זאת גם במאכלים הנחשבים בעולם הכללי כמעדנים.
⁹ הקב"ה רצה לתת את התורה לדור המבול (שמות רבה ל').

שהיא פולסת לה נתיב גם למעשה", ועל כן התוצאה ש"מלאה הארץ חמס" הייתה בלתי נמנעת.

לכן כאשר ממליצים על כבישת היצר, ההתייחסות היא לא לכבישת היצר על ידי המעשים, אלא לגופן של המחשבות. כלומר, אדם צריך לשלוט לא רק במעשיו, אלא גם ברצונותיו. כאשר אדם אומר "אפשי בבשר חזיר אבל מה אעשה", כוונתו היא שאלמלא התורה היה באמת משתוקק לחזיר, אבל מכיוון שציוותה התורה, אינו משתוקק לכך. האדם מודע כאן להתרוצצות המתרחשת בליבו פנימה – בין יצרים טבעיים, לבין טבע רוחני-תורני. הסוג הראשון נכבש על ידי השני. כאשר האבק שוקע וההתמודדות מוכרעת, האדם מקיים את המצווה מתוך הזדהות גמורה. הרב חרל"פ סבור שזו גם כוונת הרמב"ם.

מכאן שיש עדיפות לקיום המצוות מתוך הזדהות פנימית גמורה, וזאת לכאורה כדעת הפילוסופים. אלא שבניגוד אליהם, הזדהות זו עצמה תבוא רק בעקבות הכרעת עימות פנימי, כדברי חז"ל "אבי שבשמים גזר עלי".

הרב חרל"פ מודה שיש הבדל בעניין זה בין השמעיות לשכליות, אבל ההבדל אינו מוחלט. זאת בעקבות עיקרון נוסף שהוא קובע: אי אפשר להיות חסיד בטבע, אלמלא הכרעת התורה. כך מפרש הרימ"ח את מאמר חז"ל "בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין" (קדושין ל:). התורה היא התבלין ליצר הרע, ובלעדיה לא היה אפשר לעמוד נגדו, משום שאין תבלין אחר בנמצא. רעיון זה מחודש מאוד: האם אין הרתיעה מרצח נטועה באופן טבעי בלב האדם הרגיל? אמנם כן, מסכים הרב חרל"פ, אלא שעובדה זו עצמה, אינה מושכל ראשון ואיננה מחויבת המציאות. עובדה זו קיימת רק מכוח התורה.

במילים אחרות, מה שמייחד את המצוות השכליות הוא לא העובדה שהיינו מקיימים אותן אלמלא היו כתובות בתורה, אלא "שעל ידי גילוי התורה נחדרו כל כך לתוך היצור עד שנעשו גם כטבע ממש, אבל לולא התורה לא היה להם גם מוצא בחיים". גם במישור האישי, הרב סבור שאלמלא התורה, אי אפשר היה להתנקות לחלוטין מיצר שפיכות הדמים, כך שגם טיפוח הטבע המוסרי והחומל כרוך במאבק פנימי מסוים. בנקודה זו טעו הפילוסופים. הם היו מסוגלים לשוות

כאידיאל את הטוב האנושי החף מכל נטייה לרוע, משום שהם לא הכירו בתורה ובתדומתה לפיתוח האנושיות.

מכאן גם מפרש הרימ"ח מחדש את המלצת חז"ל לומר "אפשי אבל אבי שבשמים גזר עלי" (ספרא קדושים פרשה ד', ט', יב). כאמור, במצוות שמעיות – ה"חוקים" – יש צורך בעמל פנימי של ממש כדי להגיע לכך שעקב ציווי ה', תיווצר דחייה נפשית מן העבירה. אבל, כאשר האדם מעצמו חי בשלום עם המגבלה המוסרית, מאמרו של חז"ל מקבל פרשנות אידיאולוגית: על האדם מוטל להכיר בכך שהזהותו הנפשית היא תוצאת כוח התורה בעולם. בהקשר זה, מאמר חכמינו מעיד פחות על מאבק קיומי, ויותר על אמת הכרתית. אלמלא גזרת הקב"ה, לא הייתה בי אותה תחושה מוסרית טבעית המפרנסת את התנהלותי הרגילה.

אסמכתא מעניינת לכך מביא הרב מדברי הרמב"ם בהלכות מלכים ביחס לבני נח:

"כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם" (משנה תורה הל' מלכים ומלחמות ח', יא).

בלי להיכנס לדיונים הרבים סביב דבריו, הרמב"ם מכיר בכך שתוקפן הדתי של שבע מצוות בני נוח אינו ב"הכרע הדעת" בסופו של דבר. מצוות אלו מדגימות את סוגת המצוות השכליות, ואף על פי כן אין לראותן כמעוגנות בתבונה האנושית, אלא בתורה. בלשון הרב חרל"פ: "כי זולת התורה הא-להית ע"י משה נאמן ביתו, לא היה שום זיכוך בעולם אך לא מהדברים השכליים כשבע מצוות ב"נ שהם לתקנתו

של עולם, וגם לפני מתן תורה היה הזיכוך רק מפני התורה שהיתה עתידה לבוא".¹⁰

ה. בין שכליות לשמעיות: התפקיד של טעמי המצוות

בפסקה קודמת ראינו את דעתו של המחבר, שבסופו של דבר רצוי שכל המצוות תקוימנה מתוך הזדהות נפשית. בפסקה שלפנינו הוא שב ומתבונן – אותה הזדהות, מה טיבה? על פני הדברים היה נראה שהמצוות שטעמן גלוי הן הן בית הגידול להזדהות זו. חובות כאלו מוצאות הד באנושיותנו הטבעית. אך מה לגבי החוקים והגזרות, דוגמת שעטנז וכלאים? וגם כאן, תתגלה דרכו של הרימ"ח לדכך את ההבחנה שבין שני סוגי המצוות.

רימ"ח מחדד את השאלה. הרי לכאורה הרמב"ם אינו ממליץ על סלידה נפשית מדברים הנאסרים עלינו בבחינת "חוקים" כגון שעטנז. הוא קובע שעל האדם דווקא לשלול את עצם היכולת להבין איסורים כאלה ולהסביר אותם, ומעלה בהקשר זה הבנה חדשנית במאמר חז"ל "חוקים שחקקתי לך אין לך רשות להרהר בהם", מתוך דברי הרמב"ם כאן. על פי רוב מבינים שה"הרהור" שנאסר כאן הוא זלזול והקלת ראש. אך הרב חרל"פ מעיר שמן הרמב"ם עולה כוונה שונה: אין לך רשות להעניק הסבר ל"חוקים", ואתה חייב לכבד את אופיים הבלתי-נתפש. אלא שהרב חוזר וקובע שאין לקבל את הדברים כפשוטם, "דאם כן אין במצוות השמעיות כלל משום חינוך". לתפישתו, לא תיתכן מצווה המתקיימת רק בגוף, באופן אוטומטי, שאינה משתפת את נפש האדם וקשורה אליו. מה גם, הוא מוסיף, שבמורה נבוכים מחפש הרמב"ם טעמים גם למצוות האלו.

חוסר העקביות במשנת הרמב"ם מהווה הזדמנות להתבונן ביסודות גישתו הרציונלית, על פי הבנת הרימ"ח. הרמב"ם ידוע כמי שהדגיש את ערכו של השכל ככלי לגילוי האמת, בהשוואה למקורות אחרים,

¹⁰ עמ' קכב. לעצם העניין ידועה גרסה שונה הקיימת בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים "ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם". גרסה זו הייתה עדיפה בעיני רבו של הרימ"ח, הרא"ה קוק (אגרות הרא"ה פ"ט, כרך א עמ' צט"ק, ועיינו שם בביאורו את הדברים). נוסח זה אמנם ממתן את ההבחנה בין המקור התורני למקור השכלי, אך בעיקרו של דבר נראה שטיעונו של הרב חרל"פ נותר במקומו.

ובהתאם לכך בנה הרבה מהשקפתו האמונית על יסודות מחשבתיים של ההגות היוונית. אך הרב חרל"פ, ככותב 'סביב' לרמב"ם, מבקש להבהיר שגישת הרמב"ם בסוגיא זו שונה מאוד ורחוקה מאוד מן העמדה היוונית. אמנם הוא הכניס הרבה מן הדעות ההלניסטיות לגבול ישראל, אבל "לא הכניסם כמו שהם חלילה אלא תחילה גיירם ואחר כך הכניסם תחת כנפי השכינה". נושא זה יסודי בעיני הרב חרל"פ והוא כותב עליו לא רק בצמוד לפרק ו' משמונה פרקים, אלא פותח בו את הספר "מי מרום". נעיין כעת בדבריו שם בפתיחה (עמ' נ"ג).¹¹

הרב מסתמך על הפרק האחרון במורה הנבוכים:

"וזכרו החכמים ז"ל ג"כ שהאדם נתבע בידיעת התורה תחלה, ואח"כ הוא נתבע בחכמה, ואח"כ הוא נתבע במה שראוי עליו מתלמודה של תורה, ר"ל להוציא ממנו מה שראוי לעשות, וכן ראוי שיהיה הסדר, שידועו הדעות ההם תחלה ע"ד קבלה, ואח"כ יתבארו במופת, ואח"כ ידוקדקו המעשים המטיבים דרכי האדם, וזה לשונם ז"ל, בהיות האדם נתבע על אלו הענינים הג' על הסדר הזה, אמרו כשאדם נכנס לדין, תחלה אומרים לו קבעת עתים לתורה פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. הנה התבאר לך שידיעת התורה אצלם מין אחד, והחכמה מין אחר, והוא לאמת דעות התורה בעיון האמת" (מורה הנבוכים ח"ג, נד [תרגום ו' תיבון]).

הרמב"ם מצדד בידיעת התורה מפי הקבלה והמסורת, ורק אחר כך בידיעה על הדרך המופת השכלי. הוא הגיע לכך כי אצלו תפקיד הרציונליות שונה בתכלית מאשר אצל הוגי הגויים. בהשקפה יוונית, הבאת המופת הוא "לשם הוכחה, להוכיח מה צודק ומה לא צודק". אבל אליבא דהרב חרל"פ, הרמב"ם 'גייר' את ההוכחות השכליות בכך שהוא מייעד להן תכלית שונה. הסבר הדבר הוא שישנם דברים הקשורים למציאות ה' שהם נעלמים, ויש הגלויים. "כל מה ששיערה חכמתו ית"ש שיהא גלוי, צריך שיהא גלוי... מפני זה אנו נתבעים לבקש מופת בדרכי העיון וההיקש, בעיקר למען הגלוי... באופן שאין

¹¹ הרימ"ח מקדים לספרו שלוש פתיחות; אנחנו כאן דנים בפתיחה הראשונה.

המופת להוכחה, כי אם לשם גילוי לפקוח את העיניים ולסבר את האוזן כל מה שעין יכולה לראות ואוזן יכולה לשמוע" (עמ' נ"ד).

לפי זה, הרמב"ם מעולם לא גרס שתקפות הדת והתורה קמה או נופלת בהתאם ליכולתנו לוודא אותה בכוח השכל. והוא אפילו לא סבר (כפי שעולה, למשל, מ'חובות הלבבות' שער א') שדיעה המושגת בדרך זו היא בעלת וודאות איכותית יותר בהשוואה לידיעה מסוג אחר. ואולם עבודת השכל היא ענף מעבודת ה', ושדה ההתייחסות הוא לא הוודאות לעומת הספק, אלא הגלוי לעומת הנעלם. אנו מצווים לגלות את מה שניתן לגלות, והנהרה שכלית היא גילוי המתאפשר מעצם העובדה שבורא העולם רצה בו. הוא רוצה שבני אדם יגשימו את היכולת הזו, ועל כן עסק הרמב"ם במפעל הברור הרציונלי של יסודות האמונה.

במהלך דומה נוקט הרב בסוגיית טעמי המצוות.

שאלת הטעמים למצוות שנויה כידוע בחילוקי דעות. על פני הדברים, אלה הנותנים טעמים למצוות מבקשים להצדיק אותן, כי לדעתם ציווי התורה נוצרו על ידי הבורא מתוך חוכמה ורצון א-להיים כדי להטיב עם מקיימיו. מנגד, בהבנת השיטה של טעמי מצוות מעלה הרימ"ח טענה המקבילה למה שראינו לעיל: כשם שהקב"ה מתגלה באמצעות הבריאה, כך הוא מתגלה על ידי המצוות. כאשר המצוות מובנות כממלאות תפקיד בעולם המוכר לנו, נוכחות ה' מגיעה דרכן לרמת גילוי שלא הייתה מתאפשרת אחרת. נמצא שטעמי המצוות אינם עונים על שאלת מקורה של המצווה – למה ומדוע היא התחדשה – אלא מה היא עושה בעולם. שהרי "צריך שיימצא תביעה להם גם מתוך טבעיות ההוויה" (עמ' נ"ד). הדגש כאן הוא על המילה "גם", שכן משמעות העצמית של המצווה משתרעת הרבה מעבר להוויה הטבעית.

אם נחזור לשאלת הסתירה בשיטת הרמב"ם בשאלת טעמי המצוות (לפחות בקשר ל"חוקים"), תשובת המחבר תהיה שאמנם יש לגלות את טעמי המצוות ולהיות מודע להם, אבל לא להעלות על דעתנו שאלה באמת מבטאים את הסיבה למצווה. "הַחֻקִּים לֹא-לְוַעֲבֹד אֱלֹהִים תִּמְצָא" (איוב י"א, ז).

נראה שיש להמחיש את הגישה הזו באמצעות דרשת 'בית הלוי' לפרשת בא.¹² הוא מדבר שם על מצוות פסח, מצה ומרור. טעמן של אלו כמעט לא ניתן לוויכוח, שכן הדברים מפורשים בחז"ל ואנו חוזרים עליהם כל שנה בהגדה של פסח. ועם זאת קובע בעל 'בית הלוי', בהסברת התשובה לבן הרשע:

"מ"מ בודאי דאין זה עיקר יסודה של המצוה ולא מטעם זה נתחדשה המצוה, דהטעם אינו רק דבשביל זה מוטל עלינו החוב לקיים ולעשות מצוה זו ולא נהיה כפויי טובה. וכן דקדקו רבותינו ואמרו מצוה זו שאנו אוכלין כו' על שום שלא הספיק בצקם כו' דהוא רק טעם דמשום הכי אנחנו מקיימים מצוה זו, אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא המצוה איננו בשביל זה מה שהיה במצרים דהרי התורה קדמה לעולם וגם קודם העולם היתה התורה והיה כתיב בה מצות מצוה, וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה וא"כ הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצוה ומרור אף על גב דאז היה קודם גלות מצרים. ועל כרחק מצות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים רק הוא להיפוך דמזכות מצות פסח ומצה ומרור שיש בלילה הזאת נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו, וזהו דמשיב להרשע על חקירותיו והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לא אמר לו בעבור שיצאתי ממצרים אני עושה המצוה רק להיפוך בעבור מצות אלו נתחדש לנו יצ"מ, וזהו בכלל בכל טעמי המצות דלא בשביל הטעם נעשה המצוה רק להיפוך דבעבור המצוה בא הטעם, וכמו דראינו דבזכות פסח ומצה ומרור שיש בלילה זו זכו להגאל ושלא הספיק בצקם להחמיץ, וכן זכינו לבטל ע"ז של המצריים בפומבי לעין כל ולא יחרץ כלב לשונו וכן הוא בכל המצות, ובזה נסתרו כל חקירותיו של הרשע דאין לו מקום לערער לומר דבהבטל הטעם בטל המצוה חלילה, ונמצא דהמצוה בעצמה בעצם יסודה היא חוקה לא נודע לנו עיקר טעמה והיא קיימת לעולמים בלא הפסק".

¹² בית הלוי על דרוש ומילי דאגדתא, מאת ר' יוסף דובער בן יצחק זאב הלוי, ה'תרמ"ו, פרשת בא עמ' 17.

הדברים האלה אינם בדיוק כפי שכתב הרב חרל"פ, אך אין להתעלם מן הדמיון הבסיסי. המצווה בטהרתה ובמקוריותה עומדת מעל כל טעם שנוכל לספק לה. ואולם, הטעם אכן מקשר אותה למציאות המוכרת ומעניק לה משמעות ארצית. לפי 'בית הלוי', הטעם אינו מסביר את המצווה כשלעצמה אבל הוא הבסיס למחויבותנו כלפיה. ההקשר ההיסטורי הוא התפתחות שניונית מתוך המצווה הקדמונית, ולא השורש שלה. מאידך, בלשון הרב חרל"פ נאמר שהטעם הוא גילוי מקומה של המצווה במציאות הטבעית.

1. סיכום ומסקנות

לא התיימרנו לדון במלוא היקף רעיונותיו של הרב חרל"פ בסוגיית 'החסיד והכובש את יצרו'. בדברינו הדגמנו כיצד הרימ"ח, איש הסוד, מתייחס לעולם הרציונליות והשכל. הרמב"ם, כנציג העולם הזה, הוא גורם מזמן, המביא את הרב חרל"פ להביע את עמדותיו שלו וכן לפרש את הנאמר ב"שמונה פרקים". נסכם בקיצור את הרעיונות המיוחדים שסקרנו.

קודם כל, מבטא הרב חרל"פ את העיקרון שאימוץ תיאורטי של תפישה, יביא בסופו של דבר לידי כך שהתפישה תופיע במציאות. הוא אינו מאמין במה שעל פי רוב מיוחס לעיון השכלי דהיינו שהוא יכול להסתגר במגדל השן, ולהיפרד מכל ביטוי או רלבנטיות מעשיים. זאת, על אף שהרמב"ם עצמו חוקר את חקירתו בפרק ו' משמונה פרקים ואינו מציין שיש לה חשיבות מעשית של ממש. העדנו שרעיונו של הרב חרל"פ משתלב בטבעיות בעולם המושגים של תורת הסוד.

נושא שני היה השקפת הרימ"ח על המוסר האנושי, ועל המצוות המבטאות אותו. היחס בין המוסר והתורה נדון כבר הרבה. ואנחנו מכירים את הדעה שמעמד הר סיני ביטל את המוסר והחליף אותו, ומאידך את הדעה שהתורה מאשרת את המוסר האנושי ומבקשת שנקיים את מצוותיה בזיקה עמוקה אליו.¹³ שונה מהן דעתו של הרימ"ח: התורה איננה מאשרת את המוסר האנושי, אלא היא הבסיס

¹³ מ"ד הרב עמיטל זצ"ל הרחיב בעניין זה בספר "והארץ נתן לבני אדם". כאמור קיימת ספרות נרחבת על הסוגיא.

לעצם קיומו. התורה כמהות רוחנית היא זו שהשרישה באנושות את הדחף ההומני הטבעי, ועל כן גם לגבי דחף זה יש לומר ש"אבי שבשמים גזר על". השקפה זו מוצגת כפרשנות העולה מן הרמב"ם.

נושא שלישי הוא תפקיד הרציונליות בכלל, בהקשר האמונה ובהקשר של טעמי המצוות. הדימ"ח מיחס לרמב"ם, הרציונליסט, עמדה המקטינה את תפקידו של השכל, בניגוד לגישה הרציונליסטית הקלאסית. מופתים שכליים והנמקות שכליות בעולם הדת מהווים גילוי של הקדוש ברוך הוא דרך הבריאה או דרך קישור מצוותיו לבריאה. אבל אין בהם בירוד מוסמך של אמת ושקר, או הסבר אמיתי של שורש המצווה.

דימ"ח מציע את העקרונות האלה במסגרת פרשנותו ברמב"ם. הוא טוען שיש להם תימוכין וראיות בדבריו, למרות שהדברים אינם מפורשים שם. זו פרשנות שמדגישה את כוחו, השפעתו ועליונותו של עולם הרוח על פני המציאות הטבעית, ושל הבלתי נתפש על פני המציאות הנתונה לגדרים רציונליים.

בוודאי הפרשן יביא למשימתו את מערכת מושגיו האישיים. ברם המתבונן מבחוץ אינו יכול להימנע מלתמוה על התוצאה – הרחבת אופקי הבנת תורת הרמב"ם בכיוונים כה חדשים. מתחת לפני השטח, זורמות אצל הרמב"ם תנועות מחשבתיות שקשה להבחין בהם ברובד הגלוי. האם ה'רשיון' לפרש כך הוא מובן מאליו? האם יש להשוות את המקרה הזה למפעל הלמדנות הבריסקאית, לדוגמא?

הרב חרל"פ היה מודע לשאלה הזו, ובדבריו הבאים הוא מבסס את דרכו הפרשנית:

"כל הגה שיצא מפי קדשו ומעטו של רבינו הרמב"ם, העומק שבו הרבה יותר מהפשטות, כי הרמב"ם כולו שכלי והשכל מקיף יותר מהמלים, ואף אם תמצא דבורים מאתו הנראים כפשוטים, דע כי גם בהם עומק גדול ונורא וכיוון ביחוד אל העומק, כן הוא בספריו בהלכה וכן הוא ספריו באגדה הרוחניים והמחשבתיים" (עמ' נ"ט).

איך שלא נשיב על עצם השאלה, נראה שההקבלה לתורתו של ר' חיים אכן ללמד יצאה, לפחות במובן אחד. "מי מרום", למרות שיש

בו לעיתים קושי, הוא יצירה מקודית, מאלפת ועשירה, והלומד בו יוצא נשכר בהרחבת אופקיו הרוחניים.